کتاب ذرائع الاحلام فی شرح شرائع الاسلام

جلد - اول

شیخ محمد حسن مامقانی

۱۹۰۱ء

لکھنؤ

الحمد لله علی اتمامه والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد

الله فالمنة که این
مجلد ثانی از کتاب شرایع الاحکام
با کمال سعی و اهتمام با طبع که منظور نظر ممدوح
بصر علمای اعلام و فقهای کرام اکثر الله امثالهم بوده است بتحریر
و اتقن و تحسین حسن و مباشرت جناب مستطاب عمدة العلماء العظام
و قدوة الافاضل الکرام شریعتمدار آقا میرزا حسن نجفی سلمه الله تعالی و جناب
سلالة الاولیاء عمدة الافاضل زبدة المحصلین المشتغلین السید السند الراشد
المعتمد آقا میرزا عبد العظیم سلمه الله تعالی که از ارادت ملتزماند تصحیح آن جهد بلیغ و سعی موفور نموده و
از علو همت امین و ثقه و حسن [illegible] مکتوب صحیح مخلع فرمودند شکر الله مساعیهما الجمیله و [illegible]
الطاف مخصوص جناب عمدة الاشراف زبدة الاماثل والاقران الاستاد الماهر فی الطباعة
آقا مشهدی اسماعیل آقای تبریزی دام تأییده و توفیقه بسعی و اهتمام ولد ارشد ایشان آقا محمد علی
بحلیه طبع مطبوع [illegible] که مطبوع طباع علمای اعلام و فضلای ذوی العز
والاحترام کردید مأمول آنکه علمای عظام هر کاه ایرادی فرمایند
بر خطا انسان که لازمه ماهیت انسان است نسیان و فقط [illegible] بقلم اغماض
اصلاح فرمایند که الانسان مرکب من السهو والنسیان [illegible]
در دار السلطنه تبریز [illegible] جناب
مستطاب عمدة الاعاظم [illegible] آقا [illegible] جواد
آقا [illegible]
مبارک
[illegible]
[illegible]
۱۳[illegible]



الفصل الثاني في الحيض

الفصل الثاني في الحيض وهو يشتمل على بيانه وما يتعلق به قوله لنا الاول فالحيض هو الدم الذي له تعلق بانقضاء العدة ولقليله
حد اقول لا ريب ولا اشكال في ان استعمال الحيض في الدم المخصوص ليس من تصرف الشارع وانما هو من مخترعات اهل اللغة بل يتراءى من كلمات جملة
منهم انه حقيقة فيه لغة فانه في الصحاح ابتدأ في البيان بقوله حاضت المرأة تحيض حيضا ومحيضا فهي حائض وحائضة ايضا عن الفراء الى
ان قال وحاضت السمرة حيضا وهي شجرة يسيل منها شيء كالدم انتهى فان الابتداء بذلك لا يخلو عن الدلالة على كونه حقيقة فيه بل تعقيبه بقوله
وحاضت السمرة يعطي ان ذاك اصل بالنسبة الى هذا الاستعمال الاخير وان هذا ماخوذ من ذاك ولم يتعرض ابن الاثير في النهاية لغير استعماله
في الدم المخصوص اصلا وقال في القاموس حاضت المرأة تحيض حيضا ومحيضا ومحاضا وهي حائض وحائضة من حوائض وحيض سال دمها
والمحيض اسم ومصدر ومنه الحوض لان الماء يسيل اليه انتهى فان الابتداء به ونقل القول بان الحوض ماخوذ منه يفيد اصالته وان
كان ما نقله من القول ساقطا من حيث كون الحيض يائيا وكون الحوض واويا نعم قال المطرزي في المغرب حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع
فكانه لمكان قوته وشدة خروجه في غالب احواله اختص بهذا الاسم الى ان قال ويجوز ان يكون من رؤية الدم كما يقال حاضت الارنب اذا
رأت الدم وحاضت السمرة اذا خرج منها الصمغ الاحمر انتهى وهو يعطي كون استعمال الحيض في الدم المخصوص متفرعا عن غيره عكس ما
استفدناه من كلمات الاولين ويوافقه عبارة الذكرى حيث قال فيها وهو لغة السيل بقوة من قولهم حاض الوادي اذا سال بقوة ويسمى
محيضا للاية وطمثا وهو كثير في الاخبار وشرعا ما قال في ط انه الدم الى آخره ووافقه جامع المقاصد على قوله الحيض لغة السيل
بقوة يقال حاض الوادي اذا سال بقوة وشرعا دم يقذفه الرحم اه وكيف كان وليس تصرف في استعماله في الدم المخصوص على تقدير
كونه ماخوذا من غيره من الشارع وانما هو من اهل اللغة ولا اشكال ايضا على التقدير المذكور في بلوغه حد الحقيقة كما لا يخفى على من
تدبر في كتب اللغة وفي مواضع الاستعمال فنسبة هذا المعنى الى الشرع في مقابل مطلق المعنى اللغوي مما لا وجه له كما وقع في كلام جملة منهم
فالوجه انه لا خلاف بين اللغة والشرع في ان دم الحيض هو الدم المخصوص المخلوق لغذاء الولد به على حد تربية النبات والاشجار بالماء
لانه يستمد به من سرته على حد استمدادهما بالماء من عروقهما فاذا وضعت المرأة الى خلع الله تعالى عنه صورة الدم وكساه صورة اللبن
غالبا لاغتذاء الطفل فاذا خلت من حمل ورضاع بقي ذلك الدم بلا مصرف فيستقر في مكانه ثم يخرج في اوقات خاصة بحسب اعتدال
مزاجها في الحرارة وهو امر معروف بين الناس له احكام كثيرة عند الاطباء كهياج الحائض مهاجرة تامة من طائفة من الامم الخالية
الا ان تشخيص مصاديق هذا الدم على وجه منضبط لما خفي على غير العالم في الارحام كشف الشارع عنها ببيان بعض خواصها وبيان
بعض الامور المنافية لها كالدخول في الخمسين او تجاوز الدم عن العشرة او نقصانه عن الثلثة او وقوعه بعد الحيضة الاولى باقل
من العشرة او نحو ذلك فاطلاق الحيض عند اهل اللغة الجاهلين بالشرع على هذه الدماء المحددة في الشرع من الاستحاضة انما
هي بزعم كونها مصاديق لذلك الدم المخصوص المعهود جهلا منهم بحقيقة الحال مما يؤيد اتحاد المعنى اللغوي والشرعي بل يدل عليه
قوله تع يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض حيث علق بيانه حكم الاعتزال على حقيقة المحيض الواقع في سؤالهم
واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الدم في عبارة المص بمنزلة الجنس وتعلقه بانقضاء العدة يخرج ما عدا النفاس من الدماء فان له تعلقا بانقضاء
في الحامل من زنا فانه لو طلقت الحامل من زنا منه او من غيره اعتدت بالاشهر لا بوضع الحمل اتفاقا ولو كان الحمل باثنين مع الحمل او وضعت
قبل انقضاء الاشهر اعتدت بالاقراء ونفاسها معدود من الحيض ولم يعتبر الوضع لان حمل الزنا كالمعدوم ثم انه قال في ط كما لا تعلق
بانقضاء العدة على وجه ما بظهوره او بانقطاعه قال في الذكرى وعنى به لخلاف تفسير القرء انتهى وخرج النفاس بالقيد الاخير
اذ ليس لها [illegible] لحظة قوله وهو في الاغلب يكون اسود عبيطا الى آخره العبيط بالعين والطاء المهملتين قال
في [illegible] الطري انتهى والمراد بالحرقة هنا اللذع الحاصل للمخرج بسبب الدفع والحرارة وقد صرح بما ذكرناه



من اعتبار السواد بالخصوص جماعة منهم الشيخ ره في يه حيث قال في تعريف الحائض هي التي ترى الدم الحار الاسود الذي له دفع وفي ط حيث قال ان الحيض
والمحيض عبارتان عن معنى واحد وهو الدم الاسود الخارج بحرارة على وجه يتعلق به احكام مخصوصة ولقليله حد ومنهم ابن حمزة في الوسيلة حيث
قال الحيض هو الدم الاسود الغليظ الخارج من المراة بحرارة وحرقة على وجه له دفع ويتعلق به احكام من بلوغ المراة وانقضاء العدة وغير ذلك
ومنهم العلامة ره في الارشاد حيث قال وهو في الاغلب دم اسود حار يخرج بحرقة من الايسر انتهى ولكن في المقنعة ابدل الاسود بالاحمر فقال
الحائض هي التي ترى الدم الاحمر الخارج منها بحرارة وجمع المصنف في المعتبر حيث قال الاغلب اسود او احمر غليظ حار له دفع ومثله بعينه عبارته
في النافع وتبعه على ذلك العلامة في التذكرة حيث قال وهو في الاغلب اسود او احمر غليظ حار له دفع انتهى ولا حاجة بنا الى تكلف ارجاع
الاختلاف الى الاتفاق كما لا حاجة الى توجيه الاختلاف من جهة الخصوصيات الماخوذة في كل من العبارات المذكورة وغيرها وح فلا بد
من الالتجاء الى ما هو المرجع والمعول عليه اعني اخبار اهل العصمة سلام الله عليهم ففي حسنة حفص بن البختري او صحيحته قال دخلت على ابي عبد
الله ع امراة فسألته عن المراة يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو ام غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة
ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله لو كان امراة ما زاد على
هذا وصحيحة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم
الحيض حار وصحيحة اسحق بن جرير او موثقته قال سألتني امراة منا ان ادخلها على ابي عبد الله ع فاستاذنت لها فاذن لها فدخلت ومعها
مولاة لها الى ان قال فقالت له ما تقول في المراة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون عشرة ايام استظهرت
بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل
لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال
دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفتت الى مولاتها فقالت اترينه كان امراة
مرة قال في الوسائل بعد ذكر هذا الحديث ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد ورواه ابن ادريس في اخر السرائر نقلا عن كتاب محمد
بن علي بن محبوب عن احمد بن محمد الا انه قال اترينه كان امراة ورواية يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد سألوا ابا عبد الله ع وهي طويلة
وفيها ان دم الحيض اسود يعرف وفي اخرها ان امراة من اهلنا استحاضت فسألت ابي ع عن ذلك فقال اذا رايت الدم البحراني فدعي
الصلوة واذا رايت الطهر ولو ساعة من نهار فاغتسلي وصلي وقال ابو عبد الله ع واري جواب ابي ع هيهنا غير جوابه في المستحاضة الاولى
الا ترى انه قال تدع الصلوة ايام اقرائها لانه نظر الى عدد الايام وقال هيهنا اذا رات الدم البحراني فلتدع الصلوة فامرها هيهنا
ان تنظر الى الدم اذا اقبل وادبر وتغير وقوله البحراني شبه قول النبي ص ان دم الحيض اسود يعرف وانما سماه ابي بحرانيا لكثرته ولونه
فهذه سنة النبي ص في التي اختلط عليها ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيرها الى ان قال ان
اختلطت الايام عليها وتقدمت وتاخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته الحديث قال في الوسائل
بعد ذكره ورواه الشيخ ره باسناده عن علي بن ابراهيم وقد عرفت معنى البحراني من كلامه وفي الصحاح البحر عمق الرحم ومنه قيل للدم
الخالص الحمرة باحر وبحراني انتهى وقال ابن الاثير في النهاية دم بحراني شديد الحمرة كانه قد نسب الى البحر وهو اسم قعر الرحم وزادوه في
النسب الفا ونونا للمبالغة يريد الدم الغليظ الواسع وقيل نسب الى البحر لكثرته وسعته انتهى ولكن هذا التفسير ليس صريحا ولا
ظاهرا في اعتبار السواد نعم يمكن تاويله اليه وفي السرائر بحراني بالباء المنقطة من تحتها نقطة واحدة المفتوحة وبالحاء غير المعجمة
المسكنة وبالراء غير المعجمة المفتوحة وبعدها الف والنون المكسورة وبعدها ياء مشددة ليست للنسب وهو الشديد الحمرة
والسواد كما يقال ابيض يقق واسود حالك وحانك واحمر بحراني وباحر هكذا اورده ابن الاعرابي في نوادره فاوردته كما اورده
تنبيها عليه انتهى وقال العلامة في التذكرة البحراني الاحمر شديد الحمرة والسواد انتهى وتفسيرهما موافق للروايات فقد علم من
مجموع هذه الاخبار اعتبار السواد وساير الاوصاف المذكورة في عبارة المصنف وكان من اعتبر الحمرة وحدها التفت الى ما في بعض
الاخبار المرسلة في الحبلى من قوله ع ان كان دما احمر كثيرا فلا تصل فيه وان كان اصفر فليس عليها الا الوضوء وقوله ع في خبر اخر
اذا بلغت المراة خمسين سنة لم تر حمرة واخذ في معنى البحراني بتفسير الصحاح والنهاية ومن جمع بينهما نظر الى الطائفتين فاكتفى بكل
من الوصفين واحسن ما قيل في هذا المقام ما افاده صاحب الجواهر ره بقوله الظاهر ان الغالب فيه ان يكون احمر شديد الحمرة محتدما بحيث

كتاب الطهارة

يميل الى السواد فضح وصفه بهما انتهى ولعله الى هذا اشار العلامة الطباطبائي ره في منظومته بقوله الحيض من دم النساء المعتاد احمر
ضرب الى اسوداو سبعهما الى ذلك في المراسم حيث قال دم غليظ يضرب الى السواد يخرج بحرقة وحرارة انتهى ومما في الرواية المحكية من
دعائم الاسلام في تفسير الاستحاضة انه دم مما يكون رقيقا تعلوه صفرة ودم الحيض الى السواد وله غلظة الحديث بقي هيهنا امران ينبغي التنبيه
عليهما الاول ان المصنف قيد بقوله في الاغلب وفاقا لجماعة وظاهر الاخبار خلافه لانها بظاهرها تعطي استدامة الصفات المذكورة فيها
للحيض وقد اشار في المدارك الى ما يمكن ان يكون جوابا عن هذا السؤال لانه قال انما قيد بالاغلب لان دم الحيض قد يكون بخلاف ذلك
لان الحمرة والصفرة في ايام الحيض حيض على ما سيجيء بيانه انتهى وذلك لان الظاهر انه يريد ان الجمع بين ما دل على كونهما في ايام الحيض
حيضا وبين هذه الاخبار يقتضي كون مدلولها ناظرا الى الغالب ثانيهما انه قال في آخر بعد ذكر الاخبار الثلثة الاول ما نصه ويستفاد
من هذه الروايات ان هذه الاوصاف خاصة مركبة للحيض فمتى وجدت حكم بكون الدم حيضا ومتى انتفت انتفى الا بدليل من خارج واثبات
هذا الاصل ينفع في مسائل متعددة من هذا الباب انتهى وعن صاحب الذخيرة وصاحب الحدائق موافقته في ذلك واورد عليه في الرياض بقوله
وليس في هذه الاخبار دلالة فيها في بيان الاوصاف دلالة على كونها خاصة مركبة للحيض متى وجدت حكم بكون الدم حيضا ومتى انتفت انتفى
الا بدليل من خارج كما زعم بل المستفاد من بعضها الرجوع اليها عند الاشتباه بينه وبين الاستحاضة خاصة مضافا الى ان الخاصة المركبة
شيء غير قابل للتخلف وتخلفها عنه غير عزيز هذا مع ما عرفت من ط انه كغيره من الموضوعات التي يرجع فيها الى غير الشرع فلو قطع فيه
بكون مسلوب الصفات حيضا ما كان لنفيه معنى والحكم لغيره كما هو الحال في المني ولما ذكرناه قيدها المصنف كالاكثر بالاغلب انتهى وحكى
عن شرح المفاتيح انه يستفيد الى ما عرفت من وجوه الايراد مع حكمه بان المستفاد من الاخبار الرجوع الى الصفات عند الاشتباه
بينه وبين الاستحاضة خاصة ويستشهد على ذلك بان الاصحاب لم يذكروا عند الاشتباه بينه وبين العذرة او القرحة مثلا اشيا من
ذلك واستشهد لما ذكر من التخلف في الايراد الثاني بما سيأتي من ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وقال في الجواهر بعد
ذكر ما عرفت من الايراد ما نصه وهو متجه لكنه لا ريب في كون المستفاد منها تميزه عن الاستحاضة بذلك وان كانت اغلبية وهو
مناف لما استعرفه من الاصحاب من ان كل ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض وتظهر الثمرة بينهما في عدة مقامات منها ما لو رأت
المبتدأة دما ليس في صفات الحيض فانه بناء على الاعتداد بها لا يحكم بحيضيته ابتداء بخلافه على الثانية وكذلك لو رأت ذات العادة
الوقتية دما كذلك قبل العادة ولعل الاقوى في النظر البناء عليها بمعنى على الثانية التي هي قاعدة الامكان بالنسبة الى هذه المقامات
وما اشبهها وقد يكون ذلك مراد من وان قصرت عبارته عنه واما دعوى اختصاص التميز بهذه الصفات في صورة استمرار الدم
خاصة فهو في غاية البعد مناف للظاهر المتبادر منها وما في اسوله بعضها لا يصلح للحكم على ما في اجوبتها كما هو مقرر في محله انتهى
فهم منه بعض المحققين امرين احدهما الايراد على صاحب ك ومن تبعه بان الصفات اغلبية وهو في تنافي جعلها قاعدة مطردة وثانيهما
الاستشكال فيما ذكروه من جهة انه ينافي قاعدة الامكان فتصدى لدفع الاول بان كونها اغلبية يسقطها عن كونها ادلة قطعية
ولا يسقطها عن كونها امارات ولا مانع من كون العمل بالامارة قاعدة مطردة بحكم الشارع كما في البينة وخبر الواحد فنقول فيما
نحن فيه ايضا جعل الشارع العمل بالامارات التي هي الصفات قاعدة مطردة ولكنه قرر الثاني اعني الاشكال ثم انه قد علم في طي ما
ذكرناه مسلكان في الصفات المذكورة في الاخبار المتقدمة احدهما انها خاصة مركبة يثبت الحيض بثبوتها وينتفي بانتفائها في جميع الموارد
حتى في مثل المبتدأة وذات العادة اذا سبقها الدم الا في المورد الذي لا يخرجه الدليل وهو مسلك صاحبي ك وتابعيه وثانيهما انها مقررة
لرفع اشتباه الاستحاضة بالحيض سواء كان في صورة استمرار الدم واختلاط احدهما بالآخر ام في غيرها وهو مسلك صاحب الجواهر وهنا
مسلك ثالث هو مذهب الاكثر وهو الذي اختاره بعض المحققين فقال لكن الاقوى ما عليه المشهور من اختصاص الرجوع الى تلك الصفات بصورة
امتزاج الحيض بالاستحاضة وعدم ثبوت العادة وذلك لان استفادة هذا المطلب اعني لزوم الحكم بانتفاء الحيضية مع فقد الصفات اما من
مفهوم قوله ع في صحيحة حفص فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة واما من تعرض الصفات المتقابلة في بيان الميزان والمعيار
علما من التصريح في الاخبار بان دم الاستحاضة كذا واما من المستفيضة الدالة على ان الصفرة في غير ايام الحيض ليس من الحيض وفي الكل نظر
اما في الاول فلان الضمير في قوله ع فلتدع راجع الى المرأة المفروضة في السؤال وهي التي يستمر بها الدم والظاهر منها المستحاضة التي
اختلط عليها حيضها فمفهوم الشرط مختص بمثل هذه المرأة والرجوع الى الصفات في حقها مما لا كلام فيه ولا يتوهم ان اختصاص المورد بمن استمر

لها لا ينافي وجوب رجوعها الى الصفات حينئذ في غير صورة الاستمرار لاندفاعه بمنع ما يوجب عموم الحكم بعد رجوع الضمير الى المرأة المتلبسة باستمرار
الدم عليها واما الثاني فلمنع دلالة سياق ذكر صفات الحيض الا على لزوم الحكم بالحيضية عند الاشتباه بالاستحاضة اينما وجدت لا نفيها
حيث انتفت كما هو محل الكلام مضافا الى ان تخلف هذه الصفات وجودا وعدما في كثير من الموارد يمنع عن ارادة سوقها مساق اعطاء
القاعدة والميزان كما لا يخفى واما في الثالث فلان الظاهر من الاستحاضة في تلك الاخبار على ما يساعد عليه تتبع الاخبار اولا
وجوانا بل بتصريح اهل اللغة هو الدم المتصل بدم الحيض بل الكثيرة من اقسامها كما في شرح المفاتيح وعن الصحاح استحيضت المرأة اي
استمر بها الدم بعد ايامها وعن المغرب استحيضت المرأة استمر بها بل لو انكر استعمال هذا اللفظ في العرف وفي الاخبار في المعنى الاعم
من ذلك بحيث يشمل مثل الدم المرئي في يوم واحد او اثنين او الخارج من غير البالغ او من اليائسة لم يبعد مجازفا نعم قد استعمل في كلام الفقهاء
في كل من المعنى الاعم والاخص كما صرح به في الروض تبعا للعلامة في النهاية بل تمام فسرها بعض الاصحاب بخصوص المعنى الاخص قال
في الوسيلة الاستحاضة دم اصفر بارد تراه المرأة بعد ايام الحيض واكثر ايام النفاس انتهى وح فما ذكر فيه صفات دم الاستحاضة
انما اريد به اعطاء القاعدة والميزان لتمييز دم الاستحاضة المختلط بدم الحيض اختلاط اشتباه في فاقد العادة ولا كلام فيه كما سيجيء
واما الرابع فستعرف الجواب عنه في قاعدة الامكان وفي مسئلة الاستظهار انتهى وانت خبير بما فيه اما اولا فلان مراده وان
كان هو ان مجرد ذكر اوصاف الحيض مع قطع النظر عن اوصاف الاستحاضة في مساق المعيار والميزان لا يدل على انتفائه عند انتفائها
لكن يرد عليه ان تسليم كونها معيارا اينافي منع الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء اذ ليس معنى المعيار والميزان الا ذلك فلو اريد منع
الانتفاء عند الانتفاء كان اللازم منع كونها معيارا او ميزانا واما ثانيا فلانا وان كنا نسلم استعمال الاستحاضة بمعنى استمرار
الدم بعد ايام حيضها في الجملة ولكنا نمنع من انحصار الاستعمال في ذلك فقد قال في القاموس المستحاضة من يسيل دمها لا من الحيض
بل من عرق العاذل انتهى وفي مجمع البحرين حاضت المرأة تحيض حيضا ومحيضا وتحيضت اذا سال دمها في اوقات معلومة فاذا سال
الدم من غير عرق الحيض فهي مستحاضة انتهى وقد عرفت ان دم الحيض انما يجيء من قعر الرحم فالعرق الذي يجري هو منه لا بد وان يكون
في قعر الرحم وعرق العاذل غيره فالاستحاضة تستعمل في رؤية الصفرة التي هي غير دم الحيض وان كان رؤيتها له ابتداءً من دون
استمرار الدم ومن هنا قال في ط الاستحاضة هي الدم الاصفر البارد الذي لا تحس المرأة بخروجه منها في غالب الاحوال او ما
زاد على اكثر الحيض او النفاس وهي عشرة ايام انتهى وقال ابن ادريس رحمه الله في السرائر المستحاضة هي التي ترى الدم بعد اكثر ايام الحيض وبعد
اكثر ايام النفاس وبعد استبانة حملها على ما حققناه واسلفنا القول فيه وبعد خمسين سنة وتغير عادتها وبعد تجاوز عادتها والعشرة
الايام واستمراره على ما قدمناه فيكون ما عدا العادة استحاضة وان كان بعضها في العشرة الايام هذا مع استمراره وتجاوزه العادة
والعشرة الايام ففي جميع هذه الاحوال هي مستحاضة وكذا اذا رات الدم اقل من ثلثة ايام فهي ايضا مستحاضة انتهى وليت شعري انه ان
لخص الاستعمال بمستمرة الدم فالعبارة التي عبر بها عن رؤية الدم الاصفر الذي هو غير الحيض والنفاس اية لفظة وما هي مع كونه موضوعا
من موضوعات الاحكام الشرعية وانه من اي دليل استفاد الفقهاء حكم ذلك الدم مضافا الى ما سيحكيه هو رحمه عن دعائم الاسلام في باب
الاستحاضة من تفسيرها بان دمها يكون رقيقا تعلوه صفرة ودم الحيض الى السواد وله غلظة ودم الحيض حار يخرج بحرارة شديدة ودم
الاستحاضة بارد يسيل وهي لا تعلم وعن الرضوي ان دم الحيض كدر غليظ منتن ودم الاستحاضة دم رقيق وضعفهما منجبر بالشهرة
كما صرح به هو رحمه هناك بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان قوله ع في صحيحة اسحق بن جرير ان كان ايام حيضها دون عشرة ايام استظهرت بيوم
واحد ثم هي مستحاضة جوابا عن سؤالها بقولها ما تقول في المرأة تحيض فيجوز ايام حيضها لا يصح ان يراد به انها مستمرة الدم لعلمها
بكونها مستمرة الدم وسؤالها عنها ولا ان يراد به انها بحكم مستمرة الدم لعدم علمها بحكمها اصلا ولهذا سالت عنها فيتعين ان يكون المراد
انها ذات الدم المعروف بدم الاستحاضة المعروف حكمها اعني ما قرره الفقهاء له تابا بمعرفة عن الحيض وح نقول ان دم الاستحاضة في جميع
الاخبار المتقدمة قد اريد به ما هو المعنى المعروف المقابل للحيض وقد ذكر الاوصاف فيها للحيض ولدم الاستحاضة في مقابله فذكر اوصاف
الحيض وحدها وان لم يصلح ان يكون معيارا يفيد انتفاء الحيض عند انتفائها الا ان ذكر اوصاف الحيض وذكر اوصاف الاستحاضة في مقابلها
يكون معيارا لثبوت كل موضوع عند ثبوت صفته ولانتفائه غيره غاية ما هناك انه وقع تفريع حكم بعض ما هو من اوصاف دم الاستحاضة
بقول مطلق اعني الدم الذي استمر بالمرأة على ذلك المعيار والميزان الكلي وتفريع بعض الاوصاف على الكلي لا يقتضي تخصيصه بذلك الصنف

كتاب الطهارة

في بيان علامات دم العذرة وتشخيصها عن الحيض

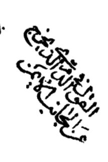
فائدة قوله وقد يشتبه بدم العذرة فيعتبر بالقطنة فان خرجت القطنة مطوقة فهو العذرة العذرة بضم العين المهملة وسكون الذال
المعجمة البكارة بفتح الباء اعلم انه قد اختلف كلماتهم في هذه المسئلة فمنهم من اعتبر العلامة في الطرفين فجعل التطوق علامة للعذرة
والانغماس علامة للحيض كالشيخ في ط حيث قال ومتى اشتبه دم الحيض بدم العذرة ادخلت قطنة فان خرجت منغمسة بالدم فذلك
دم حيض وان خرجت مطوقة فذلك دم عذرة انتهى وابن ادريس في السرائر فانه قال فان اشتبه دم الحيض بدم العذرة في زمان الحيض
فلتدخل المراة قطنة فان خرجت منغمسة بالدم فذلك دم حيض وان خرجت مطوقة فذلك دم عذرة انتهى ومثلهما ابن حمزة في
الوسيلة والعلامة في التذكرة وحكى هذا القول عن غيرهم ايضا ومنهم من لم يعتبر بذلك في شيء من الطرفين وهو المحقق الاردبيلي فانه
فانه قال في ذيل قول العلامة وهو في الاغلب سوداء ما صورته كونه كذلك مستفاد من الوجدان والنص واما كونه من اليمنى واليسرى
عند الاشتباه بغيره ويتميز بذلك امتيازه من العذرة بالتطوق وعدمه فغير واضح وان ورد به النص مع اختلافه كما حكى لكن ليس بحيث
يعمل عليه ولا ينظر الى غيره فالمرجع حصول الظن بالصفات المذكورة لا مجرد التطوق والا فالمرجع هو الاصل والاحتياط واضح ويحمل الرواية على
ذلك انتهى ومنهم من جعل التطوق علامة للعذرة ولم يجعل الانغماس بمجرده علامة للحيض كالمصنف في المعتبر حيث قال ولو جاء بصفة
دم الحيض واشتبه بدم العذرة حكم انه للعذرة ان خرجت القطنة مطوقة بالدم روى ذلك زياد بن سوقة ثم ساق الرواية ثم قال ولا ريب انها
اذا خرجت مطوقة كان من العذرة واذا خرجت مستنقعة فهو محتمل فاذن يقضي انه من العذرة مع التطوق قطعا فلهذا اقتصر في الكتاب على
الطرف المتيقن انتهى وهو ظاهر كالصريحة هنا وفي النافع من حيث انه اقتصر على بيان الحكم بكونه للعذرة بالتطوق وتبع على هذا المنوال
في القواعد ونقل عن الشهيد في البيان وابن فهد في الموجز احتج ارباب القول الاول بصحيحة زياد بن سوقة قال سئل ابو جعفر عن رجل
افتض امرأته او امته فرات دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنة مطوقة بالدم فانه
من العذرة تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي وان خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلوة ايام الحيض قال في الوسائل
بعد ذكرها المراد بالغسل هنا غسل الجنابة وهو ظاهر فان دم العذرة لا يوجب غسلا وصحيحة خلف بن حماد قال دخلت على ابي الحسن
موسى بن جعفر بمنى فقلت له ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصرا لم تطمث فلما افتضها سال الدم فمكث سائلا لا ينقطع نحوا من
عشرة ايام وان القوابل اختلفن في ذلك فقال بعضهن دم الحيض وقال بعضهن دم العذرة فما ينبغي لها ان تصنع قال فلتتق الله
فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها وان كان من العذرة فلتتق الله ولتتوضا ولتصل
ويأتيها بعلها ان احب ذلك فقلت له وكيف لهم ان يعلموا ما هو حتى يفعلوا ما ينبغي قال فالتفت يمينا وشمالا في الفسطاط مخافة ان يسمع
كلامه احد قال ثم نهد الي فقال يا خلف سر الله فلا تذيعوه ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من الضلال
قال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال تستدخل القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا فان كان الدم مطوقا في القطنة فهو
من العذرة وان كان مستنقعا في القطنة فهو من الحيض قال خلف فاستخفني الفرح فبكيت فلما سكن بكائي قال ما ابكاك قلت جعلت فداك
من كان يحسن هذا غيرك قال فرفع يده الى السماء وقال اني والله ما اخبرك الا عن رسول الله عن جبرئيل عن الله عز وجل وهذه الرواية
رويت باسانيد متعددة مع اختلاف في المتن وقوله والمعصر بالعين والصاد المهملتين على وزن مكرم المراة التي اشرفت على الحيض
وقوله ولم تطمث معناه لم تحض وقد ذكر الروايتين في مشارق الشموس وكتب في الحاشية ما نصه مطوقا بصيغة اسم الفاعل كما يدل
عليه ما في الحديث السابق من قوله فان خرجت القطنة مطوقة بصيغة المفعول انتهى ويجوز ان يكون بصيغة اسم المفعول اي مصورا
بصورة الطوق وقوله وعقد بيده اليسرى تسعين قد فسره في مشارق الشموس بقوله لعل المراد به انه وضع ظفر مسبحته اليسرى على
المفصل الاسفل من ابهامها وعلة انما اثر العقد باليسرى مع ان العقد باليمنى اخف واسهل تنبيها على انه ينبغي لتلك المراة ادخال القطنة بيدها
اليسرى صونا لليمنى من مزاولة امثال هذه الامور كما كره الاستنجاء بها وفيه ايضا دلالة على ان ادخالها يكون بالابهام صونا للمسبحة عن
ذلك بل هنا شيء لا بد من التنبيه عليه وهو ان هذا العقد الذي ذكره الراوي انما هو عقد تسعمائة لا عقد تسعين فان اهل الحساب
وضعوا عقود اصابع اليد اليمنى للآحاد والعشرات واصابع اليسرى للمئات والالوف وجعلوا عقود المئات فيها على صورة عقود
العشرات في اليمنى من غير فرق كما تضمنته رسائلهم المشهورة فلعل الراوي وهم في التعبير او ان ما ذكره اصطلاح آخر في العقود
غير مشهور انتهى وقوله ثم تدعها مليا بفتح الميم وكسر اللام وتشديد الياء المثناة التحتانية اي وقتا طويلا احتج القول الثاني بما رواه

اليه القائل به اعني المحقق الاردبيلي ره من كون الاخبار ليست مما يتعين العمل بها وان اجاب المصنف ره المرجح والظاهر انه اراد توهين الاخبار
باعتبار السند والا فدلالتهما مما لا غبار عليه هي القول الثالث ما اشار اليه المصنف ره في ذيل كلامه من انه مع تحقق الاستنقاع وانتفاء التطوق
يبقى الحيض محتملا فلا يتعين الحكم به واعترض الشهيد ره في الذكرى بقوله قلنا ثبوت الحيض فيه انما هو بالشرائط المعلومة ومفهوم الخبرين انه
ملتبس بالعذرة لا غير انتهى ومحصله ان المفروض دوران الامر في الدم المذكور بين الحيض والعذرة فلا وجه لعدم الحكم بالحيضية بعد نفي
العذرة بالانغماس واعترض عليه في ك بعد نقل كلامه بقوله وفي هذا الكلام نظر من وجهين احدهما ان المسئلة في كلامه ره في المعتبر مفروضة
فيما اذا جاء الدم بصفة الحيض ومعه لا وجه للتوقف في كونه مع الاستنقاع حيضا لاعتبار سند الخبرين وصراحتهما في الدلالة على الحكمين ومطابقتهما
للروايات الدالة على اعتبار الاوصاف وثانيهما انه ره صرح بعد ذلك بان ما تراه من الثلثة الى العشرة يحكم بكونه حيضا وانه لا عبرة بلونه ما
لم يعلم انه لقرح او لعذرة ونقل عليه الاجماع وهو مناف لما ذكره هنا من التوقف في هذه المسئلة اذ المفروض فيها انتفاء العلم بكونه للعذرة
بل انتفاء الظن بذلك باعتبار استنقاعه كما هو واضح انتهى وتصدى بعض المحققين ره لتوجيه كلام المصنف ره بما لا ينافي فتوى الجماعة
قال ثم انه لا اشكال في الحكم بالعذرة بمجرد التطوق ولا في الحكم بالحيض مع الانغماس الا اعلم انتفاء الثالث كما هو ظاهر الروايتين او كان
الدم مما يحكم عليه شرعا بالحيضية على تقدير القطع بانتفاء العذرة لان نفي العذرة لانتفاء التطوق ملزوم لثبوت الحيض لفرض منع
الخلو بينهما اما قطعا او اما شرعا اما لو لم يقطع بانتفاء الثالث وكان مما لا يحكم بحيضيته لو قطع بانتفاء العذرة فالتحقيق انه لا حكم عليه
بالحيضية بمجرد الانغماس والمحصل من ذلك انه انما يحكم بنفي الحيض بمجرد التطوق واما ثبوته بمجرد الانغماس فلا بل يرجع المرأة الى علمها
او الى القواعد المقررة في الحكم بالحيضية على الدماء على اختلاف الواقع بين الاصحاب فاذا رأت المبتدأة هذا الدم المشتبه وخرجت القطنة
مستنقعة كان تحيضها قبل مضي الثلثة مبنيا على مسئلة تحيض المبتدأة بمجرد رؤية الدم فاذا قلنا فيها بالتحيض مط او مع فقد صفة الحيض
فلا يحكم على هذا الدم المشتبه بالحيضية بمجرد الاستنقاع وهكذا ثم قال ره الى ما ذكرنا نظر المحقق ره في المعتبر ثم ساق عبارة المصنف ره السابقة
ثم قال ره وغرضه ان مع الاستنقاع فهو قابل للحيضية فيحكم عليه بها مع مساعدة دليل خارجي عليها لا بمجرد الاستنقاع فانه لا يؤثر الا في احداث
احتمال الحيضية في مقابل التطوق الى ان قال بل هذا مراد كل من ذكر الحكم بالحيضية مع الاستنقاع ايض كما هو المحكي عن الاكثر لان الظاهر
من قولهم لو اشتبه الحيض بالعذرة انهم فرضوا الكلام فيما لو تردد الامر بين العذرة والحيض اما بعلم المرأة او من شهادة القوابل كما في الصحيحة
الاولى يعني صحيحة خلف بن حماد واما الفرض كون الدم مما يحكم عليه شرعا بالحيضية مع ارتفاع احتمال العذرة فان التأمل في الحكم بالحيضية
مع الاستنقاع ح غير معقول من العاقل لان المفروض كون الدم مع قطع النظر عن احتمال كونه للعذرة مما يحكم شرعا بكونه حيضا والمفروض
انتفاء احتمال العذرة بالاستنقاع فلا وجه للتأمل في كونه حيضا ولاجل ما ذكرنا قيد الحلي ره في السرائر هذا الدم بما اذا كان في ايام الحيض
ثم حكى عنه العبارة التي حكيناها عن السرائر في صدر المسئلة ثم قال ره وبالجملة فحال الانغماس والتطوق هنا في المراعاة كحال الجانب في مسئلة القرحة
الآتية حيث انه يحكم بعدم الحيضية مع الخروج عن الايمن على احد القولين ومع الخروج عن الايسر فهو قابل للحيضية يرجع فيه الى قواعد الحيض
ثم فرع على ذلك ظهور عدم اتجاه ما اعترض به جماعة من المتأخرين على المصنف في عدم جزمه بالحيضية مع الانغماس ثم حكى الاعتراضات الثلثة
على الترتيب حكيناه ثم قال وحينئذ فيندفع الاول ان ما عنونه في المعتبر غير مفروض فيما اذا دار الامر بين الحيض والعذرة ليلزم من انتفاء الثاني
ثبوت الاول وان كان ظاهر الروايات دوران الامر بينهما حيث فرض فيها استمرار الدم الى ايام حيث ان الحكم بالحيضية ح عند العلم
بعدم العذرة لاجل الاستنقاع وعدم القرحة بحكم الفرض اجماعي ظاهرا على ما سيجيء مع ان ظاهر الصحيحة الثانية ربما كان وقوع الدم
في ايام حيضها الا ان اصل المسئلة غير مختصة بهذه الصورة فان منها ما اذا رأته قبل مضي الثلثة كيف ولزوم الحكم بالحيضية من نفي
العذرة عند العلم بنفي الثالث بديهي لا يخفى على احد فضلا عن مثل المحقق ره ويندفع الثاني بان مجرد اتصاف الدم بالاوصاف لا يثبت حيضيته
ولذا اختار المحقق وجماعة عدم تحيض المبتدأة برؤية الدم قبل مضي الثلثة ولو كان الدم بصفة الحيض واما الصحيحان فقد عرفت اختصاصهما
بصورة يحكم على الدم فيها بالحيضية من جهة الوجدان او من جهة الشرع فلا يدل على حكم غيرها ويندفع الثالث بان حكمه بحيضية ما تراه
المرأة من الثلثة الى العشرة ودعواه الاجماع عليه لا ينافي عدم الحكم بها في بعض صور المسئلة مثل ما اذا لم يمض ثلثة فان معقد الاجماع
المذكور كما سيجيء مختص بما بعد الثلثة الى العشرة كيف مع ان المحقق وجماعة حكموا في المبتدأة بعدم التحيض وبالجملة فالظاهر ان المحقق ره
لم يخالف الاصحاب في هذه المسئلة بل ولا واحد منهم وانما توهم من توهم مخالفته لهم من جهة ما رأى من ظاهر اطلاق سائر الاصحاب الحكم

بالحيضية مع الانغماس حكم المحقوقة بانه مع الانغماس محتمل للحيضية وقد عرفت مصب اطلاق الاصحاب حيث فرضوا المسئلة فيما لو اشتبه
الحيض بالعذرة وتناصره الدوران بينهما او مراد المحقق حيث فرض المسئلة فيما لو جاء الدم بصفة دم الحيض وهو لا يستلزم الدوران
وعلى هذا فلعلهم في تحقيق ما ذكره المحقق ... انه اذا لم يكن الدم بحيث يحكم عليه وجدانا او شرعا بالحيضية مع فرض انتفاء
العذرة فلا دليل لهم على الحكم عليه بها بمجرد الانغماس لما عرفت من اختصاص الاخبار بصورة كون الدم محكوما بالحيضية عند فرض انتفاء العذرة
ويمكن ان يقال ان مقتضى اطلاق الحكم بالحيضية في الروايات بمجرد الانغماس يشمل ما لم يعلم معه ذلك بخروج الدم من الرحم وقاعدة الا
مكان لا تجري في هذه الصورة كما سيجيء فينبغي ان يكون الحكم مستندا الى نفس الانغماس لا اصالة الحيضية وان المحقوقة لا ترى
اصالة التحيض في المبتدأة قبل مضي الثلثة مع ظهور رواية زياد بن سوقة فيه الا ان يدفع الاول بان الانغماس جعل معرفا لكون الدم
من الرحم لانه الغالب فيه فيحكم بالحيضية لقاعدة الامكان ويدفع الثاني بان رواية زياد بن سوقة ظاهرة في ازيد من يومين اذ
لا يقال ان الدم لا ينقطع يوما على طريق السالبة الكلية مع كونه في يومين وكذا لا ينقطع يومها بناء على بعض النسخ فانه مثل قولك
فلان لا ينام ليله وبالجملة فمورد الرواية لا ظهور له فيما ينافي مذهب المحقق في المبتدأة مع انه يكفي عدم دلالتها على مذهب المشهور
القائلين بالتحيض بمجرد الرؤية فيه انتهى واقول اما ما ذكره من تحقيق المقام وتصويره على صورتين احديهما صورة الدوران
والاخرى صورة قيام احتمال ثالث وان حكم الاولى هو البناء على الحيضية بانتفاء التطوق وثبوت الانغماس وان حكم الثانية هو
البناء على كون الدم للعذرة بمجرد التطوق واحتمال الحيضية عند انتفائه وثبوت الانغماس وتوقف الحكم بها على اجتماع شرائط الحيض
عند كل على حسب مذهبه فهو كلام جيد ليس عليه غبار واما ما ذكره من توجيه كلام المصنف وحمله على الصورة الثانية فهو مما
لا وجه له لان الموجه قد اعترف في مواضع من كلامه بان الروايات ناظرة الى صورة الدوران والمصنف تبعها فما ذكر عنوان المسئلة وحكمها
على حسب مذاقه قال روى ذلك زياد بن سوقة عن ابي جعفر ع وخلف بن حماد عن ابي الحسن الماضي ع قال قلت رجل تزوج جارية او اشترى
جارية فلما افترعها مكثت اياما فبعض قال من الحيضة وبعض قال من العذرة كيف لها ان تعلم من الحيض او من العذرة قال تستدخل قطنة ثم
تخرجها فان خرجت مطوقة فهو من العذرة وان خرجت مستنقعة بالدم فهو من الطمث انتهى فلو كان كلام المصنف ناظرا الى الصورة الثانية لم يكن
وجه لجعل ما ذكره مورد الرواية واما ما ذكره من قوله ويمكن ان اطلاق الحكم بالحيضية في الروايات بمجرد الانغماس يشمل ما لو لم يعلم معه بخروج
الدم من الرحم الخ ففيه انه بعد الاعتراف بكون موردها هو صورة الدوران لا يبقى مجال للاطلاق الشامل لما لم يعلم بخروج الدم من الرحم الا ان
يقال ان هذا مبني على الاغماض عن كونها ناظرة الى صورة الدوران واما ما ذكره بقوله ويدفع الثاني بان رواية زياد بن سوقة الخ ففيه انه مبني
على كون لفظة يوما او يومها قيدا في النفي ومن المعلوم ان هذا الكلام لو عرض على اهل التعارف لا يفهمون منه الا كونه قيدا في المنفي خصوصا
بناء على نسخة يومها فلا يكون من قبيل فلان لا ينام ليله ثم انه تعبدية لان الرواية على الحكم في المورد الخاص لا بد من العمل بها في موردها وان لم
نقل بتحيض المبتدأة بمجرد رؤية الدم فتحصل من جميع ما ذكرناه انه لابد من العمل بالروايات في موردها لصحتها وصراحتها والرجوع الى القاعدة
في غير صورة الدوران كما ذكره وذلك لموجبه تنبيهات الاول انه قال في ك ذكر الشارح قدس سره في الشرح ان طريق معرفة التطوق وعدمه ان
تضع قطنة بعد ان تستلقي على ظهرها وترفع رجليها ثم تصبر هنيئة ثم تخرج القطنة اخراجا رفيقا وقال في روض الجنان ان مستند هذا الحكم روايات
من اهل البيت لكن في بعضها الامر باستدخال القطنة من غير تقييد بالاستلقاء وفي بعضها ادخال الاصبع مع الاستلقاء وطريق الجمع
حمل المطلق على المقيد والتخيير بين الاصبع والكرسف الا ان الكرسف اظهر في الدلالة ثم قال وما ذكره رحمه الله لم اقف عليه في شيء من الاصول ولا
نقله ناقل في كتب الاستدلال والذي وقفت عليه في هذه المسئلة روايتا زياد بن سوقة وخلف بن حماد المتقدمتان وهما خاليتان عن
قيد الاستلقاء وادخال الاصبع فالاظهر الاكتفاء بما تضمنته الرواية الثانية من وضع القطنة والصبر هنيئة ثم اخراجها برفق انتهى وهو
في محله اذ ليس في الروايات على اختلاف متونها واسانيدها مما ذكره الشارح عين ولا اثر وهذا اوفق صاحب ك فيما اورده عليه عما
مما تلخص عنه وزاد في توقيع على ذلك ما نصه ولا يبعد عندي ان منشأ المشار اليه هو رواية المرتهن الاتية الآمرة فيها بالاستلقاء ووضع
الاصبع فربما جرى على خاطره وقت الكتابة ان مورد الرواية هو افتضاض البكر وزوال العذرة فعدها في جملة روايات المسئلة وجمع
بينهما بما ذكره من غير ان يراجعها وجريان الاقلام على الاستعجال بامثال هذا المقال غير عزيز في كلامهم انتهى وزاد في الجواهر ان
الشارح لعله لم يرد ذلك على سبيل الوجوب وهو غريب الثاني انه لا فرق في ظاهر النص والفتوى بين كون الاشتباه ناشئا عن احتمال الدم في اول

الامر

الامر للحيض والعذرة وبين كونه ناشئا عن احتمال طرو الحيض بعد تحقق دم العذرة مع العلم ببقاء العذرة او مع احتمال انقطاعها اما اذا تحقق الحيض بقاء واحتمل انقطاعه بعد طرو العذرة فالذي حكاه في الجواهر عن ظاهر بعض مشايخه هو الحكم باصالة الحيض واستصحابه والتزم الرجوع الى الاختبار المذكور ووافقه بعض المحققين حيث استظهر عدم دخول هذا الفرض تحت النص وقوى الرجوع فيه الى استصحاب الحيض من غير اختبار ومنع من ذلك صاحب الجواهر ره استنادا الى ان الظاهر من الادلة كون ما ذكر من التطوق والانغماس معيارا في تمييز الحيض عن العذرة فيجب الرجوع اليه عند الاشتباه مطلقا ومنه المفروض قلت ما اختاره هو الاقوى ويدل عليه مضافا الى اطلاق بعض الروايات ما في الكافي روايات خلف بن حماد من قوله فلك لا في الحلال الصحيحة جعلت فداك رجل تزوج جارية او اشترى جارية طمثت او لم تطمث او في اول ما طمثت فلما افترعها سال الدم الخ فان الظاهر من قوله او في اول ما طمثت انها في حال حيضها المبتدأ به وقد افترعها هذا كله في صورة تحقق الافتضاض والشك في حال الدم واما لو شك في تحقق اصل الافتضاض فالاقوى هو العمل بالاستصحاب واصالة الحيض وعدم وجوب الاختبار لان المعلوم من النص والفتوى بالاختبار المذكور انما هو صورة العلم بالافتضاض الثالث انه ذكر غير واحد من الاقوام ان ظاهر الاصحاب الاخبار وجوب الاختبار فلو اشتغلت بالعبادة بدونه كانت عبادتها فاسدة وان طابقت الواقع الا اذا فرض غفلتها عن وجوب الاختبار ولو تعذر الاختبار لكثرة الدم فان كان هناك سابق وكان هو الحيض جرى هناك استصحاب حكمه ولا مانع منه لتعذر حكم النص وكون اصالة الحيض لو حكمنا بها غير مخالفة له وان لم يكن هناك سابق او كان السابق هو العذرة ففي البناء الى اصالة الحيض او عدمه وجهان الرابع انه ذكر بعض المحققين ره انه لو اشتبهت الاستحاضة بدم العذرة بها ففي الحكم بالاستحاضة مطلقا لانها الاصل بعد امتناع الحيض او بشرط عدم التطوق لما يستفاد من الرواية من ان التطوق امارة العذرة مطلقا او عدمه مطلقا لخروج المورد عن الرواية ومنع اصالة الاستحاضة وجوه احسنها اوسطها قوله وكل ما تراه الصبية قبل بلوغها تسعا فليس بحيض المراد ببلوغ التسع اكمالها كما صرح جماعة بل عن بعضهم الاجماع عليه وعدم الخلاف فيه من اصحابنا الامامية ويدل عليه روايات منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع ثلث يتزوجن على كل حال وعد منها التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال قلت وما حدها قال اذا اتى لها اقل من تسع سنين وفي رواية اخرى له عنه ع قال اذا اكمل لها تسع سنين امكن حيضها ومفهومها انتفاء امكان حيضها عند انتفاء اكمال تسع سنين والظاهر ان المراد بالتسع وما قبلها ما هو كذلك على وجه التحقيق دون التقريب كما صرح بعضهم لاصالة الحقيقة واصالة عدم المسامحة العرفية واحتمل العلامة ره في نهاية الاحكام الاكتفاء بالتقريب فانه قال فيها والاقرب انه تحقيق لا تقريب مع احتماله فان قلنا به فلو كان بين رؤية الدم واستكمال التسع ما لا يسع لحيض وطهر يكون ذلك الدم حيضا والا فلا انتهى واعلم ان المراد بالسنة ما يحصل به الدور الى ذلك الوقت من اليوم الذي ولدت فيه من الشهر المعين كما لو ولدت مثلا عند الظهر من اليوم الخامس من رجب فاذا دار الدور الى خصوص ذلك الوقت من ذلك اليوم تمت سنة كاملة وهكذا ولا يقدح فيه التطبيق كما لا يقدح نقيصة شيء من الاشهر عن ثلثين يوما والحكم في ذلك العرف فتكون كلها هلالية واما احتمال جعل هذا المنكسر شهرا عدديا دون باقي الاثني عشر او احتمال جعل السنة كلها عددية بسبب ذلك فهما ضعيفان وكذلك احتمال عدم جريان التلفيق في اليوم فلا يحتسب او يحتسب بيوم كامل ولا يفرق بين القليل والكثير في الاحتساب والتلفيق فالحق ما ذكرناه اولا بدلالة العرف تنبيه ذكر في كشف اللثام ما نصه وهنا سؤال مشهور وهو ان المصنف وغيره ذكروا ان الحيض للمراة دليل على بلوغها فكيف يجتمع ذلك مع حكمهم هنا بان ما تراه قبل التسع فليس بحيض وبالله الذي نعلم به البلوغ والجواب بحمل ما هنا على من علم سنها فانه لا يحكم بكون الدم السابق على اكمال التسع حيضا وحمل ما سيأتي على من جهل سنها مع خروج الدم الجامع لاوصاف الحيض فانه يحكم بكونه حيضا ويعلم به البلوغ كما ذكره الاصحاب ونقلوا فيه الاجماع انتهى واعترض بعض المحققين على الجواب بعد حكايته عن بعض من عاصره بان ظاهر الاشكال على الوجه الذي قرره انما يرد على ظاهر كلامهم حيث جعلوا الحيض دليلا مستقلا على البلوغ في مقابل السن نظير خروج المني بالنسبة الى الخمسة عشر المذكور وحاصل ما ذكره من الجمع جعل الحيض كاشفا عن تحقق التسع فالعلامة هي كمال التسع لا غير الا انه قد يعلم بالتاريخ وقد يستكشف عنه بالحيض فلم يندفع الاشكال عن ظاهر كلامهم الا بتأويله فتامل مع ان مقتضى اشتراط الحيض باكمال التسع هو عدم الحكم بالمشروط الا بعد تحقق الشرط فمع الشك فيه فضلا عن نفيه بحكم الاصل لا بد من الرجوع الى اصالة عدم المشروط ولو منع من كون البلوغ شرطا بدعوى كون الصغر مانعا فاللازم عند الشك ايضا الرجوع الى اصالة استمرار المانع وعدم تحقق الحيض ودعوى ان عموم الحكم بالحيض على الدم مطلقا او بشرط اتصافه بصفة دم الحيض يرجع اليه في المقام لسلامته عن مزاحمة ما دل على ان الحيض لا يحصل قبل التسع نظرا الى انه يستكشف تحقق التسع من جهة الحكم بالحيضية عن الدم المرئي لاجل العموم المذكور مدفوعة



كتاب الطهارة

بانه لو سلم العموم المذكور فانما هو في المرأة والفرض الشك في كون ذات الدم المفروضة امرأة نعم يمكن التمسك في الدم الجامع للاوصاف الخارج من
ثلثة في بلوغها الشرع بالاخبار الكثيرة الدالة على ذكر اوصاف الحيض فانها وان لم تدل على الاستقلال عند الاشتباه كما مر وسيأتي الا انها
ظاهرة في الرجوع عند الرجوع ولا يعارضها ما دل على عدم تحيض الصغيرة لما عرفت من انا نستكشف من حيضية هذا الدم بهذه الاخبار
عدم صغرها الا ان يقال ان منفا اخبار الاوصاف هو الرجوع اليها عند الاشتباه بالاستحاضة بمعنى استمرار الدم لا مطلقا الاقوى الاقتصار في
علامة البلوغ على ما علم حيضيته عادة بالاوصاف او القرائن او يقال ان العلامة للبلوغ عندهم الدم الجامع لجميع شرائط الحيض عدا
البلوغ كما يقال في ذلك في كون الحيض علامة لعدم الحمل واستبراء الرحم عنه عند من يجعل الحمل من موانع الحيض قال في المحكي التذكرة الحيض
في وقت الامكان دليل البلوغ لا نعلم فيه خلافا انتهى قوله وكذا قيل فيما يخرج من الجانب الايمن يعني انه قيل فيما يخرج من الجانب
الايمن بعدم كونه حيضا نظرا الى ان من شان دم الحيض هو الخروج من الايسر اعلم ان الكلام في اختصاص الحيض بجانب من الايمن والايسر
يقع تارة بالنسبة الى ذات القرحة واخرى بالنسبة الى غيرها اما الاول فتوضيحه انه قد اختلف فيه كلامهم فمنهم من ذهب الى اختصاص
حيضها بالجانب الايسر وهو للاكثر بل وصف مقالتهم بالشهرة في كلام جملة من الاواخر ومنهم من ذهب الى اختصاصه بالجانب الايمن و
هو ابن الجنيد وحكي موافقته في ذلك عن الكليني ره وابن طاوس ره والشهيد ره في س والذكرى وعن كاشف الغطاء ومنهم من توقف
بل لم يعتبر الجانب بالمرة كما في المستند عن المعتبر وظاهر المنتهى والمحقق الاردبيلي ره وك والفاضل النراقي والد صاحب المستند ره وجمع من
متأخري المتأخرين بل حكي عن والده نسبته الى اكثر المتأخرين ومنشأ الخلاف اضطراب متن الحديث والاختلاف في نقله فعن الكافي
عن محمد بن يحيى رفعه عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من دم الحيض او من دم القرحة
فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج
من الجانب الايسر فهو من القرحة وعن الشيخ ره في التهذيب انه نقل الرواية بعينها وساق الحديث الى ان قال فان خرج من الجانب
الايسر فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايمن فهو من القرحة فمن ذلك وقع الخلاف بينهم فمنهم من رجح نقل الشيخ ره بانه اثبت لموافقتها لما
ذكره المفيد والصدوق في المقنعة والفقيه الذي ضمن بصحة ما فيه وكونه مستخرجا من الكتب المشهورة ولما ذكره والده في رسالته التي كانت
مرجع جميع من تأخر عنه عند اعواز النص كما صرح غير واحد وما ذكره الشيخ ره في النهاية مع ان عمله فيها على ما صح عنده من الرواية على ما قيل
وللمحكي عن الفقه الرضوي وفيه كما عبر بعبارته في الفقيه واسنده الى رسالة والده فان اشتبه دم الحيض بدم القرحة فربما كان في جوفها قرحة فلتستلق
الى اخر ما حكي عن التهذيب مضافا الى الشهرة العظيمة بين القدماء والمتأخرين سيما بعد ملاحظة رجوع الشهيد ره في البيان عما في الدروس والى الشهرة
بين النساء فانه المعروف عندهن كما حكي عن صريح شرح المفاتيح وكونه موافقا لما روي من ان الحائض اذا ارادت ان تستبرئ نفسها الصقت بطنها
الى جدار ورفعت رجلها اليسرى فانه يدل على ان الحيض في الايسر كما نبه عليه في جامع المقاصد لعله لما ذكر كلا او بعضا قال في المعتبر ان ما في
الكافي لعله وهم من الناسخ ومنهم من رجح نقل الكليني ره بما هو معروف من ضبطه وتقدمه في الحديث وعارض ما حكيناه عن المعتبر عن ابن
طاوس من ان الحكم بكون الايسر علامة للحيض انما هو موجود في بعض نسخ التهذيب الجديدة والقطع بانه تدليس بل عن الذكرى ان كثيرا
من النسخ الجديدة للتهذيب موافق لما في الكافي فيمكن ح ان يقال ان رواية الكافي حجة سالمة من الاضطراب والمعارض بل الاضطراب والتعارض
انما هو في نسخ يب بعضها مع بعض واما رواية رفع الرجل اليسرى في الاستبراء فمعارضة برواية اخرى دالة على رفع الرجل اليمنى عند الاستبراء
وان كانت الاولى اصح مع ان في دلالتها على المطلوب تأملا بل منع النظر واما حكاية الشهرة بين النساء فهي معارضة بما حكاه في المستند عن والده
من ان كل امرأة رايناها وسألناها اعترفت بعدم ادراك الجانب للخروج مضافا الى ما قيل من ان القرحة غالبا في طرف الامعاء والقلب واما
دعوى الشهرة العظيمة بين القدماء والمتأخرين فقد اجيب عنها بان الشهرة بين ارباب الحديث غير ثابتة وبين اهل الفتوى ناشئة من
الترجيحات الاجتهادية مع ان تعيين متن الرواية بالشهرة في الحقيقة قول بحجية الشهرة فقط اذ ليس المقام مقام الانجبار والامر وقبل تعارض
الاخبار ومن هنا يعلم ان تعيين متن الرواية بموافقته للفقه الرضوي ايضا لا وجه له لان المتن امر توقيفي لا يثبت الا بالنقل خصوصا
مع كون الفقه الرضوي ادنى مرتبة من الاخبار الضعيفة المسندة من جهة عدم ثبوت سنده ومن جهة اشتماله على امارات توهن صدوره
عن الامام ع كما قرر في محله وكذا الحال في موافقته للفتاوى فانها لا تعين المتن خصوصا فتاوى الشيخ ره فقد قيل انها مضطربة واذ عرفت
ذلك علمت ان المسألة محل اشكال وذلك لان ما ذكره هؤلاء من كون رواية الكافي حجة سالمة عن المعارض ووقوع التعارض بين نسخ يب بعضها

مع بعض معارض بما حكاه في الجواهر عن بعض المحققين انه قال اتفقت نسخ التهذيب على المشهور وان كانت هذه الدعوى في غاية الغرابة اذ لا سبيل
للوقوف على اتفاق النسخ وكيف كان فطريق الحكم في المسئلة غير واضح وقد اجاد المصنف في المعتبر حيث قال بعد ذكر الروايتين على الوجهين
ونقل القولين فاذن لا اقوال مضطربة ولا محصل لها وقول ابن الجنيد تشبثا بما تضمنته رواية الكليني ره والرواية مقطوعة مضطربة
فلا اعمل عليها انتهى ووافقه صاحب المدارك فانه قال فالاجود اطراح هذه الرواية كما ذكره المصنف في المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها
للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها في كل من الجانبين والاولى الرجوع الى حكم الاصل واعتبار الاوصاف انتهى وحكي عن صاحب الذخيرة متابعته
في ذلك واما ما ذكره بعض المحققين ره بعد ذلك من ان العمل على المشهور لافادة الشهرة الظن بصحة رواية التهذيب بل لو قيل بحجية الشهرة
هنا بناء على [illegible] اضطراب [illegible] رواية ظنية لم يكن بعيدا كما ثبت في الاصول انتهى فتوجه المنع عليه غير منجلي وكذا ما ذكره بعد نقل كلام
المعتبر من [illegible] تضعيفها بالارسال فلا ينبغي التامل في انجباره بشهرة اصل الرواية بين اهل الرواية والفتوى فلا اشكال فيها من حيث
السند واما اضطرابها من حيث المتن فلا يوجب طرحها لان المفروض بعد اعتبار السند هو الحكم بصدور احدى العبارتين عن الامام فهي
مخصصة لادلة الصفات وغيرها بما عدا صورة اشتباه الحيض بالقرحة فاللازم بعد اشتباه المرجح الخبري لا الطرح والرجوع الى العمومات الا انك
قد عرفت ان رواية التهذيب لا يخلو من رجحان انتهى وذلك لان قوله ره لاشتهارها بين اصحابنا انما هو من قبيل المطلقات دون العمومات
ومثل ما نحن فيه مما وقع فيه الاضطراب على وجه يدل لنا مل فيه الا الحجة خارج عما ينصرف عليه الاطلاق قطعا ومن جميع ما ذكرناه ظهر
سقوط ما في الرياض من قوله وقصور الخبرين يعني خبري الفقه الرضوي مع قوة الثاني وحجيته في نفسه منجبر بالشهرة فلا وجه لعدم اعتبار الجانب
بالمرة كما عن المعتبر وظاهر المتن والشرايع والاضطراب في متن الخبر مدفوع بما مضى من الترجيح ومخالفة الاعتبار يعني امكان وجود القرحة في
الجانبين غير مسموعة في مقابلة النص لا سيما مع شهادة المتدينة من النسوة بذلك على ما حكاه بعض المشايخ انتهى مضافا الى عدم ثبوت سند
للفقه الرضوي عندنا بل وجود ما هنا لك كما قرر في محله فهو عندنا بالنسبة في مرتبة الاخبار الضعيفة المسندة بل ربما امكن ان يقال ان اخبار الضعيفة
اذا وافقها الشهرة انجبرت غالبا من جهة العلم والظن باشتهارها بين الاصحاب واما الفقه الرضوي فهو من جهة عدم تداوله واشتهاره بحسب الظاهر
في الازمنة المتاخرة يحصل الظن بعدم استنادهم اليه في الحكم فيشكل الحكم بانجبار ضعفه بالشهرة ثم انه يتجه على ما ذكره من ان مخالفة الاعتبار
غير مسموعة في مقابلة انه لو كان مؤدى النص هو الحكم التعبدي محضا لم يكن على ما ذكره غبار واما مع اخباره عن الموضوع الخارجي فيكون مخالفة
الموضوع الخارجي لعيانا موجبا لوهنه وسقوطه الا ان يقال انه بعد بلوغ الرواية مرتبة الحجة لا يصلح مثل ذلك لوهنها اذ لعل الله تعالى
وهب الفرج خاصة [illegible] عدم حدوث القرحة في الايمن منهن مثلا فما علمنا بذلك فتامل و[illegible] من مسلك صاحب الرياض ره ما ذكره في المستند بعد
ذكر رواية التهذيب والفقه الرضوي بقوله وبالشهرة كما ترى ينجبر ضعفهما كما ان الاجزاء بها وبالاحدثية التي هي من المرجحات المنصوصة ترجح
على مرفوعة ابان المروية في الكافي بالعكس ان قلنا بتعدد روايتي الكافي والتهذيب او باتحادهما مع سقوط نسخ التهذيب جميعا لاحتوى عليها
بالضبطية واقدمية او باضطراب النسخ واما ان قلنا باتحادهما وترجيح نسخ التهذيب او بتكافؤهما فلا يكون للاجزاء المنجبرة معارض لسقوط
نسخة التي اما بالمرجوحية او بالتكافؤ وبقاء الاجزاء بلا معارض انتهى ملخصا واما الثاني ففي اصل القول فيه انه اختلف اصحابنا
فيه على قولين احدهما انه يختص اعتبار الجانب من الايمن او الايسر كل على مذهبه بالاشتباه بالقرحة فلا يجري في غيرها وحكي هذا القول
عن الاكثر فلو خرج الدم بصفات الحيض وشرطه من الجانب المخالف مع عدم القرحة فلا يمنع ذلك من جعله حيضا وثانيهما انه يعتبر في الحيض مطلقا
وحكي هذا القول عن ابن الجنيد ممن قال باختصاص الحيض بالايمن لانه اخذ في تعريف الحيض الخروج من الايمن وفي تعريف الاستحاضة الخروج من الايسر
واستظهر هذا القول من المصنف ههنا نظرا الى عدم تقييده القول بنفي الحيضية بصورة الاشتباه بالقرحة ونسب الى العلامة ره في الارشاد
نظرا الى اعتباره الخروج من الايسر في تعريفه حجة القول الاول وجهان الاول ان مقتضى النص انما هو الحكم بالحيضية عند تردد الامر بينها
وبين القرحة فيجب الاقتصار في تخصيص القواعد المقررة للحيض على مورد النص الثاني استمرار السيرة على عدم مراعاة الجانب مؤيدا بما
حكي عن جالينوس من ان الحيض يخرج من الجانبين لان فم الرحم تارة يميل الى اليمين واخرى الى اليسار حجة القول الثاني امران احدهما
ما ذكره في ك من ان الجانب ان كان له مدخل في حقيقة الحيض وجب اطراده والا فلا انتهى وثانيهما ما ذكره في الجواهر من دعوى ظهور
الروايات المتقدمة في العموم بالنسبة الى صورة الاشتباه المذكورة وغيرها ثم قال واحتمال اختصاصها بذات القرحة بعيد لكون السؤال فيها
عن ذلك لا يقتضي الاختصاص لمكان ظهورها في كون ذلك من لوازم الحيض في نفسه وبما سمعت ينقطع الرجوع الى الصفات وقاعدة الامكان

كتاب الطهارة

وما يقال انه لعل هذه الصفة كغيرها من الصفات منشأها الغلبة بل هي اولى منها لوضوح ما نقل من سائغا من اد لتها ثمنا ومع ذلك لا يقطع عليها في الحكم بالحيضية لعلها على الامكان بل مع نصيب بعد تسليم تحكيم قاعدة الامكان في مثل الصفات في غيرها دل الدليل عليه انه يثبت تخلفها لما ورد من الحكم بكون الصفرة والكدرة حيضا في ايام الحيض بخلاف ما نحن فيه نعم الظاهر انه لا يعمل في ذلك بمميز الغير دم القرحة فانه ليس في الادلة ما يدل على عدم خروج الحيض من الجانب الايسر فيكون الحاصل انه لا يقطع على الخارج من الايسر من حيث كونه كذلك بحيضية نعم لو كان الاشتباه منحصرا في القرحة خاصة كان التمييز بذلك متجها انتهى ولو رد على اولهما بان ذلك مجرد اعتبار لا يخصص عموما الكثيرة الناطقة بقواعد الحيض وعلى ثانيتهما بمنع ظهور رواية القرحة في كون الخروج من الجانب الايمن او الايسر من لوازم الحيض في نفسه لاحتمال كونه لغالب خروج الحيض من الايسر مثلا احتمالا مساويا فاعتبره الشارع في مورد خاص لا مطلقا لا نصافه انه متجه واما ما دفعه به صاحب الجواهر رحمه الله من انه يثبت تخلف سائر الاوصاف فلذلك اعتبر من باب الغلبة ولم يثبت تخلف هذا الوصف حتى يبقى فيه مثل ذلك فلا ينهض بدفع هذا الايراد اذ ليس المقصود اثبات الغلبة والتخلف بل المقصود ابرام العمل بالنص تعبدا وهذا مما يكفي فيه مجرد احتمال اعتبار الشارع له لدلوله في المورد الخاص جهة الغلبة لقضائه بعد كون الخروج من الايسر من لوازم الحيض حتى لا يمكن انفكاكه عنه المستلزم لاعتباره حتى في غير المورد الخاص وهذا مما ذهبا عليه اذ ليس الموجود في رواية الاقوال الثلاثة مرفوعة المستلزم على ظهرها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن او الجانب الايسر على الاختلاف فهو من الحيض الخ في جواب السؤال عن اشتباه دم الحيض بدم القرحة وهذا الجواب كما يحتمل ان يكون مبنيا على كون الخروج من جانب معين من الاوصاف اللازمة للحيض كذلك يحتمل ان يكون مبنيا على كونه من الاوصاف الغالبة وقد اعتبره الشارع في مورد خاص تنبيهات الاول ان ظاهر قول السائل فتاة منا بها القرحة والدم سائل لا تدري من الحيض ام من دم القرحة هو تحقق القرحة ووجودها قبل ذلك في حال الدم سواء كان قد سال منها الدم الذي تعلم انه منها ام لم يسل وعلى هذا فلو تحقق سبق الحيض وتاخر القرحة او تاخر سيلان الدم منها او شك في شيء مما تاخر من الدم السائل اما بان يشك بان انقطاع الحيض وقيام دم القرحة مقامه او بان يشك في امتزاجه به كان ذلك خارجا عن مورد الرواية فيتعين الاخذ باستصحاب الحيض فيكون حكم هذه المسئلة على خلاف ما حكمنا به في العذرة والفرق اطلاق النص هناك بخلافه ههنا وبهذا يظهر سقوط ما ذكره صاحب الجواهر بقوله وبالتامل فيما ذكرنا في المسئلة المتقدمة يظهر لك جريان جملة مما ذكرنا هناك في المقام منها امكان جريان اعتبار هذا التمييز مع الشك في اصل وجود القرحة كما ذكرناه في العذرة خلافا لما يظهر من بعض مشايخنا انتهى ويعلم مما ذكرناه عدم جريان حكم الرواية بطريق اولى اذا كان اصل وجود القرحة مشكوكا محتملا لان ظاهر قوله فتاة منا بها قرحة هو تحقق القرحة لا احتمالها ومن ههنا قال بعض المحققين ان الاكثر وان اطلقوا كون الجانب مميزا عند اشتباه الحيض بالقرحة الا ان الظاهر انهم يريدون هذا الاشتباه في خصوص ذات القرحة كما فهمه في الروض من كلامهم ويستفاد من عبارة الصدوقين والرضوي لا مجرد احتمال القرحة وان لم تعلم بها فلا يجب الفحص من الجانب وان احتمل القرحة فيما يمكن فيه الحيضية انتهى وهو جيد الثاني انه لو دار الامر بين الحيض ودم القرحة ودم ثالث كالاستحاضة مثلا فهل تمييز الحيض بالجانب يحكم بالحيضية ام يكتفي بنفي القرحة فيبقى حال الدم مترددا بين الامرين الاخيرين مثلا لو قلنا بكون الخروج من الايسر مميزا للحيض من دم القرحة فهل يحكم بخروجه منه بتعين الحيض ام بنفي القرحة وحدها ويبقى الامر دائرا بين الاخيرين فلا يتحقق بالثاني نظرا الى ان الخروج من الايسر وان كان صفة الحيض بحكم الادلة الا انه عند مشاركة غيره له في تلك الصفة لم يثبت من الادلة تمييزه عن مشاركه فيها غيره والظاهر ان هذا مراد صاحب الجواهر بقوله نعم الظاهر انه لا يعمل بذلك مميزا لغير دم القرحة فانه ليس في الادلة ما يدل على عدم خروج غير الحيض من الجانب الايسر فيكون الحاصل انه لا يقطع على الخارج من الايسر من حيث كونه كذلك بحيضية نعم لو كان الاشتباه منحصرا في القرحة خاصة كان التمييز بذلك متجها انتهى الثالث انه الحق في كشف الغطاء الجرح الواقع في الجوف بالقرح معللا بعدم التمييز بينهما الى باتحادهما في المعنى واحتمل انه تخيير بعد مساعدة النص على ذلك وفيه ان ما ذكره غير صالح للاستناد اليه في الاحكام الشرعية الرابع انه ذكر بعضهم ان المدار في مخرج الحيض هو ما تقدم في مخرج سائر الاحداث الخارجة من غير المخرج الطبيعي ويجري فيه الكلام من التفصيل بالاعتياد وعدمه وهو حسن **قوله واقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة وكذا اقل الطهر** هذه العبارة تضمنت ثلث مسائل الاولى ان اقل الحيض ثلثة الثانية ان اكثره عشرة وهاتان مما لا اختلاف فيهما والاجماع المنقول فيهما والنصوص الدالة عليهما قد بلغا من الاستفاضة الى ما يقرب من حد التواتر فروى يعقوب بن يقطين في الصحيح عن ابي الحسن عليه السلام انه قال ادنى الحيض ثلثة واكثره عشرة وروى صفوان بن يحيى في الصحيح ايضا قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن ادنى ما يكون من الحيض فقال ادناه ثلثة وابعده عشرة الخ



فلان

ذلك من الاخبار ثم روى الشيخ ره في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع ان اكثر ما يكون الحيض ثمان وادنى ما يكون منه ثلثة وهو مطروح وقد صرح به جماعة من الاصحاب بانه مخالف للاجماع ولهذا قال الشيخ ره انه شاذ اجمعت العصابة على ترك العمل به ثم اوله بالحمل على محمل بعيد وهو ان المراد ان من عادتها ثمانية ايام اذا استمر بها الدم فان اكثر ما تحتاط هو الثمانية التي هي عادتها وقال في مشرق الشمسين بعد توجيه ثم لعل الثاني في كلامه بانه لعله اعتبار الليالي والمراد ان اكثر عادات النساء ثمانية لا انها اكثر ايام الحيض انتهى وهذا الحمل قريب بحسب اللفظ بعيد بحسب ملاحظة منصب الامام اذ ليس مقتضاه الا بيان الامور الشرعية فبيان حال الامور والموضوعات الخارجية لا يخلو عن بعد وحكي في الحدائق عن المحدث حمل الصحيحة المذكورة على ارادة الاكثر بحسب العادة والغالب في الشرع واستبعده معللا بان بلوغ العشرة في العادة نادر ولكن لا يخفى ان هذا الحمل لا يزيد على ما قبله وان كان قد تحكم فيه لفظ الغالب في الشرع لان ذلك لا ينتج الكثرة الغالبية وليس فيه افادة حكم شرعي ثم ان المراد بالايام اما ان يكون خصوص ايام التلبس بالدم او ما هو اعم منها ومن ايام النقاء المتخللة بينها بناء على المشهور من كونها من ايام الحيض شرعا فلو رات ثلثة فانقطع ثم عاد في العاشر وانقطع كان لها اكثر ايام الحيض حقيقة على الثاني وملحقا به شرعا على الاول الثالث ان اقل الطهر عشرة ايام وادعى عليه الاجماع في الانتصار وقال في التذكرة اقل الطهر بين الحيضتين عشرة ايام ذهب اليه علماؤنا اجمع وفي الذكرى واقل الطهر عشرة ايام باتفاقنا وحكي الاجماع عليه عن غيره والمنتهى وروض الجنان وغيرها ويدل عليه اخبار معتبرة منها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع لا يكون القرء اقل من العشرة فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين تطهر لكن مع ذلك يظهر خلافه من الصدوق والشيخ ففي الفقيه فاذا رات الدم خمسة ايام او رات الدم اربعة ايام والطهر ستة ايام فاذا رات الدم خمسة ايام او رات الدم اربعة ايام والطهر ستة ايام واذا رات الدم لم تصل واذا رات الطهر صلت تفعل ذلك ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا مضت ثلثون يوما ثم رات دما صبيبا اغتسلت واحتشت بالكرسف واستثفرت في وقت كل صلوة واذا رات صفرة توضأت ومثله في المقنع وقال الشيخ ره في النهاية فان كانت امراة لها عادة الا انه اختلط عليها العادة واضطربت وتغيرت عن اوقاتها وازمانها فكلما رات الدم تركت الصوم والصلوة وكلما رات الطهر صلت وصامت الى ان ترجع الى حال الصحة وقد روي انها تفعل ذلك ما بينها وبين شهر ثم تفعل ما تفعله المستحاضة وحكي مثله عن المبسوط وفي النصوص ايضا ما يوافق ذلك ففي صحيحة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع المراة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة ايام قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة او اربعة قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة ورواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن المراة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام والطهر ستة ايام فقال ان رات الدم لم تصل وان رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما واذا تمت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت لكن قال المصنف ره في المعتبر بعد نقلهما ما نصه قال الشيخ ره في الاستبصار الوجه في الخبرين ان نحملهما على امراة اختلطت عادتها وايام اقرائها ومتحاضة استمر بها الدم واشتبهت عليها العادة ثم رات ما يشبه دم الحيض ثلثة او اربعة ورات ما يشبه الاستحاضة ثلثة او اربعة وهكذا فرضها ان تجعل ما يشبه دم الحيض حيضا والاخر طهرا صفرة كان او نقاء لتستبين حالها وهذا تاويل لا باس به ولا يقال الطهر لا يكون اقل من عشرة لانا نقول هذا حق لكن ليس طهرا على اليقين ولا حيضا بل هو دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط انتهى وقال في الجواهر بعد حكايته ما عن الاستبصار وكان مراده ان مثل هذه المراة المتحيرة التي لا طريق لها الا معرفة دم الحيض من غيره فيحتمل في كل دم تراه ان يكون حيضا فرضها ذلك فليست تطهر يقينا ولذا استجوده المصنف ره في المعتبر وعليه يحمل ما في الفقيه والمبسوط وعن النهاية والمقنع من الفتوى بذلك ولعله لم يفهم العلامة ره من الاستبصار ما ذكرنا بل تخيل انه استثناء من الحكم بان اقل الطهر عشرة ولذا توقف فيه في المنتهى اولا ان القاعدة تقتضي في مثل ذلك بالتحيض بالدم الاول وكل ما امكن من غيره الى العشرة وما عداه استحاضة لكن لا يخفى عليك انه لا وجه للاعتماد عليهما بعد معارضتهما بما سمعته من صريح النصوص بعدهما انتهى وهو جيد ثم اعلم ان الطهر انما هو محدود في جانب القلة فليس لاكثره حد بالاجماع كما في التذكرة ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم المتقدم ذكرها حيث قال فيها لا يكون القرء اقل من العشرة فما زاد واقل ما يكون العشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم فانها تضمنت بيان الاقل وانه عشرة وحكم الاكثر وهو عشرة فما زاد من دون انهاء الى حد وحكي في التذكرة عن ابي الصلاح انه حد الاكثر بثلثة اشهر قال في الحدائق لم نقف له على مستند انتهى ووجهه العلامة ره

القول في انه هل يشترط التوالي في الثلثة ام لا

في كرى والشهيد في الذكرى بكونه مبنيا على الغالب قوله وهل يشترط التوالي في الثلثة ام يكفي كونها في جملة العشرة الاظهر الاول
هذا مما يتفرع على المسئلة الاولى من المسائل الثلث التي ذكرها في العبارة السابقة على هذه العبارة ولم يذكر شيئا مما يتعلق
بالمسئلتين الاخيرتين ونحن نتعرض للجميع استيفاء لتمام ما ينبغي تحقيقه فنضع الكلام في مقامات المقام الاول في اشتراط التوالي
في الثلثة او الاكتفاء بكونها في جملة العشرة فنقول اختلفوا فيه على اقوال احدها ما ذهب اليه الاكثر من اشتراط التوالي وثانيها ما
ذهب اليه الشيخ ره في النهاية من عدم اشتراطه فانه قال فان رات المراة الدم يوما او يومين فلتترك الصلوة والصوم وان رات قبل
اليوم الثالث او فيما بعد الى اليوم العاشر فذلك حيض وان لم تر بعد ذلك دما الا بعد انقضاء العشرة الايام فان ذلك
ليس بحيض ووجب عليها قضاء الصلوة والصوم فيما تركته انتهى وحكى عن ابن البراج ره في المهذب ومال اليه المحقق الاردبيلي ره والمختار
في كشف اللثام والحدائق وثالثها ما حكى عن الراوندي من اشتراط التوالي في غير الحامل وعدم اشتراطه فيها واستظهر في كشف اللثام من
الوسيلة التردد في اعتبار التوالي لانه قال فيها وللحائض ثلثة احوال اما ترى الدم قليلا وهو ثلثة ايام متواليات او مقدار روية
ثلثة ايام من عشرة او كثيرا وهو عشرة ايام او متوسطا وهو ما بين الثلثة الى العشرة انتهى ولا يخفى ان ظاهره ترجيح الاول دون التردد
حجة القول الاول وجوه الاول ما تمسك به في المنتهى من الاحتياط في العبادة وتوضيحه ما حكى عن بعض من ان الصلوة ثابتة في الذمة
بيقين فلا يسقط التكليف بها الا مع تيقن السبب ولا يقين بثبوته مع انتفاء التوالي وتخصيص العبادة بالذكر مبني على ان غيرها من
احكام الحائض لا يجري فيها قاعدة الاشتغال كحرمة دخول المساجد عليها وحرمة وطيها وحرمة مس كتابة القرآن عليها ونحو ذلك و
الظاهر ان المراد بقاعدة اليقين في عبارة بعضهم كصاحب الجواهر ره مثلا هو هذا الذي من اليقين بالتكليف وانه لا يسقط الا باليقين بالمسقط
واجيب عنه بوجهين احدهما ما ذكره صاحب الرياض من المنع من ثبوتها في الذمة في المقام ثم قال كيف لا وهو اول الكلام مع ان مقتضى
الاصل عدمه والتمسك بذيل الاستصحاب في صورة رؤيتها الدم المزبور بعد دخول الوقت ومضي مقدار الطهارة والصلوة والحاق ما
قبله به لعدم القائل بالفرق معارض بالتمسك به في صورة رؤيتها اياه قبل الدخول ويلحق به ما بعده بالاجماع المزبور ورد بان المراد من
ثبوتها في الذمة انما هو بالخطاب التعليقي المتحقق التكليف به قبل دخول الوقت اذ ليس قوله صل اذا دخل الوقت مجرد اخبار كما عساه يتخيل
بل هو خطاب وتكليف بالفعل عند دخول الوقت ومن هنا يصدق على العبد الذي امره سيده بفعل معلق انه مكلف ومخاطب ولذا يجب على المكلف
في بعض الصور حفظ ما يتوقف عليه الفعل قبل دخول الوقت اذا علم عدمه بعده على ان التمسك باستصحاب البراءة قبل دخول الوقت في
نفي الشغل بعده لا يخلو من تامل ونظر كيف لا مع انا نعلم ان براءتها قبل الوقت انما هو لعدم دخول الوقت الذي ينقطع بمجرد دخول الوقت
نعم لو كان شك في كون الآن الثاني من الوقت مشغولا بها بنفسه وكانت بريئة قبله امكن جريان هذا الاستصحاب ومنه يعلم فساد ما
ذكره اخيرا من التمسك باصالة العدم على انه كيف يتصور جريانه مع استصحاب الطهارة وثانيهما ما اورده صاحب الحدائق ره من ان ما ادعوه
من ثبوت الصلوة في الذمة بيقين مسلم الا انه قد دلت الاخبار المتفق عليها على انها تسقط بالحيض الذي اقله ثلثة وهي مطلقة شاملة
باطلاقها لما كانت متوالية او متفرقة في ضمن العشرة ومدعي التقييد بالتوالي عليه الدليل وليس فليس بل الادلة بصريحها وظاهرها
عاضدة لهذا الاطلاق واجاب في كشف اللثام عن التمسك بالاحتياط بالمنع من تحققه هنا في العبادات فان تركها عزيمة الثاني ما
تمسك به بعض المحققين من ان اصالة عدم الحيض حاكمة على اصل البراءة واستصحابها مع انه معارض باستصحاب الاحكام التكليفية والوضعية
الثابتة لها قبل رؤية هذا الدم فيبقى ما فات وينبغي اصالة عدم الحيض سليمة ولا يعارضها اصالة عدم الاستحاضة وعدم تعلق احكامها الا انا
اذا قلنا بثبوت الواسطة بين الحيض والاستحاضة على ما يستفاد من كلام بعض كما سيجيء في باب الاستحاضة فلا تنافي بين الاصلين وان قلنا
بعدم الواسطة بينهما في دم لم يعلم انه نفاس او قرحة وعدمه فاصالة عدم الحيض حاكمة على اصالة عدم الاستحاضة ايضا لان المستفاد من الفتاوى
بل النصوص ان كل دم لم يحكم عليه بالحيضية شرعا ولم يعلم انه لقرحة او لعذرة او نفاس فهو محكوم عليه باحكام الاستحاضة وح فاذا
انتفى كونه حيضا بحكم الاصل تعين كونها استحاضة فتامل وكتب ره في الحاشية ان وجه التامل هو ان اصالة عدم الحيض لا تثبت ان هذا
الدم ليس بحيض حتى يثبت كونه استحاضة فافهم انتهى ثم قال ولو اغمضنا عن استفادة ذلك من النصوص والفتاوى قلنا ايضا ان نثبت احكام
الاستحاضة بالحكم بوجوب الصلوة بمقتضى اصالة عدم الحيض السليمة عن المعارض في خصوص الصلوة فيجب الاغتسال مع غمس القطنة للقطع ببطلان
الصلوة وعدم فعلها بدونه لانها اما حائض او مستحاضة او يجب تجديد الوضوء لكل صلوة مع عدم الغسل لان الوضوء الواحد لا يرفع حدثا قطعا الا من ترك

الظاهر ان المراد باصالة عدم تعلق احكام الحائض كما يظهر في مسائل الكلام الظاهر ان المراد باصالة عدم الحيض كما يظهر من كلام بعضهم مطلق الاصل كلام معترض بان هذا القول ابتنائه ... منه مد ظله

بين الحيض والاستحاضة ولا ينبغي ان يتوهم امكان العكس بان ينفى باصالة عدم الاستحاضة وجوب الاغسال وغيرها من احكام المستحاضة للزوم
مر ذلك نفي وجوب الصلوة وغيرها مما تقرر في محله من ان نفي الآثار واللوازم بالاصول لا ينفي الملزوم بخلاف اثبات الملزوم فانه يوجب
ثبوت اللازم اقول الظاهر انه اراد باصالة عدم الحيض استصحاب عدم رؤيته من ان الدم المذكور دم الحيض ولهذا قال في الحاشية
ان اصالة عدم الحيض لا تثبت ان هذا الدم ليس بحيض لانه يصير نظير استصحاب عدم وجود الكر في الحوض فانه لا يثبت كون الماء الموجود
فيه اقل من الكر ولكن لا بأس بالتمسك بها لاجل الوصول الى ما هو المقصود منها وهو نفي احكام الحيض من جهة ان الاصل الموضوعي
ان كان وجوديا كان مآله الى ترتيب احكام الوجود عليه وان كان عدميا كان محصله ترتيب آثار العدم عليه نعم يأتي هنا احتمال
معارضته باصالة عدم رؤيتها دم الاستحاضة لكنه قد دفع بما عرفت لكن يبقى هنا شيء وهو ما ذكره في الحاشية فانه يمكن
دفعه بانه لا يراد بما في النصوص والفتاوى من ان كل دم لم يحكم عليه بالحيضية فهو استحاضة الا ان صاحبة الدم اذا حكم عليها بكونها
بعد كونها حائضا حكم عليها بكونها مستحاضة وهذا القدر لا يفتقر في اثباته مقتضيا الى توسيط معرفة حال نفس الدم من حيث هو
فلا يكون اصالة عدم الحيض بالنسبة الى اثبات كونها مستحاضة من الاصول المثبتة هذا وبقي هنا امر آخر وهو ان ما ذكره اولا من ان
استصحاب البراءة معارض باستصحاب الاحكام التكليفية والوضعية وانهما يتساقطان مما لا نفهم له وجها لان الثاني حاكم على الاول
فلا وجه للحكم بالتساقط بل اللازم ان الثاني حاكم على اصل البراءة فيكون موافقا لاصالة عدم الحيض الحاكم عليه ايضا الا ان اصالة عدم
الحيض اصل موضوعي واستصحاب الاحكام اصل حكمي فتدبر واشار بقوله ولو اغمضنا عن استفادة ذلك من النصوص والفتاوى الى
انا لو اغمضنا عن كون اصالة عدم الحيض حاكمة على اصالة عدم الاستحاضة وصار الاصلان من قبيل المتعارضين لم يمنع هذا التعارض من
الاخذ باصالة عدم الحيض في خصوص الصلوة لان كلا من المتعارضين يسقط عن الاعتبار بقدر المزاحمة والاصل الاول مما لا يزاحمه الثاني في
اثبات وجوب الصلوة عليها اذ ليس من آثار عدم الاستحاضة سقوط الصلوة فنأخذ بمقتضى الاول ونستند في اجراء احكام الاستحاضة
في صلوتها الى العلم الاجمالي بكون الدم حيضا او استحاضة الثالث ما تمسك به صاحب الحدائق وغيره من ان المتبادر من قولهم ان ادنى الحيض ثلثة
واقله ثلثة كونها متوالية واجاب صاحب الجواهر بالمنع من هذه الدعوى اما اولا فلانه لو نذر المكلف صوما ثلثة ايام على الاطلاق فاللازم بمقتضى
ما ذكروه وجوب التوالي فيها وهو لا يلتزمه واما ثانيا فلانه لو تم ذلك في الثلثة للزم مثله في العشرة يعني عشرة الحيض لاشتراكهما في الاطلاق
في اخبار هذه المسئلة وهم لا يقولون به واما ثالثا فلانه لو سلم ذلك فانه يجب الخروج عنه بقيام الدليل على خلافه وهو الاخبار واجاب
في الرياض بوجه آخر وهو ان صحته يتوقف على ما لو ذهب الخصم الى كون الثلثة في ضمن العشرة حيضا خاصة وهو غير معلوم بل مقتضى اطلاق
الاجماعات المنقولة في عدم كون الطهر اقل من عشرة كونها مع الباقي حيضا فليس الاستدلال في محله اذ الكلام ح يرجع الى اشتراط التوالي
في الثلثة الاول من اكثر الحيض ام لا والا فالاقل لا بد فيه منه اجماعا والجميع مردود اما الاول فبما ذكره بعض المحققين ره من ان الظاهر
من اطلاق ظرفية الثلثة للحيض في الاخبار استمراره في هذا الزمان وليس هذا من قبيل نذر صوم ثلثة ايام في عدم انفهام التوالي منه بل من
قبيل نذر الجلوس في المسجد مثلا ثلثة ايام وقولك اقل مقدار سيلان الدم ثلثة ايام وقولك مرض زيد ثلثة ايام ونحو ذلك مما وقعت المدة
ظرفا للفعل من شأنه الاستمرار فانه يفهم منه ان ذكر القدر لبيان استمراره واما الثاني فبانا نلتزم باشتراط التوالي في اكثر الحيض اعني
العشرة ونقول ان اكثر الحيض عشرة متوالية الا ان الشارع جعل النقاء بين الدمين في العشرة في حكم ايام الدم على ما هو كما سيجيء و
اما الثالث فبما ستعرفه من عدم دلالة ما استدل به من الاخبار على عدم اعتبار التوالي على مطلوب من استدل به واما الرابع فبان ظاهر
لفظ الحيض في قولهم ان اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة هو ان الاخبار وردت في مقام تحديد ايام الدم قلة وكثرة وكلام الاصحاب في ذلك الفتوى
انما هو على طبق الاخبار ويؤيد ذلك ما في مرسلة يونس الآتية ان قلة الحيض وكثرته باعتبار قلة الدم وكثرته وما ورد من ان اقله ثلثة و
اوسطه خمسة واكثره عشرة فالخلاف في انه يعتبر التوالي في اقل ايام الدم او لا يعتبر فلا ينافي ذلك كون مجموع العشرة المتفرقة فيها
ثلثة متفرقة محكوما بالحيضية عند الشارع مع كونها الفرد الاقل للحيض اعني الدم السائل او سيلان الدم الرابع ما عن آيه من ان
الحيض امر شرعي غير معقول فيقتصر على مورد الشرع ولم يثبت في المتفرق التقدير الشرعي واجيب عنه بان غاية ما دلت عليه الاخبار هو
ان اقله ثلثة وهي اعم من ان تكون متوالية او متفرقة ومدعي التقييد بالتوالي يحتاج الى الدليل اقول لا يخفى سقوط الاستدلال بهذا
الوجه على كل من القولين لان مقتضاه انما هو عدم الثبوت والقائل باشتراط التوالي يقول انه ثبت اعتبار التوالي وعدم كون المتفرق حيضا

صاحب الحدائق ه

وبعبر

وبدليل التبادر من الاخبار المذكورة والقائل بعدم اشتراطه يقول انه ثبت من الاطلاقات كون المتفرق حيضا الخامس ان اللازم من
القول بخلاف القول المشهور هو كون الطهر اقل من عشرة وهو خلاف الاجماع وكجيب عنه بان وجه الجمع بين الاخبار يقتضي حمل الاخبار الناطقة
بان اقل الطهر عشرة ايام على الطهر الواقع بين الحيضتين بمعنى انه لا يحكم بتعدد الحيض الا مع توسط العشرة لا الواقع في حيضة لما ذكر
ما في التذكرة الحنوي حيث قال وان رات يوما او يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلثة ايام متواليات وعليها ان تقضي الصلوة التي
تركتها في اليوم واليومين واجاب عنه في شرح بان الظاهر ان كلامه هنا خرج مخرج البناء على الغالب لا انه حكم كلي لانه صرح قبيل هذا
الكلام بما فاته بيّنّ فيها بما هو ظاهر المنافاة لو حمل هذا الكلام على ظاهره فان ظاهر ذلك الكلام هو انه قد يكون الطهر اقل
من عشرة اذا كان في حيضة واحدة فلا بد من حمل هذا الكلام على ما ذكرنا جمعا انتهى والكلام الذي اشار الى انه قدم ذكره هو
قوله وربما تعجل الدم من الحيضة الثانية والحد بين الحيضتين القرء وهو عشرة ايام بيض فان رات الدم بعد اغتسالها من الحيض قبل
استكمال ايام بيض فهو ما بقي من الحيضة الاولى وان رات الدم بعد العشرة البيض فهو ما تعجل من الحيضة الثانية انتهى وانت خبير بسقوطه لان
الحمل على الغالب يحتاج الى دليل واما ما استشهد به من الكلام الاخر فلا دلالة فيه على حال الثلثة وانما المراد به انه بعد ما رات المراة
ما جعلته حائضا ثم اغتسلت فرات قبل استكمال عشرة ايام بيض فما كان متمما للحيضة الاولى ومتصلا بها بضم البياض الذي
بينهما وجعله من جملة ايام الحيض واين هذا من تفرق الثلثة وكون ما بين الدمين طهرا لكن يبقى هنا شيء وهو ان جملة من الاولين
تمسكوا بالفقه الرضوي في هذا المقام من جهة انجبار ضعفه بالشهرة ولي في ذلك تامل اذ نعلم استناد الاولين من اهل الفتوى من حكمهم
اليه بل الظاهر عدمه كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المتعرضين للاستدلال منهم وموافقة عبارة الصدوق او الشيخ وبعض من
ضاهاهما بعد تسليم ظهورها في الاعتماد عليه لا ينافي منها استناد الاكثر عليه فتدبر السابع ما استدل به بعضهم مما دل من الاخبار
والاجماع على ان اقل الطهر عشرة بناء على ان لازم القول بعدم اعتبار التوالي في الثلثة جعل النقاء المتخلل بينها طهرا كما صرح به في الروض تبعا
للمحكي عن ابن سعيد في الجامع والعلامة في نهاية الاحكام وفخر الاسلام في شرح الارشاد ولعله من جهة ان الثلثة المتفرقة لو لم تكن مختصة بالحيضة
لم يكن اقل الحيض ثلثة بل ربما يتحقق بها اكثر الحيض كما لو رات الاول والخامس والعاشر فيختص اقل الحيض بالثلثة المتوالية وهو خلاف
المفروض من عدم اعتبار التوالي في الاقل ويجيب عنه بوجهين احدهما ما تقدم في الجواب عن الايراد الرابع عن الدليل الثالث من
ان اصحاب القول بالتفرق يريدون بيان اقل ايام رؤية الدم لا مطلق الايام المحكوم فيها بالحيضية وان الاخبار ايضا انما وردت
في مقام تحديد ايام الدم قلة وكثرة وثانيهما ما يشير اليه ما حكي عن شارح الروضة حيث قال واعلم ان للاصحاب هنا مسامحة فان
كون الاقل ثلثة لا يجامع تفرقها فان الظاهر انها حين التفرق تكون الثلثة وما بينها حيضا والا نقص الطهر عن اقله فالاقل لا
يمكن ان يكون الا ثلثة متوالية نعم يتحقق الخلاف في انها مع التفرق هل يكون حيضا ام لا واذا ثبت كونه حيضا كان من افراد الزائد
على الاقل انتهى وحاصله ان محل النزاع ليس في الاقل بل في حيضية الثلثة المتفرقة وان كان من افراد الاكثر الثامن ما تمسك به جماعة
من عموم ادلة وجوب العبادات الشامل للمقام فلا يخرج عن تحتها الا ما علم ويرد عليه ان العمومات مخصصة قطعا بما دل على
حرمة العبادة على الحائض والتخصيص يفيد تنويع العلم فالمراة المستجمعة لشرائط التكليف على قسمين حائض غير مكلفة بالعبادات بل
هي منهية عنها وغير حائض مكلفة بها وقد اشتبه حال من رات الدم ثلثة ايام متفرقة من حيث كونها مصداقا لشيء من النوعين والعمومات
ليس لها قوة رفع الشبهة عن المصاديق وتمييز بعضها عن بعض واجاب عنه في المستند بان العمومات انما خصصت بالحائض المعلوم حيضها
اجماعا بل هي المراد من الحائض قطعا لان الالفاظ وان كانت اسامي للمعاني الواقعية الا انها مقيدة بالعلم هنا اجماعا بل في مطلق
مقامات التكليف وانت خبير بما فيه لان العلم ليس قيدا في الادلة الشرعية وانما هو طريق في الاطاعة فلا يصح جعله قيدا في المخصص
حتى تدخل من انتفى عنها القيد اعني العلم بكون ما راته حيضا تحت عمومات التكليف بالعبادة حجة القول الثاني وجوه احدها
اصالة عدم اشتراط التوالي ثانيها اصالة البراءة من العبادات ثالثها الاحتياط في بعض العبادات من جهة كون تركها في ايام الحيض عزيمة
لا رخصة وفي نحو الجماع مع منع تحقق الاحتياط ما لا ينافي بالعبادات لما عرفت من كون تركها عزيمة رابعها الاطلاق في النصوص الناطقة بان
اقل الحيض ثلثة نظرا الى عدم تبادر التوالي منها وهذه الوجوه الاربعة قد تمسك بها في كشف اللثام خامسها ما ذكره بعضهم من
التمسك بقاعدة الامكان السادس مرسلة يونس عن بعض رجاله عن الصادق قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك ان المراة اول

ما تحيض بما كانت كثيرة الدم ويكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلثة ايام فاذا رجعت الى ثلثة ايام ارتفع
حيضها ولا يكون اقل من ثلثة ايام واذا رات المراة الدم فى ايام حيضها تركت الصلوة فاذا استمر بها الدم ثلثة ايام فهى حائض وان انقطع
الدم بعد ما راته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام فان رات فى تلك العشرة ايام من يوم رات
الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذى راته فى اول الامر مع هذا الذى راته بعد ذلك فى العشرة فهو من الحيض وان مر بها
من يوم رات عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذى راته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما من قرحة فى جوفها واما من
الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التى تركتها لانها لم تكن حائضا فيجب ان تقضى ما تركته من الصلوة فى اليوم واليومين
وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام واذا حاضت المراة
وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض
تدع الصلوة وان رات الدم من اول ما رات الثانى الذى راته تمام العشرة ودام عليها عدت من اول ما رات الدم الاول والثانى
عشرة ايام ثم هى مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة وقال كل ما رات المراة فى ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما راته بعد
ايام حيضها فليس من الحيض الحديث وينبغى توضيح قوله ع وان رات الدم من اول ما رات الثانى الذى راته تمام العشرة اه فنقول ان لفظ
الثانى مفعول رات المقترن به وقوله تمام العشرة ظرف لقوله ان رات فى اول الفقرة ومحصل المعنى انها ان رات الدم الثانى من اول
وقت هو متمم العشرة التى مبدؤها اول يوم الدم الاول عدت ايام الدم الاول وايام الدم الثانى وجعلت حيضها عشرة وعملت فيما
زاد على العشرة عمل المستحاضة وظاهرها ان العشرة عبارة عن مجموع ايام الدم الاول والثانى وما بينهما فما كان من الدم الثانى واقعا
فى متمم العشرة يصير حيضا وما زاد على ذلك استحاضة وقال فى نوع فى تفسير الفقرة بمعنى ان رات هذا الدم الثانى من اول ما راته متمم للعشرة
التى مبدؤها اول اليوم الاول ثم دام وتجاوز العشرة عدت ايام الدم الاول وايام الدم الثانى وجعلت حيضها من عشرة وعملت فى
الثانى ما تعمله المستحاضة وفى قوله عدت من اول ما رات الدم الاول والثانى عشرة ايام اشارة الى ان ما بين الدمين طهر لانها انما
تعد ايام الدم خاصة انتهى وهذا كلام موافق لما قلناه الا ان الظاهر انه جعل تمام العشرة مجازا اولا اخر كلامه اعنى قوله وفى قوله عدت
اه مخالف لما قلناه وما ذكرناه اظهر ومما رواه فى الكافى فى الصحيح او الحسن بابراهيم بن هاشم عن محمد بن مسلم عن الباقر ع قال اذا رات
المراة الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة ومما رواه الشيخ فى الموثق عن محمد بن مسلم
عن الصادق ع قال اقل ما يكون الحيض ثلثة ايام وان رات الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وان راته بعد عشرة ايام فهو من حيضة
اخرى مستقلة قال صاحب الحدائق ره فى تقريب الاستدلال بالروايتين الاخيرتين انهما ظاهرتان فى انه اذا رات المراة الدم بعد ما راته
اولا سواء كان الاول يوما او ازيد فان كان توسط عشرة ايام خالية عن الدم كان الدم الثانى حيضة مستقلة وان كان قبل ذلك
كان من الحيضة الاولى والجواب اما عن الاول فبان الاشتراط قد ثبت بما عرفت من الادلة من تبادر التوالى من قولهم ع ادنى الحيض
ثلثة ونحوه واما عن الثانى فبما تقدم ايضا من حكومة اصالة عدم الحيض على اصل البرائة من العبادات ونحو ذلك واما عن الثالث فبان
الاحتياط بترك العبادات انما يتم فيما لو بقى الشك فى موضوعه واما اذا ارتفع بالاصل الذى هو عدم الحيض ههنا فلا يبقى له مجال واما عن
الرابع فبان الاطلاق قد تقيد بما هو المتبادر من الاخبار الناطقة باقل الحيض والفقه الرضوى لو قلنا بانجباره بالشهرة
او كونه حجة واما عن الخامس فبمنع الامكان بعد قيام الدليل على التوالى مضافا الى ان الظاهر عدم جريان قاعدة الامكان فى هذا المقام
وامثاله مما شك فى اصل امكان حيضيته لعدم الدليل عليها ح واما عن السادس اعنى الاخبار فعن مرسلة يونس تارة بانها قاصرة
السند واخرى بانها مما تركه الاكثر كما فى الذكرى ومخالفة للمشهور كما فى كلام بعضهم وقال فى جامع المقاصد ان ضعفها بالشذوذ ربما
منع من التمسك بها ومثله عن الروض بل حكى عن الجامع ان الكل على خلاف رواية يونس وزاد بعضهم انها مشتملة على ما لا يقولون به الاصحاب
من الحكم بحيضية العشرة لذات العادة اذا تجاوزها الدم وانما غير سالمة من التناقض للتصريح فيها بان الطهر لا يكون اقل من عشرة
بعضها فى جواز كونه اقل وعن الروايتين الاخيرتين بان ظاهرهما كون حيضية الدم الاول مفروغا عنها ولا نسلم الحيضية لا بعد مضى
ثلثة متوالية كما نبه عليه فى المعتبر حجة القول الثالث الجمع بين الاخبار الظاهرة فى اشتراط التوالى وبين مرسلة يونس بحمل الاولى على غير
الحامل وحمل الاخيرة على الحامل بدلالة رواية اسحق بن عمار قال سئلت الصادق ع عن المراة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان

... بين اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين الحديث وفيه انه يحتمل ان يراد بها الامر بترك الصلوة بمجرد رؤية
الدم وان لم يعلم انه حيض ... تنبيهات الاول انهم اختلفوا فيما يتحقق به رؤية الدم في الثلثة على اقوال احدها الاكتفاء بوجوده
في كل يوم وقتاما وان لم يستوعبه هذا القول مختار جماعة منهم الشهيد الثاني ره فيما حكي عن روض الجنان بل حكاه في لك عن ظاهر الاكثر
وثانيها انه يعتبر وجوده في اول الاول وآخر الاخر وفي اي جزء كان من الوسط فاذا رأته في اول جزء من اول ليلة من الشهر ان تراه في
آخر جزء من اليوم الثالث بحيث يكون عند غروبه موجودا وفي اليوم الوسط يكفي اي جزء كان ونسب هذا القول الى الفاضل السيد حسن بن
السيد جعفر ره معاصر الشهيد الثاني ره واستبعده في لك بعد حكايته عن بعض المتأخرين ولكن حكي عن الحبل المتين انه نفي عنه البعد
وثالثها انه يعتبر فيها الاتصال في الثلثة بحيث متى وضعت الكرسف في كل من اجزاء الايام الثلثة وصبرت هنيئة تلوث وزاد بعض
المحققين ره التقييد بقوله ولو بمقدار راس ابرة من الدم وحكي هذا القول عن جماعة منهم ابن فهد في المحرر واختاره في جامع المقاصد
وحكي عن غاية المرام ما نصه اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها متتالية بحيث لا يخلو منه الفرج فان رأت الثلثة وان قل تارة وكثر
اخرى انتهى حجة القول الاول ما عن روض الجنان من ان ظاهر النص الاكتفاء بوجوده في كل يوم وان لم يستوعبه لصدق رؤيته ثلثة ايام لانها
ظرف له ولا يجب المطابقة بين الظرف والمظروف انتهى واستدل بعضهم لهذا القول بقوله ع في مرسلة يونس فاذا رأت الدم في ايام
حيضها تركت الصلوة الى آخر الرواية حجة القول الثاني ما عن الحبل المتين بعد نقله عن بعض مشايخه المتأخرين ونفي البعد عنه من قوله وانما اعتبر وجوده
الخ في اول الاول وآخر الاخر عملا بما ثبت بالنص والاجماع من انه لا يكون اقل من ثلثة ايام اذ لو لم يعتبر وجوده في الطرفين المذكورين لم يكن
الا فانه ما جعله الشارع اقل فلا يغفل انتهى حجة القول الثالث ما ذكره في جامع المقاصد بقوله والمتبادر الى الفهم من كون الدم ثلثة
ايام حصوله فيها على الاتصال بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به انتهى واوضح منه ما في الجواهر من ظهور النصوص الدالة على ان اقل الحيض ثلثة
ايام اذ هو المتبادر من الظرف لا مجرد الحصول في جزء وقال ايضا بعد ذكر القولين الاخيرين لا ريب ان الاقوى الاول لكثير من الاصول والقواعد
والعمومات المتقدمة سابقا مضافا الى ما سمعته هنا ومنه يعرف ما في نسبته الثاني الى الاكثر الى ان قال ويؤيده مضافا الى ما تقدم والى ما قد يدعى انه

بعضه ما نسبه جماعة اليه

الغالب في النساء انه لو اكتفى بذلك لم يصدق ان اقل الحيض ثلثة بل يوم وساعتين الى ان قال ولا ينافي المختار ما سمعته عن التذكرة والنهاية
من ان الدم فيه انه هو المحل بالاستمرار مع نقل الاجماع عليه اذ لعل الظاهر بقرينة الاجماع عدم الخروج لا عدم بقاء شيء حتى في
باطن الفرج هذا ما افاده ره والمختار هو ما اختاره هو ره والعمدة هو الوجه الاول واصالة عدم الحيض وقاعدة الاشتغال بعد الاغماض
عن الوجه الاول واما العمومات فلا تجدي في رفع الشبهة عن المصاديق كما عرفت آنفا واما كون الغالب كذلك في النساء فلا مسلم له بالحكم
الشرعي واما انه لو اكتفى بذلك لم يصدق ان اقل الحيض ثلثة بل يوم وساعتين فهو لازم الوجه الاول بل هو عينه فلا وجه للافراد بالذكر
وبما ذكر يظهر بطلان ما احتج به للقولين الاخيرين مما عدا التمسك بمرسلة يونس واما هي فقد اجيب عنها بانها محمولة على الغالب من
الاستمرار في زمان العادة ثم ان ظاهر جماعة بل صريح جملة هو ان هذا البحث مبني على القول باشتراط التوالي في الثلثة ولكن لا يجري
على القول الاخر ايضا فهال الثاني انه هل يعتبر دخول الليالي في الثلثة على القول باشتراط توإليها اختلفوا فيه على اقوال احدها
دخول الليالي قال العلامة ره في التذكرة اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت ع ووافقه على ذلك جماعة وينبغي
ان يعلم انه ليس مراد اصحاب هذا القول دخول اربع ليال اعني الليلتين الحافتين بالايام الثلثة والمتوسطتين بينها قطعا وانما المراد ثلث ليال
وثلثة ايام كان لا اشكال بناء عليه في دخول المتوسطتين وانما الكلام في ان المراد بالليلة الاخرى هي الليلة الاولى او الليلة الرابعة
فظاهر الظاهر من جماعة هو ان المراد هي الليلة الاولى كما يشهد بذلك عبارة الشهيد الثاني ره حيث قال في ... بيان ما قد تقدم من الليل
الثاني وربما اعتبر ذلك في تحققه ان يتفق ثلثة دما فما بينهما من غير زيادة ولا نقصان فيعتبر في ذلك انه اذا رأته في اول جزء من اول ليلة
من الشهر ان تراه في آخر جزء من اليوم الثالث بحيث يكون عند غروبه موجودا هذا وقال في كشف اللثام ما نصه واعتبر في المنتهى والتذكرة
الليالي فاعتبر ثلثة ايام بلياليها كابي علي وقد يفهم الاجماع من الكتابين ولعل غرضهما لا دليل على الليلة الاولى نعم ظاهر توالي الثلثة
دخول ما بينها من الليلتين انتهى فان تعرضه لنفي الدخول عن الليلة الاولى واختياره الليلتين يعطي انه فهم من ليلة كل يوم سابقته
وقال في الرياض ثم على المختار هل يعتبر الثلثة ايام بلياليها كما عن الاسكافي وفي المنتهى والتذكرة مع دعوى فهم الاجماع عليه منهما ام
يكفي ... الليلتان الاوليان كما احتمله بعض المحققين ره ولعله الظاهر من النص اشكال انتهى وقال في المستند ثم هل يعتبر الثلثة بلياليها

كتاب الطهارة

كما عن الاسكافي والمنتهى والتذكرة ام يكفي ما عدا الليلة الاولى كما احتمله بعض المحققين ظاهر الدليل الثاني لصدق الثلثة ايام بل وعدم الخلاف في دخول الليلتين فيهما لكان الاقتصار على النهار خاصة ولو لزم اول الليلة الاولى لم ينقص لاجله من الثلثة شيء البتة انتهى وقال بعض المحققين ومما ذكرنا يظهر انه لا اشكال في دخول الليلتين المتوسطتين بين الثلثة لعدم الاستمرار بدونهما واما ليلة اليوم الاول فالظاهر عدم دخولها كما لا يدخل في ايام الاعتكاف ولا ايام الاقامة لعدم الدليل عليه من الشرع ولا العرف انتهى ولكن قال في المنهاج والليل الاول ليس داخلا في اقل الحيض كالليل الاول في اكثره واقل الطهر والليل الرابع داخل في الاول كالليل الحادي عشر في الاخيرين على الاقوى وكلام والده يعطي ان مراد العلامة ومن وافقه هو دخول الليلة الرابعة مع المتوسطتين دون الليلة الاولى لانه قال في شرحه ما نجابه العبارة المذكورة ما نصه وهل يعتبر الثلثة ايام بلياليها كما عليه الاسكافي والعلامة في التذكرة والسيوري في التنقيح والثانيان في جامع المقاصد والجعفرية والروض والقطيفي في الهادي وغيرهم في غيرها ام يكفي فيها الليلتان المتوسطتان ولا عبرة بالليلة الاولى والرابعة كما اختاره في كشف اللثام والرياض ام لا يعتبر الليالي بل المدار على الايام وحدها احتمالات بل اقوال اصحها اعتبار الثلثة مع لياليها الثلث المتعقبة لها خاصة والليل الاول على هذا ليس داخلا في تحديد اقل الحيض وهو ثلثة ايام كالليل الاول في اكثره واقل الطهر وهو عشرة ايام والليل الرابع داخل في الاول كالليل الحادي عشر في الاخيرين على الاصح الاقوى لظهور ان الظاهر والمتبادر من ثلثة ايام الوارد في الاخبار انما هو الايام الثلثة مع لياليها الثلث المتعقبة وكذا المتبادر من عشرة انما هو الايام العشرة مع لياليها العشرة المتعقبة لها كما يشهد بها العرف والعادة والاستقراء في التحديدات الشرعية بل لا اشكال في ان الليل الاول السابق على اليوم الاول خارج عن الثلثة والعشرة قطعا كما لا اشكال في ان الليلتين المتوسطتين داخلتان في الثلثة وغير العاشر داخل في العشرة وانما الاشكال في دخول الليل الرابع في الثلثة والحادي عشر في العشرة والظاهر دخولهما اما الرابع في الثلثة فللاجماع المحكي في المنتهى والتذكرة وجامع المقاصد صريحا او ظاهرا على ان اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها حيث قال في الاول ولايام الحيض طرفا قلة وكثرة فاقل ايامه ثلثة ايام بلياليهن واكثره عشرة وهو مذهب علمائنا اجمع وفي التذكرة اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت وفي جامع المقاصد لا ريب في ان الليالي معتبرة في الايام اما لكونها داخلة في مسماها او تغليبا وقد صرح بدخولها بعض الاخبار من العامة وادعى المصنف الاجماع على ذلك فالكل نص في الدخول هذا كلام شارح المنهاج بالفاظه ثانيها دخول الليلتين المتوسطتين لا غير وقد عرفت الاشارة الى انه اختاره في كشف اللثام وقواه في الرياض مستظهرا عدم الخلاف في دخولهما وهو خيرة صاحب الجواهر ره ووافقهم بعض المحققين ثالثها عدم دخول شيء من الليالي حتى المتوسطتين حكي المصير اليه عن صاحب المناهل ره واحتمله والده في الرياض واستظهر التوقف في دخولهما صاحب الجواهر ره عن بعض مشايخه حجة القول الاول وجوه الاول الاصل لان استصحاب وجوب العبادات على المرأة وعدم تحقق المانع والرافع عنها يقتضي البقاء الا مع تيقن المسقط او الرافع وهو يتحقق بالازيد دون الاقل الثاني الاجماعات المنقولة في المنتهى والتذكرة وجامع المقاصد وقد عرفت التمسك بها من شارح المنهاج الثالث انه لولا ذلك للزم استعمال اللفظ الواحد في ازيد من معنى في استعمال واحد لان اليوم مطلق تارة على اليوم بليلته واخرى على النهار خاصة وهنا لا يصح الثاني لدخول الليلتين في الاولين فتعين دخول الليل في الثالث ايضا والا لزم الجمع بين المعنيين في استعمال واحد وهو غير جائز وحكي الاستناد الى هذا الوجه عن العلامة الطباطبائي ره في المصابيح الرابع شهادة العرف والعادة الخامس الاستقراء في التحديدات الشرعية وقد عرفت التمسك بهذين الوجهين في كلام شارح المنهاج حجة القول الثاني اما على عدم دخول الطرفين فهو ان المتبادر من لفظ اليوم انما هو ما قابل الليل والايام جمعه ودعوى دخول الليالي في مسمى الايام او دخولها تغليبا كما صدرت من المحقق الثاني ممنوعة اما الاولى فلما عرفت من ان المتبادر من الايام انما هو ما قابل الليالي واما الثانية فلان جميع باب التغليب من باب المجاز كما صرح به التفتازاني فلا يرتكب الا بالقرينة وهي في المقام مفقودة ودعوى شهادة العرف على دخول الليلة اللاحقة كما صدر من شارح المنهاج ممنوعة واما دعوى الاستقراء في التحديدات الشرعية كما صدر منه ايضا فيتجه عليها اولا ان التحديدات الشرعية على خلاف ما ادعاه الا ترى ان من جملتها ايام الاعتكاف وايام الاقامة ولا يدخل فيهما الليالي اللاحقة كما لا يدخل فيهما الليلة السابقة واما الاجماعات التي نسبها الى المنتهى والتذكرة وجامع المقاصد فلا تنهض حجة ولا سيما ما في جامع المقاصد فلانه لا تصريح على الاجماع اذ ليس فيه الا نفي الريب وهو لا يعطي الا كونه مقطوعا به عنده ولا يفيد

دعوى الاجماع وهذا لعقبه بحكايته الاجماع عن العلامة معبرا عنه بالمعتبر وانما اجماع المنتهى والتذكرة فيحتمل انه راجع الى اصل المسئلة اعني
كون اقل الحيض ثلثة ايام لا الى القيد الذي هو دخول الليالي كما نبه عليه في كشف اللثام حيث قال وقد يفهم الاجماع من الكتابين يعني المنتهى و
التذكرة ولعله غير مراد انتهى وقد حكى الاعتراف بهذا الاحتمال عن جماعة وتأمل في صحة دعوى الاجماع صاحب الرياض ويؤكد هذا
الاحتمال ويرجحه ملاحظة سياق عبارة التذكرة لانه قال فيها اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت وبه قال ابو
حنيفة والثوري لان النبي ص قال اقل الحيض ثلثة ايام ومن طريق الخاصة قول الصادق ع اقل ما يكون الحيض ثلثة ايام ولان الاصل ثبوت
العبادة فيستصحب الا مع يقين المسقط وقال ابو يوسف يومان واكثر الثالث وقال مالك ليس لاقله حد يجوز ان يكون ساعة لانه لو كان اقله
يوما لكانت المرأة لا تدع الصلوة حتى يمضي يوم كامل وقال احمد وابو ثور اقله يوم وليلة وهو احد قولي الشافعي والثاني يوم به قال داود ولانه
الوجوب عليه وهو ممنوع انتهى فانه تعرض للاستدلال على اعتبار الثلثة ونقل اقوال العامة في مقابله وعدم تعرضه للاستدلال على
دخول الليالي اقوى شاهد على رجوع نفي الخلاف الى اصل المسئلة مضافا الى ما في الجواهر من حمل قول العلامة ثلثة ايام بلياليها
على ارادة الليلتين المتوسطتين ولكن لما اورد عليه من ان التعبير بالليالي بصيغة الجمع واضافتها الى ضمير الايام الثلثة يأبى عن ذلك
كثير وقع لان استعمال صيغة الجمع في الاثنين غير عزيز ويكفي في الاضافة ادنى ملابسة وهو وقوعها في اثنائها فههنا مما لا مجال للاتكال
عليه واما دخول الليلتين المتوسطتين فهي دلالة العرف على ذلك من جهة اعتبار الاستمرار في الايام الثلثة وليس دخولهما من جهة كون
اليوم حقيقة فيما يدخل فيه الليل ولا من جهة كونه مجازا بل من باب الاستلزام والتبعية وبهذا يندفع الاستدلال على القول الاول بانه
لولا دخول الليلة المتطرفة لزم استعمال لفظ واحد في ازيد من معنى واحد في ذلك لان اليوم قد استعمل بالنسبة الى كل من الثلثة في مجرد
النهار ودخول الليلتين المتوسطتين انما هو بالتبع والاستلزام ومن جميع ما ذكرنا ظهر سقوط التمسك بالاصل للقول الثاني وحجة
القول الثالث اصالة عدم اعتبار دخول الليالي مع الشك فيه واطلاق النصوص بان اقل الحيض ثلثة ايام وقد استظهر صاحب
المناهل ره هذا القول من اطلاق اعتبار الثلثة ايام خاليا عن ذكر شيء من الليالي ثم قال ويؤيده الاجماعات المحكية مضافا
الى عدم دلالة العبارات على الاجماع في الليالي بل ظاهرها الاجماع على الايام في مقابل العامة القائل بعضهم بعدم اعتبار الثلثة ايام
وكذا يؤيده عدم الخلاف الذي في الرياض في دخول الليلتين المتوسطتين ولا يتوقف توالي الايام الثلثة على دخول ما بينهما من الليل
وحاصله عدم الدليل على دخول الليل فيكون منفيا بالاصل مع اطلاق النص بان اقل الحيض ثلثة ايام وبه يسقط ما تمسك به في كرة
لدخول الليالي الثلثة من اصل ثبوت العبادة فيستصحب الا مع يقين المسقط انتهى ومما ذكرناه من ان لازم الاستمرار وتابعه هو دخول
الليلتين المتوسطتين ولو بالدلالة الالتزامية يسقط ما ذكره من عدم الدليل على دخول الليل ونفيه بالاصل فتحصل من جميع ما ذكرنا
ان المختار هو القول الاول ثم انه هل يعتبر ثلثة ايام تامات ام يكفي الملفق من نحو من يومين قال في المستند والظاهر عدم الخلاف
في كفاية اليوم الملفق هنا فلو رأى اول الظهر من اول الشهر تمت الثلثة باول الظهر من الرابع ولم يتوقف على تمامه فتأمل انتهى ويشعر
به كلام بعض المحققين ره بوقوع الخلاف في ذلك لانه بعد اختيار القول بدخول الليلتين المتوسطتين قال نعم لو رأت الدم في اثناء النهار
اعتبر ثلث ليال وتمام ما نقص من اليوم الاول بناء على ما هو الاقوى من كفاية اليوم الملفق انتهى وقال في الجواهر بعد ما حكى عن المبسوط
وغيره من ان التلفيق عند القائلين بكفاية ثلثة ايام متفرقة في ضمن العشرة فيما لو رأت ساعة طهرا وساعة دما وهكذا الى تمام
العشرة ورده بان المتبادر من ثلثة الايام في ضمن العشرة بناء في هذا التلفيق وكان الاقوى عدم بنائه عليه نعم لا يبعد جريان التلفيق
الذي يعتبره اهل العرف كالحقيقي حتى على المختار كان تكون قد جاءها الدم عند الظهر وانقطع في الثالث عنده ونحو ذلك ثم قال و
من جعل المدار ذلك يعرف انه لا وجه للتلفيق بالتالف كتلفيق الليل لعدم مساعدة العرف انتهى ومراده ره انه لا يجوز تتميم اليوم
الاول بنصفه من الليلة الثالثة لان اهل العرف لا يطلقون على ذلك ثلثة ايام لعدم المشابهة بينه وبين المعنى الحقيقي وحاصله ان ما
دل على ان اقل الحيض ثلثة ايام لا بد وان يراد به ما يطلق عليه عرفا انه ثلثة ايام ولو من جهة المشابهة او التوسع وعلى هذا فلو اريد
جبر نقص اليوم الاول من الليلة الثالثة لم يصدق عليه عند اهل التعارف ثلثة ايام بخلاف صورة جبره من اليوم الثالث وعلى هذا
فيتحقق في صورة الانكسار توسط ثلث ليال بين الايام الثلثة بخلاف ما لو كانت الايام تامات فانه يتحقق هناك توسط ليلتين
وحكى عن الشيخ الفقيه المحقق موسى بن جعفر الغروي ره في شرح رسالة والده انه قال ان الليلة الاولى بناء على عدم دخولها وكذا الليلة الرا

لا لكونهما مكملين فلا تكمل الليلة الاولى باليوم الثالث ولا الليلة الرابعة باليوم الاول وحكى عنه ايضا انه نبه لاختلاف زمان
اقل الحيض مرة بكونه ثلثة ايام وليليتين واخرى ثلثة ايام وثلث ليال واستبعد الحاكي ولكن لا استبعاد فيه لان لدخول الليلتين
المتوسطتين انما كان بالاستلزام وبالتبع لاجل حصول استمرار الدم ثلثة ايام وفي صورة الانكسار لا محالة يستلزم الاستمرار
توسط ثلث ليال ولا اشكال فيه كيف كان في اللازم اولا هو التعرض لمستند جواز التلفيق فنقول قال في شرح المنهاج التحقيق في هذا ان
يقال ان المراد بثلثة ايام ليس معناها الظاهر منه بالخصوص بل المقصود منه مقدار ثلثة ايام بلياليها الثلث كما هو الشايع في امثاله كما
في قوله سبحانه خلق السموات والارض في ستة ايام وح فيعم اليوم التام والملفق ومالو كان اليوم سابقا او لاحقا وذلك لانه المستفاد
من الاخبار كحسن بن مسلم وكلمات الاصحاب ككلام الحلي في السرائر حيث قال واقل ايام الحيض ثلثة ايام متتابعات واكثره عشرة ايام ولا خلاف
بين اصحابنا في هذين الحدين والمقدارين مع ظهور ان اعتبار اليوم التام هنا وفي مثله من الطبيعيات كالنفاس غير معقول لاختلاف
المبدء باختلافها فان اول النهار الحقيقي مثلا لا مدخلية له في خروج الحيض بحسب الطبيعة كيف ولا يكاد يتفق رؤيته كذلك بل من نقيضه
او تاخيره كذلك فعلى هذا يكون اول التحديد من اول زمان رؤية الدم ليلا كان او نهارا ابتداء او وسطا او غيرهما الى ان يتم ثلثة ايام وثلث
ليال كما قطع به المحقق الخونساري فلو رات الدم في اول المغرب من ليلة السبت واستمر الى عشرة ايام كان الحد غروب يوم الاثنين بلا
اشكال وبعده يكون استحاضة ومما ذكرنا يبين الكلام في ساير التحديدات الواردة في الشرع في الاعتكاف والاقامة وايام الخيار وحق
الشفعة وغيرها انتهى اقول ان اراد ان الشيوع في امثاله والاستعمال في الاية دليل على المراد في هذا المقام فلا يخفى سقوطه وان اراد مجرد
التنظير ورفع الاستبعاد فلا باس به واما حسن بن مسلم فالظاهر ان المراد به الحسن بابراهيم بن هاشم عن محمد بن مسلم عن الباقر ع قال اذا رات
المراة الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة وانت خبير بانه لا يفيد كون المراد مقدار ثلثة
ايام الا ان يقال ان اطلاقه بحسب الاوقات شامل لما اذا كان في اثناء اليوم وما اذا كان في اوله وان لازم كونه في الاثناء هو ان يعتبر
مقدار ثلثة ايام ولكن لا يخفى ما فيه من الخفاء واما عبارة ابن ادريس فلا دلالة لها على ما رامه لان المراد بالمقدارين هما الثلثة ايام
وعشرة ايام واما ان مبدئهما يصح ان يكون هو شيئا من اجزاء اليوم او اوسطه فلا دلالة فيهما على ذلك ولعله تخيل ان المراد
بالمقدارين ما يساوي مقدار الثلثة والعشرة واما ما ذكره من ان اليوم التام هنا غير معقول فغايته ما يتاتى منه انما هو عدم
اناطة حكم الحيض به واما تعيين التلفيق فانه لا يتاتى منه لامكان ان يلتزم باسقاط الكسر من اليوم المنكسر والابتداء بحساب الثلثة
ايام مما بعد ذلك المنكسر هذا وقد يدعى ان الغالب في النساء ان لا يبتدئ برؤية الدم الا في اثناء اليوم ويجعل تلك الغلبة قرينة
ودليلا على ان المراد بالايام في مثل قوله ع ادنى الحيض ثلثة ايام ما هو اعم من ثلثة ايام تامات ومن ثلثة ايام انكسر بعضها وتلفق
من يومين ويدفع بذلك الاشكال عن ان لفظ اليوم حقيقة فيما اكتنف بطلوع الشمس وغروبها وان استعماله في الملفق من نصفي يومين
مجاز ولكن يتجه عليه ما اوردناه على الوجه الاخير لان ذلك انما يتاتى منه مجرد عدم اناطة الشارع حكم الحيض بخصوص رؤية الدم من
اول اليوم واما تعيين التلفيق فلا يتاتى منه لامكان ان يسقط ذلك البعض الذي ابتدئ بها الحيض فيه ومن بعده يحسب من اول
اليوم الذي يليه هذا ولكن الانصاف ان المتبادر والمنساق من مثل قوله ع ادنى الحيض ثلثة ايام ما هو اعم من الايام الصحاح و
المنكسر بعضها ولعل هذا مراد شارح المنهاج حيث قال كما هو الشايع في امثاله ومعلوم ان الظهور الناشي من الخطابات الملقاة
على طبق العرف متبع وعلى هذا يجبر المنكسر من يوم اخر ولا مجال لجبره من الليل لعدم صدق اليوم عليه وقد كان دخول الليلتين
المتوسطتين بالاستلزام وبالتبع فلا يدخل شيء منهما في اصل الوقت المقرر في الادلة وربما يتخيل ان اليوم والايام المذكورة
في الادلة ان احتمل فيها ارادة خصوصها فضلا عن التصريح او الظهور فيها كصوم يوم الخميس او الزمان الماخوذ في العبادات غالبا لا يخرج
من هذا القسم فالاصل فيها الاقتصار على اليوم الصحيح دون المنكسر الا بدليل واما ما يعلم عدم مدخلية لخصوصه فالاصل فيه كفاية
ما ساواه من الزمان وكل ما ذكر اليوم لبيان الامتداد لا يخرج من هذا القسم غالبا كالتراوح في نزح البئر والخيار ثلثة ايام و
الاقامة عشرة ايام واقل الحيض ثلثة ايام الى غير ذلك لان المراد من ذكر اليوم في امثالها انما هو بيان كمية زمان امتداد الشيء
فيعم الليل واثنا عشرة ساعة ملفقة مقام النهار اذا ساوى كل منهما اياه في المقدار فلا يختص الجابر بخصوص جزء من اليوم
لان نصفي اليومين كما انه ليس معنا لليوم حقيقة كذلك النصف من اليوم ونصف من الليل ولا فرق بينهما الا بالتجانس في الصورة عند

وعشرين بجهة العرف فيما الاوجه انه كان يصح كون الاول مما نفاه اهل العرف كالحقيقي غير متجه بعد خروجها عن المعنى الحقيقي فانا انكر يوم
الخميس اذا كان هو الاول يجبر من ليلة الاحد كما من يوم الاحد كما هو مذهب صاحب الجواهر وصاحب الحدائق الخبير بما فيه لان علم ان المراد به مقداره
الامتداد الزماني من دون مدخل لليل ولا للنهار في الحكم وان كان هو الاعتبار بالامتداد او الغاء الخصوصيتها الا ان كون ما نحن فيه من
ذلك لقبيل مما لا دليل عليه الا ترى ان المذكور في مثل قوله ما دخل الحيض ثلثة ايام انما هو الايام واستعماله في الليل او ما تلفق منه
ومن النهار مجاز قطعا بل ربما كان استعماله فيهما منكرا في بعض الصور الا ترى ان من دخل المدينة اول الليل فاقام بها ثلث ليال
بينهما يومان لا يصح له ان يقول اقمت بالمدينة ثلثة ايام وكذا لو دخلها يوم الخميس قبل الغروب بساعة مثلا فاقام بها ليلة الجمعة وليلة
السبت وليلة الاحد الا انه فيها قبل طلوع الشمس او الفجر بساعة بل لو دخلها يوم الخميس وقت الظهر وخرج ليلة الاحد على الوجه الذي
وصفناه فانه لا يقول اقمت بها ثلثة ايام وان كان لو دخل البلد بعد مضي ساعة من اول يوم الخميس وخرج قبل الغروب بساعة يوم السبت
صح له ان يقول اقمت بها ثلثة ايام من باب المسامحة العرفية لكن ذلك بجهة اخرى ربما يأتي الغرض ان شاء الله تعالى فالحاصل ان استعمال
اليوم في نصفي يومين لو سلمنا اعتبار الاتصال فيه مجاز قريب واستعماله في جزئي ليلتين او يوم وليلة مجاز منكر ومن المعلوم ان الاول مقدم على الثاني
ولو اريد باضمار المقدار مضافا الى ثلثة ايام في الادلة ليشمل القسمين فهو اردء من المجاز مع كونه مما لا ينساق من اللفظ وان اذا نظرت بعين
الاعتبار وجدت ان الامر في هذا المقام دائر بين المجاز القريب بحسب العرف والاعتبار وبين شيء من المجاز المنكر والاضمار ومن المقرر في الاصول
ان الحقيقة اذا تعذرت تعين اقرب المجازات وان المجاز خير من الاضمار فمن يدعي ان المراد بثلثة ايام عبارة عن مقدارها سواء كان من الليل
او النهار يؤاخذ باقامة الدليل عليه ولا يجديه مجرد الدعوى ولازم هذه الدعوى هو ان المرأة لو رأت الدم اول الليل واستمر بها الى اخر
الليل الثالث فانقطع كان ذلك حيضا بناء على الاكتفاء بثلثة ايام مع الليلتين المتوسطتين لانه يكون ح ثلث ليال بينهما يومان ومثل
هذا لا يكفي عندنا وما ذكرناه هو المعيار في جميع تقادير الشرعية الواقعة في الادلة فان قام دليل من اجماع او غيره على خلاف ذلك في شيء
من تبع حكمه والا كان المتبع ما ذكرناه بقي هنا شيء ينبغي التنبيه عليه وهو انه بعد القول بالتلفيق لا يظهر اثر للخلاف بين القول بدخول الليلة
الاولى وبين القول بدخول الليلة الثالثة لثلثة ايام لانه على القول الاول ان اتفق رؤية الدم في منتصف الليلة الاولى يجبر من الليلة
الثالثة وعلى القول الثاني لو انقطع الدم في منتصف الليلة الثالثة يجبر من الليلة الاولى فان لم يكن الكسر بقدر الجابر او اشتقى راسا
كما لو اتفق رؤيته اول طلوع الشمس وانقطع في منتصف الليلة الثالثة لثلثة ايام لم يكن من الحيض هذا ولكن لما كان مقالة اهل القول الاول
موافقة للقاعدة المقررة وهي ان ينتهي الليل الى اليوم الذي بعده كليلة الجمعة وليلة السبت كان مخالفة من خالفهم خالية عن الوجه لكنه
انه قال في الجواهر ان المراد بالثلثة المتوالية في كلامهم اتمامها اول الحيض فلا يكفي وجودها في ضمن العشرة في تحيض ما تقدمها من الدم
ومن قال كان يكون رأت عشاء دما من اليوم الاول ثم رأت السابع والثامن والتاسع فيحكم بحيضية الجميع كما او ان تخيله بعض المحصلين من
المعاصرين واعجب منه التمسك بقاعدة الامكان وهي ان سلمت لا تجري في غير معلوم الاسكانية بتمامه بعد ملاحظة كلام الاصحاب
بل كاد يكون كالصريح من بعضهم فانه لا اشكال عندهم انه بناء على اشتراط التوالي متى نقطع الدم لاقل من ثلثة قطعنا انه ليس بحيض كما
نص عليه في ط وغيره فتأمل انتهى الرابع انه هل يعتبر في تحقق الحيض خروج الدم الى خارج الفرج في الابتداء او في شيء من الاوقات ولو
كان ثلثا اقل يوم من الايام الثلثة ام لا فنقول قد يتراءى في بادي النظر من مثل قولهم في تحديد الاستمرار اقل الحيض ثلثة ايام متتالية
بحيث لا يخلو منه الفرج في ان من انات الثلثة وان قل نادرة وكثر اخرى ان ذلك اقل ما يتحقق من الحيض ومقتضاه انه لا يلزم في تحققه الا
من ذلك ومعلوم ان الخروج الى خارج الفرج قيد زائد فلا يعتبر في تحققه ولا ينافي من مثل قولهم في تعريف الحيض يخرج بحرقة الدلالة
على خروجه الى خارج الفرج لاحتمال ان المراد به ما هو الاعم منه ومن خروجه من الرحم الى المنفذ وان التعبير بالخروج ناظر الى الغالب اذ ليس
ذلك المقام مقام التفصيل ويؤيده ان الحرقة انما تحصل في المجرى لا في المخرج ولكن لازم هذه المقالة هو ان يكون حكم حدث الحيض على
خلاف سائر الاحداث لاناطتها بالخروج الى الخارج بخلافه ولم اجد من صرح باعتبار الخروج الى الخارج فيه ولا بعكسه نعم ظاهر عبارة
كاشف الغطاء اعتبار بروزه في الابتداء لانه قال في تعداد ما يمتنع فيه الحيض ما نصه رابعها النقصان عن ثلثة ايام متوالية يستمر
فيها الدم من اولها الى اخرها ولو في باطن الرحم بعد البروز ابتداء ويستعلم بادخال القطنة ونحوها انتهى وهو صريح عبارة ولده
في شرح رسالة لانه قال لا يكفي الوصول الى الرحم من دون بروز ابتداء انتهى والظاهر ان مراده بالرحم ما هو اعم من معناه الحقيقي مراعاة

كتاب الطهارة

للتقابل بين الوصول الى الرحم وبين البروز ولا يتوقف ما ادعيناه من صيرورة الحدث على ما فسرنا به الرحم لانا نستفيد المدعى من نفي الكفاية
من دون البروز غايته ما هناك انه يفوت مراعاة المقابلة المذكورة ويلزم منه خلل في العبارة غير قادح في افادة ما هو المطلوب وكان
الاصحاب لم يتعرضوا للبيان احالة على ما هو مسلم عندهم من حكم الاحداث من ناقضيتها بخروج ما هو في الباطن الى الخارج ولهذا قال الشهيد
الثاني في المقاصد العلية في عداد موجبات الوضوء ما صورته والحيض والاستحاضة باقسامها الثلثة والنفاس بكسر النون والمراد ان
الموجب خروج هذه الدماء الثلثة اذ لا يعقل كونها انفسها هي الموجبة كما مر في خروج الفضلتين انتهى فمن ترك البيان قد احاله الى
وضوح الامر وان كان قد صدر من صاحب الجواهرية في رسالته ما يشعر بخلافه لانه قال ان الاحوط جريان حكم الحدث عليه مع انصبابه
من محله وان بقي في فضاء الفرج بحيث يمكن اخراجه بالاصبع ونحوه انتهى وذلك لان الاحتياط في امره بالاتمام وضوحه ومعلوم انه اراد
بذلك بيان حال الابتداء اذ لا وجه لارادة الاوقات المتاخرة عن البروز لترتب حكم الحدث تحقيقا قطعا فلا وجه لجعله من باب الاحتياط الا
والحاصل ان الاظهر والاقوى كون ناقضية حدثية الحيض بالبروز لانه امر من قبيل المسلمات عندهم فيلزم اعتباره الحاصل انه قد تقدم
الاشارة الى انه لا بد من كون الايام الثلثة المتوالية تامات وبقي الكلام في ان المدار في التمام كونه كذلك على وجه الحقيقة او كونه كذلك
عرفا فنقول ان الوجه هو الاول الا ان يقوم دليل على خلافه لان ما لا [illegible] بالنقص اليسير انما هو مبني على المسامحة من اهل العرف
ولا وجه لها هنا لكونه موضوعا شرعيا لا بد من الجريان فيه على ما هو الشأن في سائر التقديرات الشرعية ولكن الذي يعطيه كلام
العلامة في التذكرة هو ان الحيض فترات معتادة لا يمنع وقوعها [illegible] في مسألة [illegible] الاستحاضة ما لفظه قد
ثبت ان اقل الحيض ثلثة ايام واختلف علماؤنا في اشتراط التوالي فالاكثر [illegible] فاذا رأت ثلثة ايام متوالية
فهو حيض قطعا فاذا انقطع وعاد قبل العاشر وانقطع فالدمان وما بينهما حيض ذهب اليه علماؤنا وبه قال ابو حنيفة لان اقل
الطهر عشرة ايام ودم الحيض يسيل تارة وينقطع اخرى وانما يثبت للنقاء حكم الطهارة اذا انقطع بالكلية وقال مالك والحد تلفق
فايام الدم حيض وايام النقاء [illegible] ثم اخذ في بيانها لو تجاوز ذلك الدم عشرة ايام وذكر الخلاف فيه وقال في ذيل المسألة وموضع
الخلاف ما اذا كانت ازمنة النقاء زائدة على الفترات المعتادة بين دفعات الدم فان لم يزد عليها فالجميع حيض اجماعا انتهى وذكر
في نهاية الاحكام ما يوضح ذلك فقال في الخاتمة التي عقب بها فصل الاستحاضة ما نصه والفرق بينه يعني النقاء وبين ساعات
الفترة بين دفعات الدم ان دم الحيض يجتمع في الرحم ثم الرحم يقطره شيئا فشيئا فالفترة ما بين ظهور دفعة وانتهاء اخرى من الرحم
الى المنفذ فاذا زاد على ذلك فهو النقاء ولا فرق بين ان يكون قدر الدم اكثر من قدر النقاء او بالعكس او يتساويا انتهى والظ
ان تعقيب استدخال القطنة بقولهم وتصبر هنيئة في مقام بيان كيفية استعلام انقطاع الدم اشارة الى ذلك نظرا الى ان استدخال القطنة قد
يصادف زمان الفترة فلا تستوثق الا ان تصبر هنيئة المقام الثاني فيما يتعلق بكون اكثر الحيض عشرة وهو انه هل يعتبر فيها التوالي ام لا وقد
اجاد بعض المحققين في توضيح المقام حيث قال المراد منها الايام المتوالية نظير ما ذكرنا في الاقل او الاعم الظاهر هو الاول ويمكن ابتناء
المسألة على ما يجيء من ان المراد بالطهر الذي اتفقوا على كون اقله عشرة هو مطلق حال الطهارة للمرأة او خصوص الطهر بين الحيضتين فعلى
الاول لا يعقل عدم التوالي لان ايام النقاء المتخللة حيض شرعا وليس كذلك على الثاني سيما على مذهب من لم يعتبر التوالي في الاقل لكن الاقوى
اعتبار التوالي وان قلنا في مسألة اقل الطهر بان المراد به خصوص ما بين الحيضتين لما عرفته من ظهور الادلة في العشرة المتوالية ولم اجد فيما
ذكرنا مخالفا الا الظاهر من نهاية المصحح يعني العلامة عدم القائل به حيث قال في احكام التلفيق واذا تجاوز الدم خمسة عشر التلفيق الى اكثر
فقد صارت مستحاضة كغيرها [illegible] التلفيق ولا قائل بالالتقاط من جميع الشهر وان لم يزد مبلغ الدم عن الاكثر انتهى نعم يظهر من صاحب
الخلاف حيث لم يعتبر التوالي تمسكا باطلاق الاخبار السالم عن مزاحمة ما دل على ان الطهر لا يكون في اقل من عشرة بناء على ما قرره في المسألة
الآتية من جواز تخلل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة وان الذي لا يكون اقل من عشرة هو الطهر بين الحيضتين فحاصل مذهبه في اقل الحيض
واكثره يرجع الى عدم اعتبار التوالي فيهما وجواز تخلل الطهر بينهما فلو رأت خمسة ثم انقطع الدم ثمانية ايام ثم عاد خمسة كان الدم الثاني
غير الحيضة الاولى وكانت الثمانية طهرا كما صرح به في هذا الفرض انتهى واقول ما نسبه الى صاحب الحدائق وما نسبه الى غيره صحيح [illegible]
عليه ليس منشأ مصير صاحب الحدائق الى عدم اعتبار التوالي في اكثر الحيض مجرد تخلل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة لان غيره ممن [illegible]
بالتلفيق يقولون بذلك الا انهم لما اعتبروا تحقق الثلثة المتفرقة في ضمن عشرة ايام لم يفتهم دعوى تحقق [illegible]

استحالة تحققها مع التفرق في ضمن العشرة فلم يبق مورد لاكثر الحيض الا صورة التوالي واما صاحب الحدائق فلما لم يعتبر ذلك امكنه تحقق دعوى
العشرة المتفرقة كما يكشف عنه التزامه بان الثمانية بين الخمسين طهر والدمان المحيطان بها حيض والوجه في ذلك ان مجموع ذلك ثمانية عشر
يوما فهو قد التزم بتحقق التلفيق من الحيضتين المتفرقتين في ضمن ما زاد على العشرة ويشهد بما ذكرنا من تقييدهم بكون الثلاثة في ضمن العشرة
والتزامهم بتفرق الطهر كالحيض ما ذكره العلامة ره في نهاية الاحكام في الخاتمة التي وضعها لبيان حال التلفيق بقوله الظاهر عند علمائنا
اشتراط التوالي في الثلاثة وقيل بعدمه بل قد تكون ملفقة بشرط ان تكون الثلاثة من جملة العشرة فلو انقطع الدم فرأت الاول والخامس
والعاشر فالثلاثة حيض على هذا القول لا غير ولو رأت عوض العاشر الحادي عشر فلا حيض اجماعا وكل واحد من ايام الدم ليس حيضا تاما
لكن جميع الدماء حيض كامل وكذا ايام النقاء كل واحد منها ليس طهرا كاملا بل الجميع حتى ان العدة لا تنقضي بعود الدم ثلث مرات
ولو كان كل من النقاء طهرا كاملا لخرجت العدة بعد ثلثة وكما تلفق الايام فكذا تلفق الساعات وايام النقاء طهر ملفق ويقع
الطلاق في ايام النقاء ويخرج عن كونه بدعيا ويحكم فيها بالطهر في الصلوة والصوم والاغتسال ونحوها انتهى المقام الثالث فيما يتعلق
بكون اقل الطهر عشرة وهو ان هذا الحكم هل هو على اطلاقه او يختص بما اذا كان بين حيضتين مستقلتين واما الحيضة الواحدة فيقع في اثنائها
من الطهر ما هو دون العشرة قطعا وتوضيح المقال انه قال في المحكي عن روض الجنان وعلى هذا القول يكفي تمام الثلاثة في جملة العشرة
كما قال به الشيخ ره في النهاية فلو رأت الاول والخامس والعاشر فالثلاثة حيض لا غير فاذا رأت الدم يوما وانقطع فان كان يغمس القطنة وجب
الغسل ان لم يغمسها وجب الوضوء خاصة لاحتمال كونه استحاضة فان رأته مرة ثانية يوما مثلا وانقطع فكذلك فاذا رأته ثالثة في العشرة تبين
ان الاولين حيض فيتبين بطلان ما فعلت بالوضوء اذ قد ثبت ان دم الحيض يوجب انقطاعه الغسل فلا يجزي عنه الوضوء ولو اغتسلت للاولين
احتياطا ففي اجزائه نظر انتهى واستشكله صاحب الكفاية بان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام اجماعا وايضا فقد صرح المصنف ره في المعتبر و
العلامة ره في المنتهى وغيرهما من الاصحاب بانها لو رأت ثلثة ثم رأت العاشر كانت الايام الاربعة وما بينهما من ايام النقاء حيضا والحكم في
المسئلتين واحد انتهى وتصدى جمال المحققين ره في حواشي الروضة للدفع فقال ويمكن دفع الاول بان الاجماع لعله يكون في الطهر
المتخلل بين الحيضتين لا بين ايام حيضة واحدة والثاني بان قول جماعة من الاصحاب بما نقله لا ينافي قول الشيخ ره بخلافه كيف واصل المسئلة
وهو الاكتفاء بالثلثة في جملة العشرة ايضا كذلك فلم لا يجوز مخالفتهم في الفرع ايضا انتهى وبمثل ما ذكر من الوجه الاول اتسع المجال لصاحب
الحدائق فقال بالتفصيل المذكور واستند فيه الى وجوه احدها ما ذكره بعد ذكر مرسل يونس المتقدم ذكره في المقام السابق من ان ظاهره
ان النقاء الذي بين ايام الدم المتفرقة طهر حيث خص الحيض بايام الدم المتقدمة والمتأخرة واشار بعد ذلك الى ما في ذيل تلك المرسلة من قوله
ولا يكون الطهر اقل من عشرة فاذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فاذا رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من
يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رأت الدم من اول ما رأت الدم الثاني تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رأت
الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة ثم قال لا يقال انه قد استفاضت الاخبار بان اقل الطهر عشرة ايام لانا نقول نعم وهذا الخبر من
جملتها ايضا حيث قال فيه ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام ولكن يجب الجمع بين ما دل عليه الخبر المذكور ونحوه من الحكم بكون النقاء المتخلل
بين الثلاثة الايام المذكورة هنا طهرا وبين تلك الاخبار بحمل الطهر في تلك الاخبار على ما كان بين حيضتين مستقلتين كما في العدد ونحوها
فلا ينافيه ما كان في اثناء الحيضة الواحدة ويشير الى ذلك ما تقدم في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة الدالة على مستندهم في هذا الحكم من قوله ع اقل ما
يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم بعد قوله لا يكون القرء اقل من عشرة وقوله ع فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة
ايام فذلك من الحيض معناه انه اذا كان حيضها خمسة ايام مثلا ثم انقطع الدم فانها تغتسل وتصلي فان عاد الدم بعد مضي عشرة ايام من انقطاعه
فلا اشكال في كونه حيضة ثانية لتوسط اقل الطهر بين الدمين وان كان قبل تمام العشرة فانه يكون من الحيضة الاولى وما بينهما طهر كما تقدم
في الثلاثة المتفرقة نعم انما يحكم بكون الدمين حيضا ما لم يتجاوز الجميع عشرة ايام التي هي اكثر الحيض والا فلو تجاوز كان ما زاد على العشرة استحاضة منه
الى ان قال وفي قوله عدت من اول ما رأت الدم الاول والثاني عشرة ايام اشارة الى ان ما بين الدمين طهر لانها انما تعد ايام الدم
خاصة انتهى ثانيها صحيحة محمد بن مسلم او حسنته بابن هاشم عن محمد بن مسلم عن الباقر ع قال اذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى
وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة ومثلها موثقته وتقريب الاستدلال ان العشرة التي وقع التفصيل فيها في الخبر بكون رؤية الدم
قبل تمامها فتكون من الحيضة الاولى او بعدها فتكون من الحيضة المستقبلة انما هي عشرة الطهر وهي ما بعد رؤية الدم الاولى سواء كان يوما او

يومين او ثلثة ومبدئهما انقطاع الدم الاول واللام في العشرة الثانية للعهد ثم قال وهذا مبني على الاستدلال بالرواية المذكورة وعلى ما
ذكروه يلزم ان يكون مبدأ العشرة من اول الدم وهو وان تم ظاهرا بالنسبة الى اول الترديدين الا انه لا يتم ظاهرا بالنسبة الى الترديد الثاني وهو
وان كان بعد العشرة فانها عبارة عن عشرة ايام الطهر البتة فالمراد بالعشرة في الفقرتين هي العشرة من مدة انقطاع الدم الاول لا من مدة
رؤية الدم اذ لا يتأتى الحكم بحيضية ما تراه بعد العشرة ثانيها ما رواه الشيخ ره في التهذيب عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت الصادق ع
عن المرأة اذا طلقها زوجها متى تملك نفسها قال اذا رأت الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها
فقال اذا كان الدم قبل العشرة ايام فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة وهي املك
بنفسها قال في الحدائق والتقريب فيها كما مر في صحيحة محمد بن مسلم الا ان هذه اظهر في ان الطهر يكون اقل من عشرة ايام وان ما ذكروه من
حمل العشرة الاولى في تلك الرواية على مبدأ الدم الاول لا يجري في هذه الرواية بل المراد بالعشرة فيها في الموضعين هي العشرة الطهر الخالي
من الدم الى ان قال وتقريب الاستدلال بهذه الروايات الثلث بناء على ما ذكرناه زيادة على ما عرفت ان الحكم بكون ما تراه قبل تمام العشرة
من الحيضة الاولى انما يتم على اطلاقه بناء على الحكم بكون ايام النقاء المتخللة طهرا والا فلو فرضنا ان حيضها الاول خمسة ايام او ستة ايام
ثم بعد التطهر والغسل رأت الدم في اليوم السابع او الثامن من طهرها قبل تمام العشرة فانه تم في هذه الاخبار حكم بكون الدم من الحيضة الاولى
فلو حكم بكون النقاء ايضا حيضا كما يدعونه للزم زيادة الحيض على عشرة ايام وهو باطل اجماعا نصا وفتوى ومن ابينها ما في الفقه الرضوي حيث قال
وربما تعجل الدم من الحيضة الثانية والحد بين الحيضتين القرء وهو عشرة ايام بيض فان رأت الدم بعد اغتسالها من الحيض قبل استكمال عشرة
ايام بيض فهو ما بقي من الحيضة الاولى وان رأت الدم بعد العشرة البيض فهو ما تعجل من الحيضة الثانية خامسها ما زاده له بعض المحققين ره من
صحيحة اخرى لمحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال لا يكون القرء اقل من العشرة فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم وتقريب الا
ستدلال ما ذكره من ان القرء عبارة عما بين الحيضتين كما صرح به في جملة من اخبار عدة الطلاق وفي بعضها انه مشتق من القرء بمعنى الجمع
سمي به لان الدم يجتمع في هذه الايام فاذا جاء وقت الحيض قذفه سادسها ما استدل به بعضهم من مرسلة داود مولى ابي المعزا العجلي عمن اخبره
عن ابي عبد الله ع قال قلت له امرأة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض
لا صفرة ولا دما قال تغتسل وتصلي قلت تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رأت الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها ترى الدم
يوما وتطهر يوما قال فقال اذا رأت الدم امسكت واذا رأت الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رأت الدم فهي مستحاضة
قد انتظمت لك امرها كله سابعها ما رواه ابن ابي عمير عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع المرأة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال
تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة ايام قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة تصنع
ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة ونحوها رواية اخرى ليونس بن يعقوب عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع ثامنها
ما ذكره بعضهم من ان صريح جملة من معاقد الاجماع كعبارة الانتصار والغنية والمنتهى والتذكرة هو ان حصول الطهر الفاصل بين الحيضتين
اقله عشرة ايام قال في الانتصار ومما يشنع به على الامامية ويظن انفرادها به القول بان اقل الطهر بين الحيضتين عشرة ايام الى ان قال دليلنا الاجماع
المتقدم انتهى والجواب عن الاول اما على ما ذكره فبانه بعد كون هذه الفقرة جزء من المرسل الغير المنجبر بالعمل مع كون متنه مضطربا متروكا
عند الاكثر نقول انما استفيد تخصيص الحيض بالدم المتقدم والدم المتأخر من حكمه ع بانها اذا رأت الدم تركت الصلوة واذا طهرت اغتسلت
وصلت ويمكن ان هذا حكم ظاهري للمرأة التي لا تعرف حقيقة امرها وقد كان لها عادة فتغيرت ولا يقتضي هذا كون ذلك الدم حيضا
واقعيا وكون البياض طهرا واقعيا فلا ينافي ذلك ان يحكم عليها بقضاء الصلوات التي اتت بها في جملة من ايام البياض اذا تبين كون
الاول بخصوصه حيضا وكان على وجه اذا ضم الى البياض وشيء من ايام الدم المتأخر ثم عشرة ايام الحيض واما على الثاني ما ذكره فيما قاله
بعض المحققين ره من منع ظهوره في كون مبدأ العشرة من انقطاع الدم لان الظرف في قوله لم يتم لها من يوم طهرت متعلق بالفعل لا قيد
للعشرة نعم لو كان مؤخرا عنها تعين كونه قيدا لها واوضح مراده بقوله ع ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام انه لم يتم لها من يوم نقائها الى يوم
الدم الثاني عشرة ايام من اول حيضها يعني ان ايام نقائها لم تكن متممة للعشرة والمراد بالفقرة الثانية ع على اضطرابها متنا ومعنى هو انه
ان رأت الدم قبل تمام العشرة لكن دام الدم الى ما بعد العشرة فيجعل متمم العشرة حيضا والباقي استحاضة فيكون موافقا للقول المشهور ومنافيا
للتفريع على عدم كون الطهر اقل من عشرة هذا ثم قال مع ان في حاشية نسخة التهذيب الموجودة عندي المصححة المقروءة على الشيخ الحر العاملي بدل قوله طهرت

في احكام الحيض

والمطابقة على مذهب المشهور ولعموم وبؤيد ما ذكرناه ان الظاهر من العشرة في قوله في الفقرة الثانية تمام العشرة هي عين العشرة المذكورة في الفقرة
الاولى ولا ريب ان المراد بتمام العشرة من مبدأ ظهور الدم الاول لا من زمان انقطاعه والانصاف ان الرواية لا تخلو من اضطراب ولما ذكرناه اخيرا
فيما انا نمنع ظهور ذلك الفقرة في اختصاص العدة بخصوص ايام الدم اذ لم ندع كون السياق الظاهر في مدة مجموع الايام التي مبدؤها اول رؤية
الدم الاول وعن الثاني بالالتزام بان المراد من العشرة انما هي العشرة من حين رؤية الدم الاول فيفيد الحكم بكون ما كان بعد العشرة من
الحيضة المستقبلة بما اذا تخلل بين الدمين اقل الطهر وعن الثالث بان الرواية ضعيفة السند مع احتمال ان يراد بقوله فهو من الحيضة
الاولى انه من توابعها ناش منها فتكون من ابتدائه لا بعضية فان الغالب ان الاستحاضة من توابع الحيض فلا يقدح في ذلك كونها
في الفقرة الثانية بعضية قطعا وهذا هو المناسب لاطلاق الحكم بكونه منها حتى يجاوز الاول والمجموع منهما العشرة او على تقدير كونه بعضا
منها لا بد من تقييده بما اذا لم يتجاوز المجموع عشرة وعن الرابع بانه لم يثبت اعتباره عندنا وعن الخامس بان غاية ما هناك ان الصحيحة دلت
على ان اقل الطهر بين الحيضتين عشرة ايام واما انه يحصل ما دونها بين الحيضة الواحدة فهي ساكتة عنه وعن السادس والسابع بضعفهما
مع عدم دلالتهما على ما هو المطلوب لان الظاهر ان المرأة المذكورة امرت بذلك لتحيرها واحتمالها الحيض عند كل دم والطهر عند كل نقاء الى
ان يتعين لها الامر لان كل دم تراه حيض في الواقع وكل نقاء طهر كيف ولو كانت حيضا واحدا لم يتجاوز العشرة بديهة ولو كانت حيضات
متعددة لم يفصل بينها اقل من العشرة وعلى هذا يحمل ما عن الفقيه والمقنع والنهاية والاستبصار من الفتوى بذلك وعن الثامن بانه هو
مخالفة المشهور بل لاطلاق الاجماع في كون اقل الطهر عشرة كما عرفت عن غير واحد بل التحقيق ان تقييده بكونه بين الحيضتين في جملة من كلمات من
عرفت لا ينافي ذلك اذ لا طهر الا فيما بين حيضتين فما بين ايام حيض واحد ليس طهرا عندهم مع ان ظاهر العلامة فيما عن المنتهى وصريح
ما عن التذكرة وعن الخلاف الاجماع على عدم تحقق الطهر بين ايام حيض واحد فعن المنتهى في فروع الحيض لما تقرر ان الاصل عندنا ان الطهر
لا يكون اقل من عشرة فعلى هذا لو رأت بين ثلثة ايام الحيض والعاشر نقاء ثم رأت العاشر كان الكل حيضا ولا يكون النقاء طهرا الى
احد قولي الشافعي وقال في التذكرة فان رأت ثلثة ايام متواليه فهو حيض قطعا فاذا انقطع عاد قبل العاشر كان الدمان وما بينهما حيضا
ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وقد عرفت فيما تقدم عن ابن سعيد في الجامع ان الكل على خلافه وواية يونس لكن ظاهر جملة كالعلامة
في نهاية الاحكام والشهيد الثاني ره فيما يحكى عن روض الجنان حكاية القول بكون بعض اعتبار التوالي وكيف كان فلا دليل على اختصاص
كون اقل الطهر عشرة بما بين الحيضتين بل لا معنى للتفصيل بين الحيضة والحيضتين بعد فرض كون النقاء المتخلل على كل من التقديرين طهرا
اذ لا اثر له شرعا نعم هناك امر واحد وهو انقضاء العدة بالطهر بين الحيضتين وعدم انقضائها بالطهر بين الحيضة الواحدة تنبيهان الاول انه
قال بعض المحققين ره لو تنزلنا عن جميع ما ذكرنا من ادلة الطرفين كان المرجع الى استصحاب الحيضة واحكامها واصالة عدم الطهر واحكامه
ان لم يكن كلمة مثل ما لو رأت خمسة دما ثم بعد نقاء ثمانية ايام رأت دما كان المرجع الى اصالة عدم تحقق الحيض زائدا على الخمسة لان
استصحاب الحيض منقطع هنا باتفاق القولين الثاني ان ما عرفت من القول بتحقق الطهر في اثناء الحيضة الواحدة بما دون عشرة ايام
مما اطلق عليه القائلون بعدم اعتبار التوالي في اقل الحيض عدا الثلثة لان منهم من يقول بان النقاء المتخلل بين الثلثة المتفرقة في العشرة
حيض وليس طهرا وقد صرح بذلك في كشف اللثام حيث انه بعد دعوى الاجماع على ان اقل الحيض ثلثة متواليه قال ان ما ذكرناه من الاجماع
على ان الاقل ثلثة متواليه مبني على ان من لم يشترط التوالي يحكم بكون الثلثة في العشرة وما بينها من النقاء حيضا لا الثلثة خاصة كما في
شرح الارشاد لفخر الاسلام والروض والهادي في ذلك للاجماع على ان اقل الحيض ثلثة واقل الطهر عشرة ولذا يحكم بدخول المتخلل من النقاء
بين ثلثة متواليه وما بعدها الى العشرة في الحيض ولكن هؤلاء يخصصون تحديد الطهر بما بين حيضتين ودخول المتخلل النقاء بعد الثلثة
ويقولون ان الثلثة هنا حيضة واحدة للاجماع والنصوص على ان اقل الحيضة ثلثة ولا دليل على التخصيص انتهى قوله وما تراه المرأة بعد
يأسها لا يكون حيضا ويتحقق يأس المرأة ببلوغ ستين وقيل في غير القرشية والنبطية ببلوغ خمسين سنة قد اشتملت العبارة على حكمين الاول
انه لا حيض بعد اليأس وهو مما لا خلاف فيه وهذا قال في المعتبر ولا حيض مع اليأس ولا مع الصغر وهي التي تنقص عن تسع سنين وهذا متفق
عليه ومن اهل العلم ولو رأت دما لما كان حيضا بمعنى انها لا تمنع مما تمنع منه الحائض انتهى الثاني ان اليأس بماذا يتحقق وقد اختلفوا
فيه على اقوال احدها انه يتحقق ببلوغ خمسين سنة مطلقا والظاهر ان المراد اكمالها لا مجرد الوصول الى اولها وهذا القول خيرة المصنف في كتاب
الطلاق من هذا الكتاب ويحكى عن النهاية والجمل والسرائر والمهذب ثانيها انه يتحقق ببلوغ ستين مطلقا وهو المحكي عن بعض كتب العلامة

بمضمونها

الكلام فيما يتعلق ببيان سن اليأس في جملة

كتاب الطهارة

ومال اليه في مجمع الفائدة ثالثها التفصيل بين القرشية وغيرها بحصول اليأس بستين في الاولى وخمسين في الثانية وهو خيرة الصدوق في الفقيه
والشيخ في ط والمحقق في المعتبر وفي الحدائق الظاهر انه المشهور بل عن جملة من كتب الاصحاب انه المشهور بل عن التبيان ومجمع البيان نسبته الى
الاصحاب رابعها التفصيل بين القرشية والنبطية وبين غيرهما باعتبار الستين في الاوليين والخمسين في الاخيرة وحكي هذا القول
عن الوسيلة والجامع والتذكرة والبيان خامسها ما حكي عن روض الجنان انه قال فيه انه يوجد في بعض المتون الحكم باليأس بالخمسين بالنسبة
الى العبادة مط وبالستين بالنسبة الى العدة مط ثم قال انه ليس له مرجع يجوز الاعتماد عليه ولا فقيه يقول على مثله يستند اليه نعم فيه اشتمال
على نوع من الاحتياط غير كاف في الذهاب اليه وربما استلزم تفويت الاحتياط في بعض موارده انتهى حجة القول الاول صحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج عن الصادق ع قال حد التي يئست من المحيض خمسون سنة ورواية احمد بن محمد بن ابي نصر قال قال الصادق ع المراة قد يئست من المحيض حد
خمسين سنة ورواها الكليني والشيخ في الضعيف ولكن نقلها المصنف في المعتبر عن كتاب احمد بن محمد بن ابي نصر وعلى هذا فلا يضر ضعف
السند ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع ثلث يتزوجن على كل حال الى ان قال والتي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض
قال قلت وما حدها قال اذا كان لها خمسون سنة حجة القول الثاني استصحاب عدم تغير الطبيعة عما كانت عليه من اقتضاء قذف دم الحيض
وقاعدة الامكان ورواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع في حديث قال قلت التي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض وما روي في
الكافي مرسلا بعد ذكر رواية احمد بن محمد بن ابي نصر قال وروي ستون سنة ايضا ويحتمل الندرة اراد رواية عبد الرحمن بن الحجاج فليس
هناك الا رواية واحدة حجة القول الثالث الجمع بين الاخبار ومستند هذا الجمع مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا
بلغت المراة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امراة من قريش واورد على الاستدلال بها انها مع قصور سندها قاصرة الدلالة لعدم صراحتها في
كون الحمرة التي تراها القرشية بعد الخمسين حيضا اذ لا منافاة بين رؤيتها الحمرة وبين عدم اعتبار الشارع تلك الحمرة حيضا مع انه ليس في الخبر ذكر
الستين واجيب عن قصور السند بان مراسيل ابن ابي عمير عندهم بمنزلة المسانيد وعما اورد على الدلالة اولا بان الظاهر ان لفظ الحمرة هنا
كناية عن الحيض وعما اورد عليها ثانيا بانه قال في ط تيأس المراة اذا بلغت خمسين سنة الا ان تكون امراة من قريش فانها ربما ترى
دم الحيض الى ستين سنة ومثله كلام المفيد مع زيادة النبطية ويستفاد من مراسيل هذين الشيخين لا تقصر عن مراسيل ابن ابي عمير فيجب تقييد
اطلاق مرسلة المذكور بهذه الرواية المرسلة في كلام الشيخين حجة القول الرابع ما ارسله المفيد في كتاب الطلاق من المقنعة بقوله وقد روي
ان القرشية والنبطية تريان الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين انتهى والتحقيق ان يقال ان النبطية لم يثبت
حكمها اذ ليس في ذلك الا رواية ارسلها المفيد واشار في ذيل كلامه الى عدم ثبوتها بقوله فان ثبت ذلك فعليها العدة اه ومن المعلوم عدم العبرة برواية
لم يعتبرها راويها واما دعوى شهرة مضمونها فهي مدفوعة بترك ذكر النبطية في كلام كثير ممن استثنى القرشية واما دعوى موافقتها لاستصحاب عدم
انقطاع الحيض عنها اذا شك في ذلك فهي مدفوعة بدلالة رواية ابن ابي عمير على الحصر فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب مع قيام الدليل نعم
الكلام على الاقوال الاخر فنقول ان مرسلة ابن ابي عمير لا تخلو عن الوثوق خصوصا مع تأيدها والاخذ بالقدر المتيقن منه فان كونها معروفة بين
الرواة حتى وقع الاستناد اليها وهي الشهرة والنسبة الى الاصحاب المنقولتان وتأيدها بما ارسله الصدوق ره في الفقيه عن الصادق ع بقوله قال
الصادق ع المراة اذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امراة من قريش وهو حد المراة التي تيأس من الحيض فنقول ان الوجه ما ذكره بعض
المحققين ره من ان الاقوى تقييد اطلاق الخمسين والستين بعد التأمل بمرسلة ابن ابي عمير تنبيهات الاول ان النبطية كما لم يتحقق حكمها كذلك
لم يتحقق موضوعها الكلي ولم يعرف شيء من مصاديقه ولو على سبيل الاجمال والشك ولو فرض اتفاقه في مورد فالحكم هناك هو الحكم فيمن شك
في كونها قرشية الثاني ان المراد بالقرشية هي المنتسبة بابيها الى قريش وهي القبيلة المتولدة من النضر بن كنانة بن خزيمة من اجداد النبي ص ولا يعرف
الان منهم الا الهاشميون ويثبت نسب شخص منهم بما يثبت به غيره من الانساب ولا عبرة بالانتساب اليها بالام على المختار وحكي الشهرة عليه عن
لانه المتبادر عرفا ولصحة السلب عن المنتسب بالام مع ان الوارد في النص قوله ع الا ان تكون امراة من قريش وهذا اظهر من لفظ القرشي و
القرشية فيما ذكرناه واما الاكتفاء بالانتساب بالام كما استظهره في الحدائق من جملة من الاصحاب واحتمله آخرون فاما لصدق الانتساب عرفا وشرعا
واما ان للام مدخلا شرعا في لحوق حكم الحيض فهو خروج عن ظاهر اللفظ واجتهاد في مقابلة النص الثالث انه قال الشهيد الثاني في الروض
من علم انتسابها الى قريش بالاب لزمها حكم القرشية والا فالاصل عدم كونها منها وقال في ذلك ثم ان قلنا بالفرق بين القرشية وغيرها
فكل امراة علم انتسابها الى قريش وهو النضر بن كنانة او انتفاؤه عنها فحكمها واضح ومن اشتبه نسبها كما هو الاغلب في هذا الزمان من عدم

العلم بعدم كونها هاشمية فالاصل يقتضي عدم كونها قرشية وبعضهم استصحب التكليف بالعبادة الى ان يتحقق المسقط ثم ان جمال المحققين
في فصل الاصل في حاشية الروضة تارة بالظهور الحاصل من غلبة عدم كون الانسان هاشميا واخرى باصالة عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن المسقط
وثالثة باصالة عدم وجوب العدة ثم استشكل في الظن الحاصل من الغلبة بقوله لم يثبت كل ذلك مع استمرار العادة وكون الدم بصفات الحيض وثبوت
اسم الحيض عليه عرفا اذ الظن الحاصل بذلك ليس باضعف من الظن الحاصل بالتبعية للاغلب واستشكل في التمسك باصالة عدم سقوط العبادة
بقوله ويكفي للخروج من الاصل العمومات الدالة على سقوط العبادة برؤية الدم كحسنة حفص بن البختري بابراهيم بن هاشم عن الصادق اذا كان للدم
حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة مع معارضتها باصالة البراءة ثم قال واصالة عدم وجوب العدة معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة ما لم
ينقض الخامس وباصالة عدم حصول الناسخ كما رجح به الشيخ المحقق على رد القول باستثناء البطنة ثم اطال الكلام في النقض والابرام بما لا يهم
ذكره وقال بعض المحققين في ذيل الكلام على البطنة واذا لم يعلم انتساب الشخص الى هؤلاء فالاصل عدمه ولا يعارضها اصالة عدم ارتفاع
الحيض كما لا يخفى مع ان هذا الاصل لا يثبت كون الدم الخارج حيضا ثم ينفع في بعض المقامات كوجوب الاعتداد لها بعدم من لا تحيض وهي
في سن من تحيض ومثل الكلام فيمن شك في كونه هاشميا والاحتياط مطلوب فلا يترك على حال ثم اشار الى ما حكينا عن جمال المحققين ثم
قال وكانه غفل عن اصالة عدم الانتساب المعول عليه عند الفقهاء في جميع المقامات وانه لم يعتبر الاصل ولو كان عدميا في الموضوعات
الخارجية والاقوى ما ذكرناه انتهى وهو جيد متين تتميم ذهب المفيد وابن الجنيد والمصنف في هذا الكتاب في باب الاستحاضة الى ان الحيض
لا يجتمع مع الحمل فاذا رأت دما كان استحاضة خلافا للاكثر ومنهم الصدوق والسيد والشيخ وابن ادريس والعلامة في جملة من كتبه والشهيد
في الدروس حجة القول الاول وجوه احدها استصحاب عدم الحيضية ثانيها الاخبار وهي منحصرة في صحيحة حميد بن المثنى قال سألت ابا الحسن
الاول عن الحبلى ترى الدفعة والدفعتين من الدم في الايام وفي الشهر والشهرين فقال تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة ورواية
السكوني عن جعفر عن ابيه قال قال النبي ص ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعني اذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلوة الا ان
ترى على رأس الولد اذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة ورواية المقرن المحكية عن علل الصدوق عن ابي عبد الله ع ان سلمان رض
سئل عليا ع عن رزق الولد في بطن امه فقال ان الله تبارك وتعالى حبس عليها الحيضة فجعلها رزقه في بطن امه ثالثها الاخبار المستفيضة
بل المتواترة في استبراء السبايا بحيضة وكذا الجواري المنتقلة ببيع او غيره والموطوءة بالزنا والامة المحللة للغير وفي عدة المسترابة بالحمل
رابعها ما تمسك به لهم ابن ادريس حيث قال اجمعنا على بطلان طلاق الحائض مع الدخول والحضور وعلى صحة طلاق الحامل مطلقا ولو كانت
تحيض لحصل التناقض خامسها ما تمسك به لهم في المختلف فقال لانه زمن لا يعتادها الحيض فيه غالبا فلا يكون ما تراه فيه حيضا كاليائسة
اجيب عن الاول بانه مع معارضته باستصحاب عدم الاسباب الاخر يرتفع بما ستسمع من الاخبار الناطقة بصحة اجتماع الحيض والحمل وعن الثاني
اما عن الصحيحة فبعدم دلالتها على المطلوب لان ما ذكر فيها لم يجمع شرائط الحيض لان الدفعة والدفعتين لا تكون من الحيض واما عن رواية
السكوني فبانها ضعيفة موافقة للتقية لكون المنع من الاجتماع مذهب اكثر العامة كما عن المنتهى واما عن رواية مقرن فبانها مع ضعفها
انما تدل على حبس الحيضة عن ان تدفع مجموعها فلا ينافي بقاء مقدار الكفاية ودفع الزائد كما صرح به في حسنة سليمان بن خالد
الآتية وعن الثالث بانه يكفي في حكمة الاستبراء والاعتداد غلبة عدم اجتماع الحيض والحمل نظرا الى ان مقتضى الطبيعة عدم زيادة الدم عن
المقدار الذي خلق لتربية الولد وتغذيته وهذا المقدار لا بد من احتباسه حال الحمل نعم ربما زاد على ذلك المقدار فيندفع بل ربما يقال
انه لو كان من شرط الحيض عدم الحمل كما يقوله الخصم لم يحكم بحيضية المسترابة والمعتدة الا بعد تحقق عدم كونها حاملا فلو توقف معرفة
عدم كونها حاملا على تحقق حيضها لزم الدور ولكن يمكن ان يدفع بان معرفة كونها حاملا تتوقف على رؤية دم علم استجماعه لشرائط الحيض
عدا عدم الحمل والحاصل ان كون الحيض امارة لعدم الحمل مما لا ينكر ولحاظ الشارع للانساب تارة بثلث حيض واخرى بحيضة لاجل احتياط المصلحة
والحكم مثل تسهيل الامر على الرجل والمرأة فاكتفى بواحدة او ثنتين ولو امتنع اجتماع الحيض والحمل لاكتفى في الكل بواحدة وعن الرابع بالمنع
من كون الحائض لا يصح طلاقها ولهذا اجوزنا طلاق الغائب عنها في الحيض وعن الخامس بان مثل ذلك لا يصلح للاستناد اليه في اثبات الاحكام
الشرعية لكونه من قبيل الاستقراء او القياس مضافا الى قيام الفرق بين الحامل واليائسة بان اليائسة لا يحصل منها الحيض لارتفاع الحرارة
منها راسا بخلاف الحامل التي يكون لحرارة مزاجها وفور دم الحيض بحيث يفضل عن غذاء الصبي ما تقذفه المرأة من الرحم حجة القول الثاني
وجوه احدها استصحاب الحالة السابقة من قابلية المزاج لقذف الدم من الرحم في اوقات خاصة وهذه الحالة بعد عرفا بل حقيقة لم يتيقن

يعني القوم المعبر عنهم بالبطنة

في السابق مشكوك الا ان يقطع في الزمن اللاحق وهو خاكر على امتناع الحيض الا ان يقال انه لا يثبت كون الدم حيضا فافهم ثانيها العمومات المثبتة
لحيضية الدم في الشاهد او مع الوصف او في ايام العادة ثالثها الاخبار مثل صحيحة ابن سنان عن الصادق انه سئل عن الحبلى ترى الدم تترك الصلوة
قال نعم ان الحبلى ربما قذفت الدم وصحيحة صفوان قال سئلت ابا الحسن عن الحبلى ترى الدم ثلثة ايام او اربعة تصلي قال تمسك عن الصلوة
وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن عن الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر هل تترك الصلوة قال
تترك الصلوة اذا دام والظاهر ان المراد بالدوام هو الاستمرار الى استكمال اقل زمان الحيض في مقابل الانقطاع بزمان يسير لا يبلغ الى
ذلك المقدار وحسنة سليمان بن خالد قال قلت للصادق جعلت فداك الحبلى ربما طمثت قال نعم وذلك ان الولد في بطن امه غذاؤه الدم
فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفقته واذا دفقته حرم عليها الصلوة قال الكليني ره بعد ذكرها وفي رواية اخرى واذا كان كذلك تأخر الولادة
وغير ذلك مما سيمر عليك جملة منها انشاء الله تعالى ثم ان القائلين باجتماع الحيض مع الحمل اختلفوا على اقوال احدها ان ذلك انما هو مع عدم استبانة
الحمل واما مع استبانته فلا يجتمع حكي هذا القول عن الشيخ ره في ف وط بل المحكي عنه ان عدم الاجتماع في هذه الصورة محل وفاق فان الخلاف
في الاجتماع وعدمه انما هو قبل استبانته وهذا القول قد اختاره ابن ادريس في السرائر بل نسبه الى اكثر المحققين وان كان يظهر منه ان الخلاف
في الاجتماع وعدمه انما هو بعد استبانة الحمل وان لا اجتماع قبلها محل وفاق قال ره فيها اما المستحاضة والحبلى الحامل المستبين حملها اختلف قول
اصحابنا واختلف اخبارهم فبعض منهم يقول انها تحيض وحكمها حكمها قبل حملها ومنهم وهم الاكثرون المحصلون يذهبون الى انها لا ترى دم
الحيض ولا تحيض واي دم تراه فهو دم استحاضة وفساد وهذا هو الصحيح وبه افتي واعمل انتهى وهذا هو الذي يظهر من المصنف ره في المعتبر لانه
قال فيه ما لفظه وقال الشيخ ره في ف اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وانما اختلفوا في حيضها قبل ان يستبين حملها
وكذا قال في ط فعلم انه قال في الاصل اشهرهما انه لا تحيض مع استبانة الحمل انتهى قلت يظهر من اختلافهم في محل الخلاف سريان الخلاف
في المقامين جميعا وحجة هذا القول امران احدهما الاجماع الذي ادعاه في الخلاف وثانيهما ما استند اليه بعض المتأخرين وهو الرضوي والحامل اذا
رات الدم في الحمل كما كانت تراه تركت الصلوة ايام الدم فان رات صفرة لم تدع الصلوة وقد روي انها تعمل ما تعمله المستحاضة اذا صح لها الحمل فلا
تدع الصلوة والعمل من خواص الفقهاء على ذلك انتهى والخبير بان شيئا منهما لا يصلح للاستناد اليه اما الاول فلضعفه وهو موهون بمصير الاكثر
الى خلافه واما الثاني فلعدم حجيته عند الخصم مع كون ما يصلح دليلا على المطلوب هو ما نسبه الى الرواية وجعل العمل عليه من خواص الفقهاء
مع حكمه في صدر الكلام بخلافه وقال في كشف اللثام وان اريد بالاستبانة مضي عشرين يوما من العادة كما نص عليه في الاستبصار فيوهنه ما مر
من الجبر ومراعاته بالجبر وايات الضعاف التي ستمر بك انشاء الله تعالى لكن لا يخفى على من له معرفة بمواقع الكلام ان الاستبانة امر عرفي غير منوط بتلك المدة
فلا وجه لتفسير الاستبانة في الرواية بها بل الظاهر ان الشيخ ره لم يلتزم به في غير كتابي الاخبار وهذا اعترفنا بتعرفه عن النهاية بمضي عشرين يوما
هو مطلق يعم صورة الاستبانة وغيرها ومن هنا ترى انهم يحكون عنه قولين احدهما عن النهاية والاخر عن كتابي الاخبار ثانيها انها تجتمع مع الحمل بعد
استبانته ايضا وينسب هذا القول الى اكثر القائلين باجتماعه مع الحمل وحجة هذا القول ما تقدم من ادلة القول بالجواز باسرها مضافا الى رواية
ابي المعزا قال سئلت ابا عبد الله عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة ان كان دما كثيرا فلا تصلين
وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين ومرسلة محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من
الدم قال تلك الهراقة من الدم ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء بقي ههنا شيء وهو بيان فائدة القول
بان الحيض يجتمع مع الحمل الغير المستبين قال في المستند تظهر الفائدة في قضاء الصلوة لا في تركها عند رؤية الدم اذ لا ريب في البناء على اصالة عدم الحمل
بدون استبانته ثالثها التفصيل بين ما لو كان الدم الذي رأته الحامل متصفا بصفات الحيض فيحكم عليه بالحيضية وبين ما لو لم يكن متصفا بها فلا يحكم
عليه بها وهذا هو الذي اشار اليه الصدوق في الفقيه بقوله والحبلى اذا رات الدم تركت الصلوة وذلك اذا رات الدم كثيرا احمر فان كان قليلا اصفر فلتصل
وليس عليها الا الوضوء ومستند هذا التفصيل كما قيل هو الجمع بين الطائفتين من اخبار الجواز والمنع بحمل الاولى على ما لو كان متصفا بصفات
الحيض وحمل الثانية على ما لو لم يكن متصفا بها وربما يستشهد لهذا الجمع بمرسلة محمد بن مسلم المتقدمة في حجة القول الثاني وموثقة اسحق بن
عمار عن المراة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين و
الرضوي والحامل اذا رات الدم في الحمل كما كانت تراه تركت الصلوة فاذا رات صفرة لم تدع الصلوة وقد يجاب عن الاستشهاد بها بان التفصيل
بين المتصف بصفة الحيض وغيره انما هو في تحيض المراة قبل اكمال الثلثة فلا دلالة فيها على التفصيل في الدم من حيث الحيضية الواقعية وسيدل عليها

ذكر

ذكر اليوم واليومين في الرواية الاولى مع ان الحيض لا ينقص عن ثلثة ولعل الكثرة والقلة في الرواية الثانية اشارة الى انقطاع الدم بعد تمام الثلثة
وعدمه فعدم التحيض في القليل من حيث عدم استمرار الدم وعدم توالية في الثلثة الاول مع ان تقييد اخبار المنع بما لو الصفرة في غاية البعد
خصوصاً لو لم يكن الله ليجعل حيضاً من حبل وحاصل هذا الكلام يرجع الى الجواب عن الاستدلال بانه جمع بلا شاهد وانه غير مقبول
وهناك وجه اخر في الجواب بعد الاغماض عن عدم صحة الجمع بلا شاهد هو اعتبار التكافؤ بين طرفي الجمع وهو في المقام مفقود لقوة تلك الاخبار
من جهة كثرة العدد والاعتضاد بعمل الاكثر رابعها ما ذهب اليه الشيخ ره في النهاية حيث قال والحبلى اذا رات الدم في الايام التي كانت تعتاد
فيها الحيض كان حيضاً فان تأخر عنها الدم بمقدار عشرين يوما ثم رات الدم فان ذلك ليس بدم حيض فلتعمل ما تفعله المستحاضة انتهى
وحجة القول على ما حكم به الدم الذي راته في وقت العادة عموم ما اجتمعت ما تراه ايام العادة مط وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع في الحبلى
ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيماً في كل شهر فقال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع في حيضها فاذا طهرت صلت وموثقة سماعة
قال سألته عن امرأة رات الدم قال تقعد ايامها التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة وعلى ما حكم به في القسمين صحيحة الحسين
بن نعيم الصحاف قال قلت لابي عبد الله ع ان ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لي اذا رات الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون
يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي
واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها
التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل قال المحقق ره في المعتبر بعد ذكرها وهذه الرواية حسنة وفيها
تفصيل يشهد له النظر وقال في كتابه بعد نقلها وهي مع صحتها صريحة في المدعى فيتجه العمل بها وان كان القول الاول لا يخلو الاجتماع مط الاخلو
عن قوة ثم ان صاحب المستند بعد حكاية هذا القول عمن تقدم ذكرهم وعن البحار قال ولكنهم مع اثباتهم الحيضة لايام العادة نفوها
عما تاخر عنها بعشرين يوما فنكلوا عما بينهما ويظهر من بعضهم انهم يلحقونه بالعادة ومن لغوانهم يلحقونه بعد العشرين انتهى وهو غريب اذ
ليس في كلام ارباب القول ما يدل على شيء من الامرين نعم لا يخلو كلام صاحب البحار ره حيث بلا خطو ولكن صاحب موضع انتصاره للشيخ ره كما
سيجيء غير هو عن الحكم بقوله ان ما تجده الحبلى في ايام العادة كما كانت تراه قبل فانه يجب الحكم بكونه حيضاً وما لم يكن كذلك فلا وهو يعطي ان
جميع ما عدا الواقع في ايام العادة استحاضة وليس حيضاً هذا وقد اجيب عن الاستدلال بالصحيح المذكورة بوجهين احدهما ما ذكره بعض
المحققين ره مع اعترافه بصحتها بان في مكافئتها لما تقدم من الاخبار الناطقة باجتماع الحيض والحمل هنا واضحاً ولكن لا يخفى ان هذا
الجواب بظاهره غير بين لان تلك الاخبار على قسمين احدهما ما تضمن بيان حكم ذات العادة بخصوصها كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة محمد بن
مسلم وموثقة سماعة المتقدم ذكرها والاخر ما تضمن قضية جزئية كصحيحة ابن سنان المتضمنة لقوله ع ان الحبلى ربما قذفت الدم ولا تعارض بين
صحيحة الصحاف وبين شيء من تلك القسمين اما الاول فلانه بمنزلة قولنا الانسان الرومي ابيض وهي قضية مفصلة على حد قولنا الانسان
الرومي ابيض والانسان الزنجي اسود ومعلوم انه لا تناقض بينهما لان الثانية افادت ما افادته الاولى مع اثبات حكم مغاير لحكم الاولى لموضوع
مغاير لموضوع الثانية فكذا الحال فيما نحن فيه واما الثاني فلانه بمنزلة قولنا بعض الانسان ابيض وصحيحة الصحاف قضية مفصلة على
حد قولنا الانسان الرومي ابيض والانسان الزنجي اسود ومن البين ان لا تناقض بين القضيتين وقد تقرر في محله انه لا يشترط في المخصص
مكافئته للعام الذي يراد تخصيصه وانما يشترط كونه جامعاً للشرائط الحجية فالخبر الموثق الخاص عند من يقول بحجيته يصلح مخصصاً للخبر العام
الصحيح خاص واحد يخصص لعمومات المتعددة وهكذا فعدم الاشتراط فيما نحن فيه مما كان قضية مفصلة للقضية الجزئية اولى بالقبول و
يمكن ان يوجه في دفع الاشكال ان المناقاة من مثل قوله ع الحبلى ربما قذفت ان هذا الوصف سار في اي حال فرض من حالاتها وح فقضيتنا
تخصيصاً لوصف بحال دون حال ولكن الاولى ان يقال ان من جملة تلك الاخبار ما تضمن بيان حال حقيقة حال الحيض مما هو بمنزلة العلة
كحسنة سليمان بن خالد والرواية الاخرى التي حكاها الكليني ره لانهما تضمنا ان الدم غذاء الولد في بطن امه وانه ربما كثر ففضل عنه
فاذا فضل دفقته وهذا احالة الامر الى اقتضاء الطبيعة ومعلوم ان اقتضائها لا ينضبط ولا ينحصر فيما لو كان بينها وبين العادة مضي عشرين
يوما من عادتها فانها في الحقيقة تفيد ان ان الدم متى كثر وفضل خرج وهذا امر غير قابل للاختصاص بوقت معين لاختلافه بحسب قوة الحرارة
في مزاج النسوان بل هو غير قابل للاختصاص حتى بالنسبة الى امرأة خاصة لاختلاف حالها بحسب الفصول والاغذية بل بحسب اختلاف الهواء في البلدان
فعلى هذا ينافيه حصر وجه على وقت خاص وهو ما بعد مضي عشرين يوما من وقت العادة لان ما لحاصل منهما ان حيض الحبلى يجيء في الفرج وفي

فی وقت اتفق ومال الاخری الی انه غیر صالح للخروج الا فی وقت العادة وهما متباینان ثانیهما ما حکی عن العلامة فی المنتهی من ان العبا
ان المرأة اذا تجاوز عادتها وقتها لا یکون الدم حیضا فالتقیید فی الصحیح بقوله بعد ما یمضی عشرون یوما ناظر الی الغالب فلا ینافی ذلک
کون بعض افراد الدم المتجاوز عن العادة حیضا فیجری علیه حکمه وانت خبیر بانه فی غایة البعد ولا مساغ للتصرف فی ظواهر الخطابات ولا
الالفاظ بمثل ذلک ثم ان صاحب الذخیرة استظهر من الشیخ ره حیث قال بعد الحکم بظهور صحیح الصحاف فیما نبهنا علیه ما صورته والذی یقرب عندی هو حمل
الاخبار المتقدمة علی هذه الصحیحة بان یقال ان ما تجده الحبلی فی ایام العادة کما کانت تراه قبل فانه یجب الحکم بکونه حیضا وما لم یکن کذلک فلا وفی
بعض الاخبار المشار الیها اشارة الی ذلک مثل صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحیحة محمد بن مسلم وبالجملة فاخبار المسئلة ما بین مطلق فی ذلک
ومقید وان کان التقیید فی بعضها اظهر من بعض والواجب بمقتضی القاعدة المقررة حمل مطلقها علی مقیدها ویظهر ان ما اشتهر بینهم
من القول بحیضها مطلقا لیس کذلک انتهی واعترضه بعض المحققین بان التقیید فی بعض تلک الاخبار انما وقع فی السؤال وعلی فرض ورود مثله فی
الجواب فلا تنافی بینها وبین المطلقات حتی یوجب تقییدها انتهی وانت خبیر بسقوط الجواب والاعتراض علیه جمیعا لانا قد بینا ان صحیح الصحاف والاخبار
الدالة علی ان الحبلی قد تحیض مطلقا علی وجه التباین فلا یبقی مجال لما ذکره المجیب من حمل المطلق علی المقید وذلک لانتفاء الموضوع کما لا یبقی
مجال لانکار التنافی بین الصحیحة وبین المطلقات والعجب منه ره کیف ینکر التنافی فیهنا مع انه هو الذی منع من التکافؤ فی الجواب الاول
وقیام منع التکافؤ بطرح الصحیحة فی مقابل تلک الاخبار موقوف علی التنافی والا کان اللازم حمل المطلق علی المقید وان اراد بمنع التنافی منع
کون احدهما مثبتا والاخر منفیا ورام بذلک جعلهما من باب العام والخاص اللذین حکمهما عدم تخصیص الاول بالثانی اذا کانا متوافقی
الظاهر فتجه علیه ان قوله فی الصحیحة وصفا فان ذلک لیس من الرحم ولا من الطمث منفی والمطلقات من قبیل المثبت مضافا الی ان تلک الاخبار
لیست من قبیل العمومات وانما هی من قبیل القضایا الجزئیة علی ما عرفت من التحقیق ومع الاغماض عنه فهی من قبیل المطلقات هذا والذی یقتضیه
التحقیق ان هنا اربع صور احدیها ان تری الدم فی ایام العادة والثانیة ان تراه بعد مضی عشرین یوما من وقت عادتها والثالثة فیما بین
العادة وانقضاء عشرین یوما والرابعة ان تراه قبل ایام العادة بقلیل والمذکور فی کلام الشیخ ره انما هما الصورتان الاولیان والاخیرتان
مسکوت عنهما واما ما ذکره صاحب الحدائق ره فهو بعید بناء علی حکم جنبیها وان الذی تراه المرأة فی العادة حیض وقاعدة الاستصحاب وهما مخالفان فیهما فی
الجملة لیس شیء منهما مدلول صحیحة الصحاف الا ان المذکور فیها اولا هو قوله اذا رات الحامل الدم بعد ما یمضی عشرون یوما من الوقت الذی کانت تری فیه
الدم من الشهر الذی کانت تقعد فیه فان ذلک لیس من الرحم ولا من الطمث ومفهومه انها اذا رات قبل مضی عشرین یوما فهو حیض سواء کان فیما بین وقت العادة
وبین عشرین او فی وقت العادة ام فیما قبلها بیسیر وقد صرح فی الصحیحة ببعض افراد المفهوم وهو الاخیر ولم یصرح ببعضها وهو الاول وقد حقق
فی الاصول ان ما ترک ذکره من افراد المفهوم علیه حکم ما ذکر من افراده وعلی هذا فیستفاد من الصحیحة کون الصور الثلث من صور الحیض کلها علی نفیه کون
الصحیحة من قبیل المقید لتلک الاخبار ولکن قد عرفت مما قدمنا ان التعارض بینها وبین الاخبار الدالة علی اجتماع الحیض والحمل من الصحاح و
غیرها انما هو تعارض المتباینین وان الصحیحة غیر مکافئة لها من جهة کثرة العدد والاعتضاد بعمل الاکثر فتدبر خامسها ما حکاه فی المستند عن
والده فی اللوامع والمعتمد واستظهره من بعضهم مصیر بعض من عاصره والده الیه من الاکتفاء باحد الامرین من کون الدم متصفا بصفات الحیض و
وقوعه فی وقت العادة وظاهر اطلاق الکلام هو ان ای الامرین من الاوصاف والوقوع فی وقت العادة اتفق فی المعتادة کان معتبرا واما غیرها
فلما کان الوقوع فی وقت العادة متعذرا فی حقها وکانت الاوصاف ممکنة اکتفی بها ووجه هذا القول ان الدم علی ثلثة اقسام لانه اما ان یکون
خالیا عن الوصف واقعا فی غیر وقت العادة واما ان یکون متصفا بالاوصاف فحسب واما ان یکون واقعا فی وقت العادة خالیا عن الوصف اما
الاول فلا اشکال فی عدم کونه حیضا لان اخبار الاوصاف تنفی حیضیته واخبار العادة لیس لها قوة المعارضة فی هذا المورد واما القسمان الاخران
فیتعارض فیهما اخبار الوصف واخبار العادة فالمتصف الواقع فی غیر العادة یحکم اخبار الاوصاف بحیضیته واخبار العادة بعدمها وفی
الواقع فی العادة الخالی عن الوصف یحکم اخبار العادة بحیضیته واخبار الاوصاف بعدمها فیتعارض الطائفتان المذکورتان فی هذین القسمین فلا بد
من الرجوع الی اطلاقات اجتماع الحیض مع الحمل ومقتضاها الحکم فی کل منهما بالحیضیة وهذه عبارة اخری عن الاکتفاء باحد الامرین هذا تحریر
ما ذکره فی المستند حجة لهذا القول ثم قال عنه ولدفع توهم ایجابه خرق الاجماع المرکب قال والذی یظهر ان اطلاق کلام الاکثر فی غیر وقت
العادة مقید بوجود الاوصاف ولذا صرح الکل بموافقة الصدوق وقوله للمشهور مع تصریحه باعتبار الصفة بل الشرط للعادة لا ینکر کون مرادهم
فی غیر وقتها حیضا اذا وجد اوصافا انتهی ثم ان صاحب المستند بعد تسلیم ما ذکر فی القسم الاول بقوله لا یخفی ان تخلو اخبار اعتبار الوصف فی الحبلی

م ان تراه فیما

وعدم حيضية الفاقد له في غير ايام العادة عن المعارض مطلقا يخصص تلك العمومات قطعا ولا انه عدم حيضية الخالي عن الوصف في غير ايام العادة بحكم
بديهي بعدم الحيضية لازم قال ولقد اختيار الرجوع في الخالي عن الوصف في الايام او المتصف في غيرها الى عمومات الاجماع بعد تعارض اخبار اعتبار
الوصف في الحبلى واخبار حيضية ما في العادة منها واشتغال كل منهما بالآخر فانما كان تاما لو كانت تلك العمومات كسائر عمومات الحيض فارغة
في الموردين عن المعارض الاخرى ولكنه يعارضها في المورد الاول اخبار اعتبار الوصف في الحيض مطلقا فانها اتم من وجه من عمومات الاجماع ولا يفيد
تخصيصها باخبار حيضية الصفرة والكدرة في ايام العادة لان القدر المعلوم هو التخصيص في غير الحبلى واما فيها فالمعارض اخبار حيضية الصفرة
مطلقا مع اخبار عدمها في الحبلى فلا يكاد يعارض اخبار اعتبار الوصف في الحبلى سائر عمومات الحيض وفي المورد الثاني اخبار عدم حيضية ما قبل العادة
مطلقا او في الحبلى كصحيحة الصحاف فتساقط الاخبار من الطرفين فيبقى الحكم في الموردين خاليا عن المستند واصالة عدم تعلق احكام الحائض توجب
عدم الحيضية فيهما كما هو مقتضى القول الاول فهو الاقرب الا في الايام الا ان يثبت الثابت للحبلى بحيث يثبت سائر المتقدم وما بينها وبين العشرة في
صورة عدم انقطاعه ونحكم بالحيضية كما في غير الحبلى لاستصحابها وتوهم ايجاب خرق الاجماع المركب فاسد لانه في امثال المقام غير ثابت هذا في العادة و
اما غيرها فالمتحصل منها الاوصاف فالمتصف حيض لاخبار اعتبارها مطلقا او في خصوص الحبلى ومنها العمومات الاجماع الخالية جميعا عن المعارض وغيره
ليس بحيض للاخبار النافية لحيضية المختصة بعمومها الاجماع فتم انتهى وتحقيق المقام انك قد عرفت ان ما دل على اعتبار الوصف في الدم
الذي تراه الحبلى انما هو ناظر الى مقابل حيضها قبل ايام الحيض اعني الثلثة كما دل على ذلك ما تقدم من التقييد باليوم واليومين في بعضها ومعلوم
ان الحيض لا يكون اقل من ثلثة وقد عرفت ايضا ان صحيحة الصحاف متعرضة لما دل على ان الحبلى ربما طمثت وانها غير كافية له فعلى هذا لا يبقى في
المقام الا الاخبار الناطقة بان الحبلى قد تحيض ولا يخفى على من له ادنى معرفة انها وردت في مقام بيان ان الحمل ليس مانعا عن الحيض وبعضها
ان شأن الحبلى كحال غيرها من الشواهد نقول ليس مرجعها الا ما هو المرجع لغيرها من حكم العادة وغيرها مما كان دمها متصفا بصفة الحيض
لا احتمال ان الحبلى اذا رأت ثلثة ايام دما فاقدا للوصف وكان زمانها في غير وقت العادة بمقتضى قاعدة الامكان على القول بها يكون ذلك الدم
حيضا على حد غير الحبلى وبهذا البيان يسقط ما ذكره صاحب اللوامع والمعتمد لابتنائه على تعارض اخبار الوصف في الحبلى واخبار اعتبار العادة
فيها وقد عرفت ان التعارض بينهما لكون اخبار الوصف هنا ناظرة الى الحيضية الظاهرية في اليوم واليومين وصحيحة الصحاف متعرضة للاخبار الدالة
على ان الحامل قد تحيض وكذا يسقط ما ذكره ولده في مقام الاعتراض عليه من ان القدر المعلوم من تخصيص اخبار اعتبار الوصف باخبار
حيضية الصفرة والكدرة انما هو وتخصيصها في غير الحبلى واما فيها فمعارض اخبار حيضية الصفرة مطلقا اخبار عدمها في الحبلى وذلك لما
عرفت من ان الحبلى بخصوصها ليس فيها اخبار نافية لحيضية الصفرة فيها الا بالنسبة الى اليوم واليومين ولا يكون الدم فيهما حيضا والحكم
بالحيضية فيه حكم ظاهري الى ان يتبين الامر بالقضاء ثلثة اطهار وكذا غيره مما ذكره لابتناء الجميع على ما عرفت منعه فالحق هو القول باجتماع
الحيض مع الحمل واما ان وجه العمل ماذا فهو موكول الى ما حقق في غير الحبلى فانها قد تعتبر في مورد الاوصاف وتعتبر في مورد اخر ووقوع في ايام
العادة وفي ثالث قاعدة الامكان فكذا الحال في الحبلى بل نقول ان شرح هذه التفاصيل التي تقدم ذكرها في هذا المقام خارج عما هو مقتضى
القانون مع ايراد ليس بانه موكول الى مقام اخر فتدبر **فــرع** قال العلامة في نهاية الاحكام لو انقطع دمها يعني الحامل ثم ولدت
فان تخلل اقل الطهر بين الانقطاع والولادة فالمنقطع حيض لانه دم امكن ان يكون حيضا والا فلا لاستحالة قصور الطهر عن قلة وكذا
لو تقدمت الولادة انتهى قوله وكل دم رأته المرأة دون ثلثة فليس بحيض مبتدئة كانت او ذات عادة ولا فرق في ذلك بين ما لو كان الدم
الذي رأته متصفا بصفة الحيض وبين ما لو لم يكن كذلك وما ذكره كلام تام ينطبق على كل من القول باعتبار التوالي وعدمه فما كان دون ثلثة ايام بالوصف
المعتبر عند القائل به لا يكون حيضا فالقائل بالتوالي يقول بان ما كان دون ثلثة ايام متواليات لا يكون من الحيض حتى لو تم الثلثة بدون
التوالي والقائل بعدمه يقول بنفي الحيضية فيما دون ما يعتبره قوله وما تراه من الثلثة الى العشرة مما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض تجانس
او اختلف هذا اشارة الى بيان ما يعبر عنه كثيرا ما بقاعدة الامكان وتحقيق الحال يتوقف على بيان المراد بها وعلى بيان مدركها والدليل
عليها فيقع الكلام في مقامين اما المقام الاول فتوضيح القول فيه ان المعتبرين لهذه القاعدة يظهر منهم الخلاف في معناها على وجوه احدها
ما يستظهر كلام جماعة تصريحا او تلويحا وهو ان المراد بالامكان ليس هو مجرد الاحتمال والتردد في مقابل العلم بل المراد به الامكان الواقعي
بمعنى القابلية في مقابل الامتناع الواقعي لان الظاهر من الامكان دون الامكان بمعنى عدم وجود المانع في ذهن المحتمل والمتردد وعلى هذا
فلا يجري هذه القاعدة فيما لو شك في شرطية شيء وشك في وجوده كبلوغها تسع سنين او ثبت مانعية شيء وشك في وجود كحد اليأس فانه كان

لا ينضبط

لا استصحاب عدم وجود مجريها الا ان ذلك من جهة الاستصحاب ولا مدخل له بقاعدة الامكان والظاهر ان المنكرين لها ممن يقول بحجية الاستصحاب فيحكم
بحيضية المشكوك وموقعه في زمان اليأس وما ذكره صاحب الجواهر من ان التمسك بالقاعدة المذكورة عند الشك في وجود ما علم مانعيته لا
يخلو من وجه لعين سبيل وكذا لا يجري فيما لو شك في شرطية شيء او مانعية شيء مع وجودهما كما لو شك في شرطية التوالي في الثلثة التي هي
اقل الحيض فليس لمن شك فيها التمسك بهذه القاعدة في الحكم بعدم اشتراطه فيها وكما لو شك في مانعية الحمل من الحيض فانه ليس للشاك فيهما ان
يتمسك بالقاعدة في الحكم بجواز اجتماع الحيض مع الحمل والظاهر انه الى ما ذكرنا من معنى الامكان اشار في ذلك بقوله المراد بالامكان هنا
معناه العام وهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم فيدخل فيه ما يحقق كونه حيضا لاجتماع شرائطه وارتفاع موانعه كرؤيته ما زاد
على الثلثة في زمن العادة الزائدة عنها بصفة الحيض وانقطاعه عليها وما احتمله كرؤيته بعد انقطاعه على العادة ومضى اقل الطهر مقبلا
على العادة فانه يحكم بكونه حيضا انتهى والوجه فيما ذكرنا من الاشارة هو رجوع الضمير المنصوب في قوله احتمله الى ما ذكره في العبارة من قوله
ما زاد على الثلثة ولا يقدح فيه قوله بعد انقطاعه فان الضمير المضاف اليه ايضا يعود الى ما زاد على الثلثة ويكون الوجه فيه هو الاشارة
الى ما رآه قبل ذلك حيضا واما ان جعلنا الضمير المنصوب في قوله احتمله عائدا الى مطلق الدم المدلول عليه بالمقام كان ناظرا الى كفاية
الاحتمال كما هو مقتضى ظاهر لفظ احتمله الواقعة في العبارة ولكن ما ذكرناه اولا هو الاظهر وعليه يكون ما اشار اليه بعيدا وان كان
تعميم القاعدة بالنسبة الى ما تحقق كونه حيضا غير بعيد وستعرف توضيح الوجه في ذلك ثم ان عدم امتناع كون الدم المرئي حيضا يتصور على نحوين
احدهما ان يكون بالنظر الى الشرائط والموانع الواقعية الثابتة عند الله سبحانه وان لم نعلم ببعضها وثانيهما ان يكون بالنظر الى الشرائط
والموانع المقررة في الشرع المنتهية الى المتنبهين بلوازم المذهب فيكون امكان كونه حيضا عبارة عن اجتماع الشرائط المقررة فيه وخلوه عن
الموانع كذلك اما الاول فليس محلا الا ان يكون هو المراد لانه لو تحقق عدم الامتناع على ذلك الوجه كانت الحيضية واجبة لا ممكنة اذ لا واسطة
في الممكنات بين الامتناع الغيري والوجوب الغيري فيصير محصل معنى قولهم كل ما لم يمتنع كونه حيضا فهو حيض كل ما وجب ان يكون حيضا فهو حيض قطعا
لا ان القضية المسوقة لبيان القاعدة تكون من البديهيات ويكون التعرض لبيانها بعيدا عن شأن العقلاء فكيف بالعلماء خصوصا من جهة التدوين
في الكتب مع ان مؤديها حينئذ يكون ردا الى الجهالة اذ لا علم للناس بالشرائط والموانع الواقعية ولا فرق في ذلك بين ما كان منها من قبيل الكليات
اللاحقة للحيض على وجه كلي وبين ما كان منها من قبيل الجزئيات اللاحقة للدم الخاص الخارج من رحم خاص في وقت خاص فقد يكون عند الله
له حيضا شرط وجود شرط خاص او انتفاء مانع خاص واني لنا الاحاطة بجميع ذلك وما اوتينا من العلم الا قليلا فتعين ان يكون المراد هو الثاني
وان ما امكن ان يكون حيضا من جهة وجود الشرائط وانتفاء الموانع المقررة في الشرع فهو محكوم عليه بالحيضية والى هذا اشار المحقق الثاني
ره في جامع المقاصد حيث قال والمراد بالامكان عدم الامتناع عند الشارع فلو رأت ما بشرائط الحيض كلها لكن تقدم كلما لم يتخلل بينهما
اقل الطهر امتنع ان يكون حيضا وكذا ما بين العادة والعشرة مع التجاوز ولا يقدح عدم ظهور الحال قبل بلوغ العشرة لان الحكم بكونه حيضا
وعدمه عند الشارع واقع وانكشافه عندنا موقوف على التجاوز وعدمه انتهى وقد اجاد الشهيد الثاني ره في الروضة حيث نبه على اعتبار اجتماع
الشرائط والفراغ عن الموانع بقوله ومتى امكن كون ما تراه الدم حيضا بحسب حال المرأة بان تكون بالغة غير يائسة ومدته بان لا ينقص عن ثلثة ولا
يزيد عن عشرة ودوامه كتواليه ثلثة ووصفه كالقوي مع التمييز ومحله كالجانب ان اعتبرناه ونحو ذلك حكم به ثم قال وانما يعتبر الامكان بعد
استقراره فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه حيضا الا ان الحكم به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول
في اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلثة وكتب جمال المحققين ره على قوله ونحو ذلك ما نصه كمضي اقل الطهر من الحيضة السابقة وكونها حاملا
على رأي من لم يجوز حيض الحامل وكونه في ايام العادة مع تجاوز العشرة انتهى والى المثال الاول اشار صاحب الجواهرية بقوله ولم يكن بعض الدم قبلا
بما يمنع من الحكم بحيضيته انتهى وكتب على قوله كايام الاستظهار ما صورته ذكر الاصحاب ان المعتادة عددا او وقتا او عددا اذا انقضت ايام
عادتها استظهرت وجوبا او استحبابا بيوم او يومين او بيوما او احدا او ثلثة ايام او الى تمام العشرة على اختلاف مذاهبهم تبعا لاختلاف الاخبار
ترك العبادة طلبا لظهور الحال في كون الدم حيضا او طهرا فان انقطع على العشرة ظهر الاول وان تجاوز ظهر الثاني وتقضي الصوم على التقديرين
ولا قضاء للصلوة على الاول وتقضيها على الثاني ومنهم من حكم بعدم قضائها ايضا على التقديرين في ايام الاستظهار لاحتمال كون الدم حيضا
لكن لا يستقر ذلك الا بعد تجاوز العشرة ثم على القول بان ايام الاستظهار هو جميع ما تجاوز عن العادة الى العشرة لا يحدث في التمثيل اشكال
وعلى الاقوال الاخر التمثيل بها مع كون جميع ما تجاوز العادة حكمه كذلك مما لا يقدح في صحة التمثيل وهو ظاهر ولا في حسنه اذ يمكن ان يكون الغرض

مع التمثيل دفع توهم ان الحكم بترك العبادة فيها للحكم بكونه حيضا فصرح بانه ليس كذلك بل بناء الحكم على مجرد الاحتمال وانما يتبين الحال بعد
تجاوز العشرة فتامل انتهى وبعد ذلك كله يبقى في كلامه امور الاول ان اعتبار الوصف في قاعدة الامكان غير متجه لان ما ذكره من
القوي مع التميز ان كان من جهة مجرد التمثيل به دون الاختصاص حتى يكون ما راته ثلثة ايام لا غير من جملة ما يعتبر فيه الوصف ورد
عليه ان قاعدة الامكان انما هي في مقابل اعتبار الاوصاف ومن هنا ترى المنكرين لها يجعلون المناط هي الاوصاف واوضح من ذلك
ان المعتبرين لها يصرحون بانه لا فرق بين كون الدم متصفا بصفات الحيض وعدمه وفي تصريح المصنف بالتسوية بين المتخالف والمتجانس
اشارة الى ذلك والسر في عدم اعتبارهم للاوصاف في الحكم بالامكان هو انهم وجدوا من الشارع انه حكم بان فاقد الاوصاف في ايام العادة
حيض فعلموا ان صلاحية الدم لكونه حيضا يحصل مع عدم الاوصاف ايضا وقد افصح المحقق الثاني عن ذلك في جامع المقاصد حيث قال
ولا يعتبر في امكان كون الدم حيضا ان يكون بصفة دم الحيض كما صرح المصنف في المنتهى وغيره وكذا غيره ولا يشكل بان دم الاستحاضة
صفة تخصه بها فلا يجامع دم الحيض والا لم تكن مختصة لان المراد الاختصاص غالبا ولان الصفات غير موثوق بها ولان الصفرة والكدرة
في ايام الحيض حيض كما ان السواد والحمرة في ايام الطهر استحاضة فلا تعارض ما هو اقوى فان اجتماع الشرائط يوجب القطع بالحيض انتهى
لكن ايجاب اجتماع الشرائط للقطع بالحيض محل نظر وان كان من باب الاختصاص بتقريب ان مراده الامكان بحسب نفسه فيما اذا اعتبر فيه
الوصف ويؤيد استمرار الدم المحكوم فيه بكون القوي حيضا والضعيف استحاضة من هذا القبيل اتجه عليه ان ذلك انما هو من جهة قيام
الدليل عليه لا من جهة قاعدة الامكان الا ان يقال ان مبنى الدليل ايضا على قاعدة الامكان والا فمجرد كون الدم متصفا بصفات الحيض يفيد
القطع بكونه حيضا في الواقع وهذا هو الذي يقتضيه كلماتهم فانهم يريدون الاستكشاف بجعل الشارع ما لا ملازمة بينه وبين الحيض
دليلا عليه عن اكتفائه في الحكم بالحيض بامكانه كما لا يخفى على من لاحظ ادلتهم الثاني انه قال جمال المحققين ره في ذيل قوله مع انقطاعه قبل
الثلثة الاولى حذف هذا القيد ليكون هذا ايضا مثالا لما امكن كونه حيضا بعد استقراره ويكون الحكم موقوفا على عدم انقطاعه قبل الثلثة
نظير المثال الاول واما مع هذا القيد فهو مثال لما امكن كونه حيضا ثم ظهر خلافه فكان الاولى في المثال الاول ايضا ان يمثل بايام العادة
مع تجاوز العشرة ليكون مثالا لذلك ويكون كلاهما نقضا على القاعدة لو حمل الامكان على الاحتمال كما فصله في شرح الارشاد وفاته ان الشارح
انه كتب على قوله وانما يعتبر الامكان بعد استقراره آه انه حمل الامكان على الاحتمال ولو في اول الامر فقيده بما ذكره ولو حمل على الامكان في
نفس الامر على مقتضى القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره لان الامكان في ايام لا يستلزمها وكذا في اول رؤية الدم مجرد احتمال وبعد التجاوز
عن العشرة او انقطاعه قبل الثلثة يظهر انه لم يكن امكان في نفس الامر ثم قال ويمكن ان يقال انه ليس غرض الشارح ان كلام المصنف يحتاج الى تقييد
بل ان المعتبر ليس هو مجرد الاحتمال الذي قد يتحقق فيه الامكان بل هو بعد استقراره الذي هو الامكان لنفس الامر فيجب حمل كلام المصنف عليه انتهى
وهو كلام جيد يتبين ويحصل منه ان اعتبار الاستقرار لا يجتمع مع نفي الامكان بمعنى الحقيقي وانما يجتمع مع تفسيره بالاحتمال فكل من اعتبر الاستقرار يعلم
انه اراد بالامكان الاحتمال وقد اجاب صاحب الجواهر ره حيث انه بعد ما حكم باختصاص القاعدة بما علم امكان حيضيته عند الشارع قال اما ما وقع الشك
في اصل صلاحيته كاشتراط التوالي وحد الياس والحبلى ونحو ذلك فلا يثبت التمسك بها في مقابلة النافي كما انه يشكل التمسك بها ايضا في حال
عدم احراز ما علم شرطيته في الحيض وانتفاء ما علم مانعيته منه كان كبلوغ التسع مثلا او عدم بلوغ ما ثبت من حد الياس كالخمسين في المستبين ان كان الشك
لا يخلو من وجه نحوه التمسك بها قبل استقرار الامكان كما اذا رات المبتداة دما ولم يعلم انه يستمر الى ثلثة فيكون ممكن الحيضية او ينقطع فلا
يمكن ومن هنا قام النزاع بينهم في تحيض المبتداة برؤية الدم حذرا من نقل الاجماع على تلك القاعدة كالمصنف في المعتبر اختار عدم التحيض نحوه
ابن ادريس ولعله لذلك قيد بعض متاخري المتاخرين الامكان بكونه ممكنا مستقرا غير معارض بامكان حيض اخر انتهى وذلك لانه ذكر التمسك
قبل استقرار الامكان في مقابل ما علم امكان حيضيته لا في مقابل نفس الامكان الا انه يرجع الى كلامه الاشكال من طريق اخر وهو ان المبتداة التي
رات الدم ولم يتم لها ثلثة ايام تندرج فيما الشك في وجود ما علم شرطيته فافراد القسم الاخير عما قبله بالذكر ليس في محله وقد وقع نظيره للشيخ الفقيه
المحقق موسى بن جعفر الغروي ره فيما حكي عن شرح رسالة والده فانه بعد ما جعل الخارج من مشكوك البلوغ والانوثية بمنزلة الخارج من الصغر والخارج
من الرجل قال ومما يحتمل من الحكم بالحيضية لقاعدة الامكان ضعيف لان الدائر بين الممكن والممتنع لا يوصف بالامكان بل يوصف باحتماله فلا يحكم به
الا بعد العلم بالقابلية وليس مثل ذلك الاحتمال عدم حصول الشرط فان ذلك لا يرفع الوصف بالامكان وان تبين انه يرفع الوجود الخارجي انتهى وذلك
لان البلوغ والانوثية ليسا الا من قبيل الشرائط مثل الدم الى الثلث وانقضاء مدة اقل الطهر بين الحيضين والفرق بين الشك في البلوغ و

الا نوبة وبين الشك في حصول الشرط بعد جريان الامكان في الاول دون الثاني [illegible] نعم يمكن ان [illegible]

للحيض ولا قوام للشيء بدون موضوعه بخلاف الشرائط التي هي من قبيل التوالي في الثلث وانقضاء اقل الطهر بين الحيض [illegible]

لكن هذا المقام من الفرق غير مجد بعد كون الجميع مشتركة في عدم تحقق الامكان بمعنى الحقيقة [illegible]

لعدم جريان قاعدة الامكان في شيء منها ثم انه بقي في المقام شيء وهو ان المراد [illegible]

وانه يمكن ان يكون مراده بالامكان المستقر هو ما لا معارض له من امكان دم آخر [illegible]

وانما هو تعبير للمستقر فيكون المستقر والمعتبر احترازا عما لو [illegible] الحكم [illegible] الامكان

بعارض الحكم بحيضية الدم الذي [illegible]

كان لاخر استحاضة لا محالة لعدم مضي اقل الطهر بينهما لكن هذا التوجيه [illegible] في حصول شرط [illegible]

لانه يشترط في الحكم بحيضية الدم المخصوص ان لا يسبقه حيض لم يتخلل بينه وبينه اقل مقدار الطهر فثبوت هذا الشرط في هذا المقام مشكوك [illegible]

الترديد في الحكم بالحيضية بين كل واحد من الدمين ولا يخفى ان هذا الذي ذكرناه مبني على تسليم التعارض [illegible] ان الدم الاول

قد حكم عليه بالحيضية بحكم قاعدة الامكان فلا يكون الثاني [illegible] الحيضية من جهة عدم مضي اقل الطهر بين الاول المحكوم

بحيضيته وبين الثاني فيكون الثاني هو الفاقد للشرط ويخرج المثال عن مورد تعارض قاعدة الامكان في موردين [illegible] فتدبر فتحصل

من جميع ما ذكرناه من اول الكلام الى هنا ان محصل هذه القاعدة [illegible] المعنى الذي [illegible] هو ما حكي عن شرح الروضة من ان كل ما امكن

شرعا كونه حيضا بالاستجماع لشرائطه والخلو عن موانعه حكم بكونه حيضا سواء [illegible] بصفة الحيض ام لا كذا ذكره الاصحاب قاطعين به [illegible]

اتفاقهم عليه [illegible] ومورد القاعدة على هذا التفسير هو ما لو شك في كون الدم المخصوص حيضا من جهة الشك في [illegible] للحيض بخلاف

بالاختلاف [illegible] بحيث لا تنضبط تحت ضابط واقعي ولا معرف ظاهري فلا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام كما اذا استمر دم في ثلاثة

ايام بحيث يعلم باستجماعه لجميع الشرائط المقررة للحيض الا انه يشك في كون ذلك الدم المخصوص حيضا فان اجتماع تلك الشروط لا يفيد الا الحيضية

الحيضية في مقابل فقدها الموجب للقطع بعدمها ثانيهما ما هو المستفاد من جماعة وهو ان المراد بالامكان هو الاحتمال لكن لا مطلقا بل المراد به الاحتمال

الحاصل بعد استجماع الشرائط الثابتة المحققة كما في المعنى الاول واحتمال تحققها [illegible] الاول ما عرفت في ذيل الكلام على المعنى الاول

ومثال الثاني ما رات المبتدأة من الدم في اول لحظة فانه محتمل لان يستمر ثلاثة ايام فمثل هذا الاحتمال يجعله مورد القاعدة ولهذا حكي

عن العلامة في المختلف والمنتهى انه استند بهذه القاعدة على تحيض المبتدأة بمجرد رؤية الدم وقد تقدم نقلا عن الجواهر ان [illegible]

تحيض المبتدأة برؤية الدم مبني على الخلاف في جريان هذه القاعدة فيها ويكون مجرى القاعدة بناء على هذا المعنى عبارة عن امرين احدهما

الشك في مشخصات جزئية للحيض وهو موردها بناء على المعنى الاول وثانيهما الشك في وجود الشرط او المانع الثابت الشرطية او المانعية ثالثها

ما هو المستفاد من جماعة من الاواخر فيما حكي عنهم وهو ان المراد بالامكان مجرد الاحتمال مطلقا سواء كان ناشئا من الامرين المتقدمين فيما قبل

الوجه ام كان ناشئا من احتمال شرطية شيء او مانعيته كالشك في شرطية التوالي ويكون حد الياس في القرشية والنبطية بلوغ خمسين [illegible]

ستين وكون الحبل مانعا فان جماعة من معاصري صاحب الجواهر كما حكاه هو عنهم يتمسكون بالقاعدة [illegible] شرطية التوالي [illegible]

فيها والمختلف فيها وينفون كون حد الياس خمسين وكذلك كون الحبل مانعا [illegible] فاعلم انه قد خالف المحقق [illegible]

التعويل على قاعدة الامكان واعتبر الصفات بدلا عن التعويل عليها وقال في شرح قول العلامة في الارشاد والصفرة والكدرة في ايام الحيض [illegible]

كان الاسود الحار في ايام الطهر فاما لفظ كلام للصفرة وغيره يقتضي كون الحكم كذلك مطلقا بمجرد امكان كونه حيضا وفيه تامل من جهة [illegible]

ثم قال وكذا الاشكال بعينه في الحكم برجوع صاحبة العادة الى العادة مع التميز لترجيح العادة بمثل قوله دعي الصلوة ايام اقرائك حمل الرواية

الدالة على صفات الحيض على غير ذات العادة او الاغلب كما اخذوا في التعريف ويمكن حمل الاولى على وجود الوصف ويظهر كونه اولى اذا الظاهر من التعريف

[illegible] لا انعكاس [illegible] ايام الاقراء كونها معلوما انها ايام الحيض [illegible]

[illegible] في شرح هذه العبارة ما صورته هذا الحكم ذكره الاصحاب كلهم قال في المعتبر انه اجماع وهو مشكل جدا من حيث ترك المعلوم ثبوته في الذمة تعويلا على

مجرد الامكان والاظهر انه انما يحكم بكونه حيضا اذا كان بصفة دم الحيض لقوله اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة او كان في العادة

لصحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عن المراة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فاذا رات الصفرة في غير ايامها توضأت

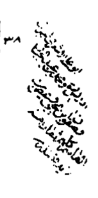
كتاب الطهارة



وصلت انتهى وحكى هذا القول اعنى انكار قاعدة الامكان عن السيد في الناصريات وابن ادريس في السرائر واستدل له بانهم صرحوا بان الصفرة في ايام الطهر طهر وسيتبين لك ان شاء الله تعالى ما يتضح به عدم دلالة ذلك على الانكار واما المقام الثاني فتفصيل المقال فيه انه وقع منهم التمسك في اثبات القاعدة بوجوه الاول ما في الرياض من اصالة عدم كونه من قرح او مثله ثم قال ولا يعارض باصالة عدم كونه من الحيض بناء على ان الاصل في دماء النساء كونها للحيض كيف لا وقد عرفت انه خلق فيهن لغذاء الولد وتربيته وغير ذلك بخلاف مثل الاستحاضة فانه من آفة انتهى وفيه ان اصالة عدم كونه من قرح او مثله لا يثبت كونه حيضا واصالة عدم كونه حيضا بنفيه وهو ظاهر عند من له خبرة بعلم الاصول واجاب في المستند بوجه آخر وهو معارضته باصالة عدم كونه حيضا ثم قال وكون الاصل في دماء النساء الحيضية مم وخلقه فيهن لغذاء الولد لا يوجبه فان الخلق غير القذف والدماء الاخر موجودة فيهن ايضا الثاني ما ذكره بعضهم من ان الحيض هو دم النساء بمعنى ان الغالب فيهن هو الدم الطبيعي المخلوق فيهن لتغذية الولد وتربيته بخلاف الاستحاضة وغيرها فانه لآفة واورد عليه اولا بمنع كون تحقق الحيض من النساء اغلب واكثر من تحقق سائر الدماء على وجه يورث الظن ويصير اصلا يرجع اليه وثانيا بان اقصى ما يحصل منه هو الظن وحجيته في الموضوعات مما لم يقم عليه دليل وثالثا انا لو اغمضنا عن كونه بنوعه لا يفيد الظن قلنا انه في جملة من الموارد لا يحصل منه ذلك بحكم الوجدان الا ترى ان المبتدئة مثلا او المعتادة التي رات الدم في غير ايام عادتها اذا لم يكن دمها متصفا باوصاف الحيض لم يحصل الظن بكونه حيضا الثالث ان الحيض من موضوعات الاحكام فيحكم فيها اهل العرف كالبول والمني وغيرهما وهم يبنون على ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض وهذا الوجه مما تمسك به المحقق البهبهاني ره فيما حكى عنه من شرح المفاتيح قال ره الحيض من موضوعات الاحكام والمتعارف ان المراة التي من شانها ان تحيض متى رات ما يمكن ان يكون حيضا تبنى على كونه حيضا وقد عرفت ان الحيض دم طبيعي كالمني والبول وغيرهما فلو لم يكن الولد وحصول اللبن فربما تكون الولد وحصل اللبن ولا يكون بالصفات فان كان خاليا من الصفات لا يبنون على انها ممن لا تحيض وانها حاضت انتهى ولا يخفى عليك ما فيه اما ما ذكره في ذيل الكلام من ان اهل العرف لا يسلبون عنها وصف الحيض فانه لا يفيد اثباتهم الحيض ايضا لانه يحصل مع السكوت ايضا واما ما ذكره في صدره من بناء المراة على طبق التعارف على ذلك فلان تصير شيء موضوعا لحكم شرعي يقتضي وجوب التزام اهل العرف بتمييز ذلك الموضوع الواقعي واما غيره مما شك في كونه ذلك الموضوع او غيره بمنزلته فذلك مما لا مساغ لمداخلتهم فيه لان ذلك وظيفة الشارع دون غيره نعم ما ذكره الشارع من الاسامي موضوعا للحكم من الاحكام يكون اطلاق الاسم بحسب العرف فرضا لاطلاق الحكم المتعلق به لكن ليس منه ما نحن فيه لانه من قبيل الشك في المصاديق الرابع ان سيرة المتشرعة قد استقرت على الحكم بكون الدم الخارج من الرحم حيضا ما لم يعلم انه لغيره وانت خبير بعدم ثبوت استقرار سيرتهم على ذلك كما يكشف عنه سؤالهم عن خصوصياته واحكامه الخامس ما تمسك به في كشف اللثام حيث قال لو لم يعتبر الامكان لم يحكم بحيض اذ لا يقين والصفات انما تعتبر عند الحاجة اليها لا مطلقا للنص والاجماع على جواز انتفائها انتهى وفيه منع الملازمة بين عدم اعتبار الامكان وعدم الحكم بالحيض لجواز الالتزام بان تحيض ذات العادة بمجرد رؤية الدم ليس من باب اعتبار الامكان وانما هو من جهة كون مصادفة وقت العادة امارة قد اعتبرها الشارع وان لم يكن هناك يقين وكذا تحيض من تجاوز دمها عن عادتها وانقطع على العشرة مثلا ليس تحيضها بتمام العشرة الا من جهة كون الانقطاع على العشرة امارة كون الجميع حيضا وهكذا غير ذلك من المقامات التي حكم فيها الشارع بالحيض السادس الاخبار الناطقة بان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض بناء على ان المراد بايام الحيض ليس خصوص الايام التي تعتاد فيها الحيض بل ما هو اعم من ذلك فيشمل الايام التي يمكن ان تحيض فيها ولو على خلاف عادتها كما فسره الشيخ ره قال في ط والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر سواء كان ايام حيضها التي جرت عادتها ان تحيض فيها او الايام التي كان يمكن ان تكون حائضا مثال ذلك ان تكون المراة المبتداة اذا رات الدم مثلا خمسة ايام ثم رات الى تمام العشرة صفرة او كدرة فالجميع حيض لانه في ايام الحيض وكذا اذا جرت عادتها ان تحيض كل شهر خمسة ايام ثم رات في بعض الشهور خمسة ايام دما ثم رات بعد ذلك الى تمام العشرة صفرة او كدرة حكمنا بانه حيض وكذا اذا جرت عادتها ان ترى ايام عادتها دما ثم رات في بعض الشهور في تلك الايام الصفرة او الكدرة حكمنا بانه من الحيض فان رات عقيبه دما حكمنا بانه من الحيض الى تمام العشرة ايام فان زاد على ذلك حكمنا بانه دم استحاضة وكذلك اذا رات اول ما تبلغ الصفرة والكدرة وقد بلغت حدا يجوز ان يكون حيضا حكمنا بانه من الحيض لانه وقت الحيض وكذلك اذا رات دم الحيض اياما معروفة عادتها فيه ثم طهرت وعرفها اقل ايام الطهر وهي عشرة ايام ثم رات الصفرة او الكدرة حكمنا بانه من الحيض لانها قد استوفت اقل ايام الطهر وصادف الايام التي يمكن ان تكون حائضا فيها وانما قلنا بجميع ذلك لما روي عنهم ع ان الصفرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر فحملناها على عمومها انتهى وعن الخلاف انه بعد ما ذكر فيه مثل ما حكيناه عن ط وحكى عن بعض العامة تخصيص ذلك بايام العادة قال دليلنا

صحة ما ذهبنا اليه اجماع الفرقة وحكى عن الشهيد الثاني ره ايضا في روض الجنان مثل ما حكيناه من التفسير فانه قال المراد بايام الحيض ما يحكم على
الدم الواقع فيها بانه حيض سواء كانت ايام العادة او غيرها فيدخل المبتدأة ومن تعقبت عادتها دم بعد اقل الطهر وضابطه ما امكن كونه حيضا
وربما فسرت بايام العادة والنصوص الدالة بعمومها على الاول انتهى وفيه اولا ان الظاهر من اضافة الايام الى الحيض ما هو اختصاصها به باعتبار
وقوعها لا بمجرد كونها صالحة لوقوعه فيها فلا عموم في النصوص من اول الامر حتى يؤخذ به والعموم المدعى على خلاف ما ينساق ويتبادر من
اللفظ كما يشهد به عرض مثل هذا الخطاب على اهل العرف وقد اجاد بعض المحققين حيث قال ان المراد بايام وجوب الطهر في مقابل ايام وجوب
الحيض لا ايام امتناع الحيض في مقابل امكانه وثانيا انه مع قطع النظر عن ظهور الاضافة نجد في الاخبار ما هو قرينة على ارادة ايام العادة
وقد اشار الى ذلك الشهيد ره في الذكرى حيث قال بعد حكاية التفسير المذكور عن ظاهر المقنعة والذي في الكافي عن الصادق ع كل ما رأت المرأة
في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وعنه السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما
فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله انتهى وتوضيح ذلك ان اضافة الحيض الى ضمير المرأة يقتضي ارادة الحيض المختص بها ولا يكون الا
في ايام عادتها المخصوصة بها مضافا الى ان مقابلة ذلك بقوله وكل ما رأته بعد حيضها ايضا قرينة على ارادة الايام المخصوصة المعتادة بها والا
لقال كل ما رأته في غير ايام الحيض هذا في الخبر الاول واما في الثاني فقوله فيه اذا عرفت دليل على ارادة الايام المخصوصة المعتادة فيها
الحيض اذ لو اريد مطلق ما يصلح لوقوع الحيض فيه لم يكن وجه للتقييد السابع ما عن شرح المفاتيح من التمسك بالاخبار الكثيرة المختلفة في كيفية
الدلالة بحيث يشرف المتتبع على القطع بمؤدى القاعدة منها الاخبار المستفيضة الناطقة بعضها بان الدم المتقدم على الحيض حيض بدون تعيين
وقت التقدم كموثقة سماعة قال سألته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت وما دل على ان
الصفرة قبل الحيض حيض كرواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في المرأة ترى الصفرة فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض ومثلها غيرها وبعضها
بان الصفرة قبل الحيض بيومين من الحيض وبعد ايام الحيض ليس من الحيض كموثقة معوية بن حكيم وتقريب الدلالة هو ان كون المتقدم على وقت
الحيض حيضا لا يصلح الا من باب امكان كونه حيضا خصوصا بعد ملاحظة التعليل بالتعجيل في الموثقة فانه يدل بسبب الاقتران بلفظة ربما على
ان احتمال التعجيل يكفي ومنها ما دل على ترتب احكام الحائض على مجرد رؤية الدم كصحيحة منصور بن حازم اى ساعة ترى الدم فهي تفطر وموثقة محمد
بن مسلم في المرأة ترى الدم من اول النهار في شهر رمضان اتفطر ام تصوم قال تفطر انما فطرها من الدم ورواية ابي الورد عن المرأة التي تكون في صلوة
الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وفي معناها اخبار عديدة ومنها اخبار الاستظهار لذات
العادة اذا رأت ما زاد على العادة فانها تدل بالفحوى على ان غير ذات العادة تعمل عمل الحائض بطريق اولى لان تجاوز الدم عن وقت العادة
يوجب الوهن في كونه حيضا ومع هذا حكم عليه باحكام الحيض لمجرد الاحتمال فمع عدم الوهن في غير ذات العادة يكون الحكم بالحيضية اولى ومنها الاخبار
الدالة على كون الدم الذي تراه قبل مضي اقل الطهر من الحيضة الاولى وكون الدم الذي تراه بعد مضيها من الحيضة المستقبلة ومن جملتها
الموثق اذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى ومثله الحسن ومنها الاخبار المتقدمة سابقا في الاشتباه بالعذرة او القرحة الناطقة
بالحكم بالحيضية مع الاستنقاع في الاول وخروجه من الايمن او الايسر على الخلاف اذ لو لم يعتبر الامكان لم يحكم بكونه حيضا لعدم اليقين ومنها
الاخبار الدالة على حيضية ما تراه الحبلى معللة تلك بانه ربما قذفت الدم نظرا الى ان هذا التعليل لا يتأتى الا من زيادة على الامكان شيء ومنها
الاخبار الناطقة بان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وان لم تفسر ايام الحيض بما تقدم عن ظاهر من الايام التي يمكن ان تحيض فيها المرأة وانما
فسرناها بالايام المعتادة ووقوع الحيض فيها وهذه الاخبار مما يكتسي لباس القوة والاعتبار من جهة تمسك مثل ابن ادريس ممن لا يرى
الا العمل بالقطعيات بها ومنها ما في رواية عبد الله بن المغيرة فيمن نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك من
انها تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس فعلل الحكم بالحيضية بمجرد عدم المانع قال بعض المحققين ره ولا ينافي
ذلك عدم القول بمضمونها في مثل النفاس لان تاويلها لا ينافي الاستدلال ومنها ما ورد في اخبار الاستبراء من الحكم ببقاء الحيض بمجرد خروج القطنة على
ومنها ما ورد في التمييز بالصفات نظرا الى ان وجودها لا يفيد القطع بكون الدم حيضا فيكون الحكم بكون المتصف بها حيضا مبنيا على مجرد الامكان ثم
ان الظاهر ان التمسك بهذه الاخبار ليس من باب الاستقراء في الموارد الجزئية والحاق ما عداها بها من باب الالحاق بالاعم الاغلب حتى يعترض بان الاستقراء
مما لم يدل دليل على حجيته بل هو من باب ان كلا منها على تقدير افادة الظن يكون علة الحكم في مورده قاعدة الامكان وانه من تراكم الظنون المذكورة
يشرف المتتبع على القطع بتلك القاعدة او يقطع بها وقد يتخيل ان تمسك من تمسك بها انما هو من باب الاستقراء وليس في كلمات المتمسكين بها اشعار بذلك

كتاب الطهارة



مع كونه حملا على الفساد ومنها ما في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن ابي علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله
عن امراة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها شيء قال تترك الصلوة حتى تطهر قال صاحب الوسائل بعد ذكره ورواه الشيخ ره باسناده عن ابي علي الاشعري
مثله والجواب عن الاول بوجوه احدها ان لفظة ربما للتكثير جيء بها لرفع الاستبعاد ولم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال ثانيها ان تلك الاخبار مختصة
بما تراه المعتادة في ايام قرئها الذي تعتاده اما على وجه التحديد باليومين او على وجه اطلاق القبلية المتفاوت منها ما بعد وما قرب تباعد فلا دلالة
على حكم ما تقدم على العادة بكثير فلا تدل على حكم غير ذات العادة كالمبتدأة بطريق اولى بل نقول ان التقييد بالقيد المذكور دليل على
اختصاص الحكم بمورده والا لم يكن وجه للتقييد مع كون غير مورده ايضا من جملة ما يجري فيه قاعدة الامكان على تقدير كون المناط مورد ذلك وعلى بد
فلا يجوز التعدي الى غير مورد القيد ثالثها ان ما اشتمل من هذا الصنف على لفظ الدم ظاهر فيما كان بصفة الحيض لتعارف اطلاقه في الروايات
في مقابلة الصفرة والكدرة كما في قول الصادق ع وترى البياض لا صفرة ولا دما وقول الكاظم ع فان الصفرة في ايام طمثها تركت الصلوة
كتركها للدم رابعها انها معارضة بما وقع في بعض الاخبار مما ينافي هذه القاعدة كرواية سماعة قال سألته عن امراة رات الدم في الحبل قال
تقعد ايامها التي كانت تحيض فان زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة وبيان ذلك ان اطلاقها شامل لما اذا لم
يتجاوز مجموع ايام العادة وايام الاستظهار العشرة فانه حكم بكون ما بعد ايام الاستظهار الى تمام العشرة مما يمكن ان يكون حيضا مع ان الرواية
ناطقة بانها بعد الاستظهار مستحاضة مضافا الى انها معارضة بما وقع في جملة من الاخبار من ان الدم المتاخر عن ايام العادة ليس بحيض وفي بعضها
من ان الصفرة والكدرة المتاخرتين عن ايام العادة ليستا من الحيض مع جريان قاعدة الامكان في جميع ذلك الا اذا فرض زيادتها على العشرة
فان الظاهر انه لا يكون من موارد الامكان وعن الثاني بوجهين احدهما ان لفظ الدم الواقع في هذا الصنف من الاخبار ايضا ظاهر في شموله لفاقد
الاوصاف بل الظاهر منه دم الحيض بخصوصه فلا يتم التمسك لاثبات الحكم فيما لم يتحقق كونه حيضا وثانيهما ان الكلام مسوق لبيان ان ما قضيته الحيض في كل وقت
لا لبيان ان كل دم تراه فهو حيض والذي يصلح للاستدلال به فيما نحن فيه انما هو الثاني دون الاول ولما ذكر من كون معنى الكلام ذلك قال
في المعتبر ردا على من تمسك به على تحيض المبتدأة بمجرد رؤية الدم ان الظاهر منها ارادة الدم المعهود وعن الثالث بانه ان كان الاستدلال به من جهة ما
يجب عليها في ايام الاستظهار من عملها كما تعمل الحائض ففيه ان نفس الاستظهار ينافي ما يراد اثباته من الحكم بالحيض من جهة قاعدة الامكان اذ ليس
الاستظهار الا عبارة عن التبين والاستكشاف ولو كان الامكان كافيا في الحكم بالحيض لم يكن للاستكشاف وجه لحصول الامكان وان كان من جهة
ما يجب عليها من البناء على كون الدم حيضا بعد ايام الاستظهار مع انقطاعه على العشرة فهو معارض بالحكم عليها مع تجاوز العشرة بان
تجعل ايام عادتها فقط حيضا دون ما زاد على ذلك مع امكان كون الزائد الى العشرة حيضا لصلاحيته لذلك فلو كان المناط هو قاعدة الامكان
كان اللازم جعل تمام العشرة حيضا في صورة تجاوز العشرة ايضا وعن الرابع مع انه مسوق لبيان ان الدم المتحقق كونه حيضا ان وجد قبل العشرة فهو
جزء من الحيضة الاولى فيكون البياض الواقع بينها وبين الاولى من جملة ايام الحيض وان وجد بعدها فهو من الحيضة المستقبلة وليس مسوقا
لبيان الحكم على الدم المشتبه كونه حيضا بالحيضية مضافا الى ان الظاهر اختصاص مورده بما قبل العشرة بالدم الموجود بعد تحقق اقل الحيض وعن
الخامس بوجهين احدهما ان مورد اخبار تميز الحيض من القرحة او العذرة او الاستحاضة انما هو ما علم من الخارج دوران الامر بين المشتبهين وانتفاء
الثالث ولا ريب في وجوب الحكم باحدهما عند انتفاء الآخر بانتفاء علامته وهذا غير موقوف على الامكان واولى منه لان ما يحصل منه هو الظن بثبوت العلامة
وانتفاء فاقدها وثانيهما انه لو كان الحكم مبنيا على الامكان لكان اللازم هو الحكم بالحيض من دون اختبار بالتطوق والجانب ولا وصفا وذكر في
الجواهر انه مما يوهن دلالة الاخبار المذكورة على العبرة بقاعدة الامكان ان المحصل مع نقل الاجماع عليها توقف الحكم بالحيضية مع الاستفاع
هو هنا في ذلك فيعلم منه انه ليس مقصودنا ما هو عند المتاخرين من اصحابنا وعن السادس بان اخبار رؤية الحامل الدم مسوق لبيان مجرد اجتماع
الحيض والحمل وعوله في بعضها الحامل بما قذفت الدم مسوق لبيان تحقق الاجتماع ورفع الاستبعاد فليس للتعليل وعلى تقدير تسليم كونه للتعليل
فهو تعليل للاجتماع من جهة دلالة على الوقوع في الجملة وليس ناظرا الى الحكم بحيضية الدم بمجرد الامكان مع الشك فيها وعن السابع بان ايام
الحيض لما كانت عبارة عن ايام العادة كان مقارنتها لرؤية الدم امارة على كون الصفرة او الكدرة حيضا وليس ذلك لمجرد الامكان ومن هنا
يعرف الجواب عن الثامن والتاسع والعاشر فانه يقال ان تجاوز ايام الطهر مع ايام النفاس امارة اعتبرها الشارع في الحكم بالحيض وكذا خروج
الدم على القطنة فانه من قبيل الامارات وكذا الصفات واما ما حكيناه اخيرا عن الوسائل من رواية العيص بن قاسم فهي وان كانت صحيحة الا ان دلالتها
لا تخلو عن قصور اذ لا بد من التصرف فيها اولا بجعل ستين سنة كناية عن المدة المتطاولة والا فانقطاع الحيض ستين سنة يقتضي كون عمرها

حسنه

سنة او دونها بيسير ومنتهى حد الياس ستون في بعض وفي بعض النساء ثم ان الشيء العايد لابد من ان يكون كناية عن دم معهود والا فلو رات لحظة او يوما
او يومين مثلا لم يجب عليها ترك الصلوة بمجرد ذلك قطعا وح فكونه كناية عما يجري فيه قاعدة الامكان ليس باولى من جعله كناية عن الدم
المستجمع لجميع اوصاف الحيض وشرائطه ولا ضير في ذلك لان مساق السؤال يعطي ان الغرض منه استعلام ان انقطاع الحيض مدة متطاولة
هل يمنع من عوده مرة اخرى ام لا الثامن الاجماعات المنقولة فمنها ما عرفت كما تقدمت الاشارة اليه في طي الدليل السادس من ادلة هذا القول
ومنها ما ادعاه العلامة ره في نهاية الاحكام في الفصل الخامس الذي عقده لبيان احكام المستحاضة قال ره بعد تقسيمها الى اقسام ثمانية
الاول المبتدأة ذات التمييز وهي التي ترى الدم على نوعين او انواع احدها اقوى ويشترط في التمييز امور اربعة اختلاف لون الدم فلو اتفق
لم يحصل التمييز لبعضه عن بعض وان يكون ما هو بصفة الحيض لا ينقص عن ثلثة ولا يزيد على اكثره اذ مع الفقدان لم يحصل فيه شرائط الحيض
ومع الزيادة تختل وان يتجاوز المجموع العشرة اذ كل دم يمكن ان يكون حيضا وينقطع على العشرة فانه حيض سواء اتفق لونه او اختلف ضعف
او قوي اجماعا انتهى ما اهمنا من كلامه ره لكن يبقى هنا شيء وهو انه قد صرح العلامة ره في نهاية الاحكام بان الصفرة والكدرة في ايام الحيض
حيض وفي ايام الطهر طهر ومقتضى ذلك انه لو رات المعتادة في غير وقت عادتها ثلثة ايام ولا صفرة لم يكن ذلك حيضا ومقتضى عبارته
في قاعدة الامكان هو انها حيض وهما متنافيان والجواب عن هذا الاشكال هو انه ره اقتفى اثر الشيخ ره في تفسير ايام الحيض بايام يمكن
ان تحيض فيها المراة والظاهر انه يرى ان الصفرة والكدرة ما استمر منهما ثلثة ايام فيؤل معنى الحديث الذي افتى بمؤداه هو ان الصفرة والكدرة
المستمرتان الى ثلثة ان حصلتا في ايام يمكن ان تحيض فيها المراة حكم عليهما بالحيضية وان حصلتا في غيرها كما لو لم يمض بين رؤيتهما اقل مدة
الطهر بعد الحيضة السابقة حكم عليهما بالاستحاضة ولهذا ذكر في نهاية الاحكام ما نصه ولا خلاف في كونهما حيضا في ايام العادة لان الوقوع
في ايام العادة يقتضي غلبة الظن بكونه الاذى المرجو فيه هو الحيض المعهود واما فيما وراءها اذا انقطع على الاكثر فانه بحكم الحيض ايضا لقوله تعالى
قل هو اذى والصفرة والكدرة اذى لانهما ايام الحيض لو كان اسود فان الظاهر ان المراد بايام الحيض زمان امكانه انتهى ومن هنا يظهر ان
نسبة انكار قاعدة الامكان الى نهاية الاحكام كما في المستند ليست في محلها واما من لا يقول بصحة تفسير ايام الحيض بما ذكر ويجعلها عبارة عن الايام
المعتاد فيها الحيض كما هو الظاهر المتبادر من اللفظ مع التزامه بقاعدة الامكان فاللازم عليه ان يقول بان ايام الطهر عبارة عن الايام التي تختص
بالطهر بحيث لا يصح وقوع حيض فيها وليس الا اقل زمان الطهر اعني عشرة ايام بعد الحيضة الاولى فان الصفرة والكدرة لا تصلحان لان تصيرا
حيضا حتى في صورة الاستمرار ثلثة ايام كما انها لو رات الدم ثلثة ايام في الايام المختصة بالطهر حكم عليه بانها استحاضة وان شئت اوضح من ذلك
قلنا ان المراد بايام الطهر هي الايام التي لا تصلح لوقوع الحيض وما في حكمه فيها فيخرج عنها ايام الاستظهار لكونها في حكم ايام الحيض وكذا ما
بعدها اذا لم يتجاوز الدم العشرة لانه حيض شرعا فيكون ما بعد ذلك ايام مخصوصة بالطهر لا يصلح ان يقع فيها حيض وما في حكمه وتوضيح المقام ان
العلامة ره ومن وافقه ممن تقدم عليه وتاخر عنه كالشيخ ره وابن ادريس ره والشهيد الثاني على ما حكي عن روض الجنان يقولون بان المراد بايام
الطهر في الخبر هو ما بيناه لكنهم يعممون ايام الحيض بارادة الايام التي يمكن ان تحيض فيها المراة ويستخرج من اجزاء قاعدة الامكان في ايام الحيض
بالمعنى المذكور وعلى طريقتهم لا يبقى واسطة بين ايام الطهر وايام الحيض ونحن نمنع عليهم ذلك من جهة كون المتبادر من الايام هو الاختصاص
فيكون المراد بايام الحيض هي الايام التي اعتيد فيها الحيض وبايام ما عرفت فيحصل هنا واسطة بين ايام الطهر وايام الحيض فنقول ان الخبر
افاد حكم الطرفين وهو ساكت عن حال الواسطة فنحن نجري قاعدة الامكان فيها وبهذا يرتفع المنافاة بين الخبر وبين قاعدة الامكان
المغايرة مؤداها لمورده ومنها ما في جامع المقاصد للمحقق الثاني ره بعد قول العلامة ره وكل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وان كان اصفر او غيره قال ما نصه
هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك وتكرر في كلامهم ويظهر انه مما اجمعوا عليه ولولاه لكان الحكم به مشكلا انتهى ومنها ما عن شرح الروضة من ان
كل ما امكن شرعا كونه حيضا باستجماع شرائطه والخلو عن موانعه حكم بكونه حيضا كان بصفات الحيض ام لا كذا ذكره الاصحاب قاطعين على
وجه يظهر منهم الاتفاق عليه انتهى لكن لا يخفى ان هذا افاد دعوى الاتفاق على وجه الظن وسابقه افاد دعوى الاجماع على وجه الظن ثم انه
يؤيد الاجماعات المنقولة المذكورة ما عن الذخيرة من قوله لا خلاف بينهم وما ذكره صاحب الرياض ره في شرح قول المصنف في النافع فان اشتبه بالعذرة
حكم لها بتطوق القطنة من قوله وما ذكره شيخنا الاصحاب من غير خلاف من ان الاصل في دم المراة الحيضية وان كل ما امكن ان يكون حيضا فهو
حيض انتهى هذا كله هو الكلام في حكم الدم على وجه الكلية وان لم يكن مسبوقا بما حكم عليه بالحيضية كما اذا ابتدأت ثلثة ايام دما يمكن ان يكون
حيضا وههنا صورة اخرى وهي ان ترى المراة سواء كانت ذات عادة ام غيرها الدم المحكوم عليه بالحيضية قطعا ثلثة ايام ثم ان ما تراه بعد ذلك الى

تمام العشرة التي مبدؤها اول الثلاثة مما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض كما هو ظاهر عبارة الصورة التي نحن بصدد شرحها وقد ادعى في المعتبر
الاجماع على هذه الصورة قال فيه ما تراه المرأة بين الثلاثة الى العشرة اذا انقطع ولا عبرة بلونه ما لم يعلم انه لقرح او لعذرة وهو اجماع ولانه
زمان يمكن ان يكون حيضا فيجب ان يكون الدم فيه حيضا انتهى وعن المنتهى ان كل دم تراه المرأة ما بين الثلاثة الى العشرة ثم ينقطع عليها فهو
حيض ما لم يعلم انه لعذرة او لقرح ولا اعتبار باللون وهو مذهب علمائنا ولا نعرف فيه مخالفا الا انه في زمان يمكن ان يكون حيضا فيكون حيضا انتهى فلعل
ان هذه الصورة اخص مما قبلها ودعوى الاجماع عليها لا تستلزم الاجماع على ما هو اعم منها ولهذا ترى بعضهم كصاحب [illegible]
ما الاخص منها فتشبث في الاعم ولكن الانصاف انه يستفاد من التعليل من جهة جعله كبرى كلية في اثبات المطلوب كونه من مسلمات الاصحاب والا لم يكن
وجه للتعليل به ومن هنا علل في كشف اللثام عبارة القواعد بالاجماع للمعتبر والمنتهى ولا يتوهم ان المراد بزمان يمكن ان يكون حيضا في معقد اجماعهما
هو الامكان الحاصل من بعد حيض مستقر فلا يكون المراد به امكانا خاصا الا انا نقول الذي يظهر من عبارة نهاية الاحكام يعطي ان المراد مطلق نفي الامكان
فيعلم من ذلك انهم حيث يطلقونه يريدون به المطلق ويؤيده انه لو كان المراد به الخاص كان مثابا للعلول القضية كلية ينتج فيها التعليل ومحصل
جميع ما ذكرناه هو ان العمدة في المسألة هو الاجماع المصرح به في المعتبر والعلامة ره في نهاية الاحكام والمنتهى ويكون اجماع المحقق الثاني ره ودعوى
الاتفاق في شرح الروضة وعدم معرفة الخلاف في الذخيرة ونفي الخلاف في الرياض مؤيدا ومما يؤيد دعوى الاجماع على القاعدة المذكورة انا
لم نعثر على مخالف فيها الا نقلا ولا تحصيلا الا في زمان المحقق الاردبيلي ره واما نسبة انكار هذه المسألة الى السيد في الناصريات وابن ادريس ره في
السرائر والى العلامة ره في نهاية الاحكام فليس في محلها اما وجه عدم صحة النسبة الى العلامة في النهاية فقد عرفت تفصيل الحال فيه واما وجه
عدم صحة النسبة الى السيد فلانه قال في قول الناصر الصفرة اذا رئيت قبل الدم الاسود فليست بحيض وان رئيت بعده فهي حيض وكذلك الكدرة
ما نصه عندنا ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وليستا في ايام الطهر حيضا من غير اعتبار لتقدم الدم الاسود وتأخره وهو مذهب ابي حنيفة
ومحمد ومالك والشافعي والليث وعبد الله بن الحسن وقال ابو يوسف لا يكون الكدرة حيضا الا بعد ان يتقدمها الدم وذهب بعض اصحاب داود الى ان
الصفرة والكدرة ليستا بحيض على وجه دليلنا بعد الاجماع المتقدم ما روي عن عائشة انها قالت كنا نعد الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيضا والظاهر
انها لا تقول ذلك من قبل نفسها بل بتوقيف منه صلى الله عليه وآله وروي عنها انها كانت تقول للنساء لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء ومعنى ذلك حتى ترى الخرقة بيضاء
ليس فيها صفرة ولا كدرة وروي عن اسماء بنت مثل ذلك وروي عن ابي هريرة انه قال اول الحيض سواد ثم رقيق ثم صفرة ثم اصفر فجعل الصفرة من الحيض
انتهى فانك ان جعلت كلامه على المتعارف كان المراد من ايام الحيض ايام العادة ومن ايام الطهر الايام المختصة بالطهر على ما هو المتعارف لا ينافي
ما نحن فيه من قاعدة الامكان وكذا ان حمل ايام الطهر في كلام السيد ره على مطلق ما ليس من ايام الحيض ليس كذلك حتى ان الشيخ ره واتباعه يسلمون هذا
ولهذا وقع منهم التصريح في الجانب الآخر وهو ايام الحيض ليس شيء من ذلك بصحيح واما وجه عدم صحة النسبة الى ابن ادريس ره فلانه قال في السرائر
وكذلك اذا رأت عشرة قبلها اي قبل عادتها او اتصل بها فانها تلزم عادتها وتكون العشرة استحاضة وكذلك اذا رأت خمسة ايام عادتها واتصل
بها عشرة ايام بعد الخمسة فانها ترجع الى عادتها وتتمسك بها وتجعل العشرة استحاضة فاما اذا لم يتصل بالعادة وكانت ثلاثة ايام متتابعة
بعد ان مضى لها اقل الطهر وهو عشرة ايام نقاء فانه حيض لانه في ايام الحيض لقولهم ع الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر
انتهى فان ذلك كما ترى يكشف عن انه اقتفى اثر الشيخ في تفسير ايام الحيض بايام يمكن ان تحيض فيها المرأة وعلى هذا لا يكون ما ذكره مطابقا للقاعدة
الامكان لا مخالفا لها ويظهر من جميع ما ذكرناه ان اصحاب المسألة المذكورة لم يمعن النظر فيها كما ينبغي فلم يتجه القول الآخر وهو نفي القاعدة وجوه
احدها الاصل والظاهر ان المراد به ما اشار اليه المحقق الثاني ره في جامع المقاصد من انه لولا الاجماع لكان الحكم بالحيض مشكلا من حيث ترك
المعلوم ثبوته في الذمة تعويلا على مجرد الامكان وقد اتضح صاحب المدارك سبيلا الى الاشكال في المسألة وظاهر كلامه ره انه في الصفة والقاعدة
المعنى لا يحصل مع الحكم بحيضية ما تراه بين الثلاثة الى العشرة مما يمكن ان يكون حيضا الا انه قال في شرح قول المحقق وما تراه من الثلاثة اه هذا الحكم
ذكره الاصحاب كذلك وقال في المعتبر انه اجماع وهو مشكل جدا من حيث ترك المعلوم ثبوته في الذمة تعويلا على مجرد الامكان هذا وثانيها صحيحة
محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن المرأة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت
وصلت وجه الدلالة ان ايامها عبارة عن ايام عادتها وان الصفرة في غير ايام عادتها مطلق يعم الصفرة المستمرة ثلاثة ايام مع تخلل اقل
الطهر بينها وبين حيضة سابقة عليها وقد حكم عليها في الصحيحة بانها ليست حيضا وانما هي استحاضة ومعلوم انه لو كانت قاعدة الامكان معتبرة
كان مقتضاها الحكم بحيضية الصفرة المذكورة وشبهها ما عن قرب الاسناد والمسائل ولا غسل عليها من صفرة تراها الا في ايام طمثها

الا ان تحصر الغسل من الصفرة مطلقا حتى لو كانت ثلثة ايام فما زاد في ايام حيضها وهو موافق لقاعدة الامكان في الثلثة فما زاد وكذا ما في موثقة الجعفي من قوله ع وان رات صفرة بعد انقضاء ايام قرئها صلت وكذا صحيحة البجلي عن امراة نفست فمكثت ثلثين يوما او اكثر ثم طهرت وصلت ثم رات دما او صفرة قال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة ثالثها مرسلة يونس وفيها كل ما رات المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما راته بعد ايام حيضها فليس من الحيض فانها بعمومها تشمل الدم والصفرة المستمرتين الى ثلثة ايام والجامعتين لشرائط الحيض الفاقدتين لموانعه رابعها ما عن دعائم الاسلام في المراة ترى الدم ايام طهرها ان كان دم الحيض فهي بمنزلة الحائض وحرم عليها الغسل و ان كان دما رقيقا فذلك ركضة من الشيطان تتوضا وتصلي ويأتي زوجها ووجه الدلالة ان المراد بقوله ع ان كان دم الحيض هو ان كان بصفة دم الحيض فهو مع مقابلته بقوله ع وان كان دما رقيقا يفيد ان العبرة بالاوصاف والجواب اما عن الاول فبما اشار اليه المحقق الثالث ره وهو المنع لاندفاع الاصل بالدليل الذي هو هيهنا الاجماع واما عن الثاني فبان صحيحة محمد بن مسلم مسوق لبيان حال من استمر بها الدم الاثري الى قوله لا تصلي حتى ينقضي ايامها وتصريح قوله ع فاذا رات الصفرة في غير ايامها عليه فان سياق الكلام ينادي باعلى صوته بان المراد بجميع الكلام هو بيان حال المستحاضة والحمل فيقول في غير ايامها اريد به معنى قولك بعد ايامها وح نقول انهم اختلفوا في ان الاستظهار مخصوص بما اذا كان الدم الذي تراه بعد ايام عادتها متصفا بصفات الحيض او يجري فيما لو لم يكن متصفا بها ايضا فعلى الثاني تقيد الصحيحة المذكورة باخبار الاستظهار الدالة على ان ما بعد الاستظهار الى العشرة حيض ان لم يتجاوزها الدم فتصير الصحيحة موافقة لقاعدة الامكان بمعنى انها محرزة وتفريعها موضوعا ومودا وان قلنا بالاول رجعنا المذكورة عليها وخرج ما زاد على ايام العادة عن تحت قاعدة الامكان لدلالتها على اختصاص ذات العادة في ايام عادتها اذا رات صفرة بعدها وان تباعدا فلا يصلح لوقوع الحيض فيه ح واما رواية قرب الاسناد والمسائل فهي ما رواه علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن المراة ترى الدم في غير ايام طمثها فتراها اليوم واليومين والساعة والساعتين ويذهب مثل ذلك كيف تصنع قال تترك الصلوة اذا كانت تلك حالها ما دام الدم وتغتسل كلما انقطع عنها قلت كيف تصنع قال ما دامت ترى الصفرة فلتتوضأ من الصفرة وتصلي ولا غسل عليها من صفرة تراها الا في ايام طمثها فان رات صفرة في ايام طمثها تركت الصلوة كتركها للدم وهذه الرواية مصدرة بما لا يقول به احد وهو ترك الصلوة لرؤية الدم يوما او يومين والساعة او الساعتين فيجري الوهن الى الاسناد لا لبيانها مضافا الى ان الظاهر سراية التقييد باليوم او اليومين او الساعة او الساعتين الى الصفرة ايضا وح يكون جريان حكم الاستحاضة عليها في محله لان الحيض لا يكون اقل من ثلثة ايام واما موثقة الجعفي فلا حجة فيها للمستدل بها الا انها تضمنت ان المراة اذا رات صفرة بعد انقضاء ايام قرئها صلت والمتبادر والمنساق من لفظ بعد انما هو البعدية القريبة خصوصا مع اضافته الى الانقضاء والبعدية القريبة انما يتحقق في الايام التي تلي ايام العادة ويجري في الموثقة ح ما ذكرناه في صحيحة محمد بن مسلم واما صحيحة البجلي فليست صالحة للاستدلال بها الا ان قوله فيها ثم طهرت وصلت ثم رات دما او صفرة ظاهر الدلالة على ان رؤية الدم انما وقعت في الايام المختصة بالطهر وهي العشرة التي هي مقداره واما عن الثالث فبمثل ما تقدم في الجواب عن موثقة الجعفي من ان المتبادر المنساق من لفظ بعد انما هو البعدية القريبة ويجري فيها ما قدمنا في صحيحة محمد بن مسلم واما عن الرابع فبضعفه كضعف جملة مما تقدم هذا ويتفرع على القاعدة المذكورة فروع منها لو رات المعتادة في غير ايام عادتها من الدم ما لم يكن بصفة دم الحيض كالصفرة والكدرة في ثلثة ايام متواليات فان المعتبرين للقاعدة المذكورة يحكمون بكونه حيضا لما عرفت من عدم اشتراط الصفة في جريانها بخلاف المنكرين لها فانهم يحكمون بكونه استحاضة لكن يمكن الحكم بحيضيته بناء على اعتبار القاعدة انما هو بعد استكمال الثلثة واما قبل ذلك فتستظهر بايتان العبادة فان كمل لها ثلثة ايام تحقق الحيضية وقضت صوما لا الصلوة بها واما ما يحرم على الحائض فمقتضى اصل البراءة عدم حرمته عليها ولو احتاطت بتركه كان حسنا ومنها ما لو رات المبتدأة ثلثة ايام متواليات بصفة الحيض فان الاولين يحكمون بكونه حيضا بخلاف الاخيرين وينبغي هذا ان الفرعان بحسب قول المصنف في باب الاستحاضة وكل دم تراه المراة اقل من ثلثة ولم يكن دم قرح ولا جرح فهو استحاضة و مثلها بعد ربيع وغيره ووجه التقييد بكونه اقل من ثلثة هو الاشارة الى انه لو اكملت ثلثة ايام كان الدم الذي راته حيضا بحكم قاعدة الامكان و منها ما ذكره العلامة قده في الارشاد تفريعا على القاعدة حيث قال وكل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض فلو رات ثلثة وانقطع ثم رات العاشر خاصة فالعشرة حيض وكتب المحقق الاردبيلي ره على قوله وكل دم الخ ما صورته فالعشرة ما يه ولحال العمل بالتمييز وغيره على قوله فلو رات ثلثة الخ ما صورته الحكم بكون ما بينهما حيضا مع النقاء يلزم من الحكم بكون الطرفين حيضا لتحقق اقل الطهر ولكن الحكم بكون الطرف الثاني حيضا خصوصا مع كونه بغير صفة الحيض وكونه زائدا على العادة غير ظاهر الوجه الا ان يكون اجماعا انتهى ولكن صاحب ... مع انكاره لقاعدة الامكان التزم بالحكم المذكور الا انه انما استند في ذلك الى الاخبار لا الى القاعدة لانه قال بعد نقل قول المصنف فيها بسابه لو رات الدم ثلثة ايام ثم انقطع ورات قبل العاشر كان الكل حيضا

لفظ المراد انها لو رات ثلثة ثم انقطع ثم عاد قبل تمام العاشر وجب الحكم بكون الدمين مع النقا حيضا اما الدمان فظاهر واما النقا المحفوف بهما
فلنقصانه عن العشرة فلا يمكن ان يكون طهرا وقد صرح بذلك في المعتبر فقال ولو رات ثلثة ثم انقطع ثم رات اليوم العاشر او ما دونه كان الدمان
وما بينهما من النقاء حيضا كالدم الجاري واستدل له بما رواه محمد بن مسلم في الحسن عن ابي جعفر انه قال اذا رات المراة الدم قبل عشرة ايام
فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة انتهى ومنها ما ذكره في جامع المقاصد تفريعا على قول العلامة ره في مسئلة
اشتباه دم الحيض بدم القرح والقرح ان خرج من الايمن حيض قال اذا انتفت القرحة وخرج الدم من الايمن باوصاف الحيض وشرائطه فالظاهر انه حيض نظرا
الى الامكان في نظر الشارع ووجوب تعلق الحكم مع اجتماع الشرائط والحديث لا ينافي ذلك لانه انما ورد على ذات القرحة والظاهر ان اطلاق الاخبار وفتوى
الاصحاب يدل على ذلك انتهى وخالفه صاحب المدارك حيث قال بقي هنا شيء وهو ان الرواية مع تسليم العمل بها انما تدل على الرجوع الى الجانب مع اشتباه الدم
لما بالقرحة وظاهر كلام المصنف هنا وصريح غيره يقتضي اعتبار الجانب مطلقا وهو غير جيد فان الجانب ان كان له مدخل في حقيقة الحيض وجب اطراده
والا فلا انتهى وانت خبير بانه لا دلالة في الرواية على كون الجانب من خواص الحيض ومن مقومات حقيقته فيحتمل انه انما اعتبره الشارع امارة من
باب الغلبة وعلى هذا فلا يتحقق ما يوجب التعدي عن مورد الرواية الى غيره نعم ربما يستشكل هنا في بادي الراي اشكال وهو ان ما نحن فيه من قبيل
الشك في اشتراط التوالي واجراء القاعدة فيه يصير من قبيل اجرائها في مورد احتمال الامكان لا في مورد تحققه نظرا الى الشك في اشتراط الحكم بالحيض بانتفاء
احتمال القرحة فان كان شرطا لم يتحقق امكان الحيض والا تحقق لكنا ندفع ذلك ونقول انا بعد ما وجدنا عدم شمول النص لمورد احتمال القرحة ودفعنا
ما يحتمل صلاحيته سببا للتعدي من مورد النص باحتمال كون الحكم فيه مبنيا على الغلبة وانه لا مجال للتعدي بقي المورد خاليا عن الدليل على اعتبار
الجانب فلا جرم صار المحل في بلا مجرى ان قاعدة الامكان فيه من جهة امكان كون الدم المذكور بحسب ما ثبت من الشرائط والموانع الشرعية حيضا و
اما مثل مسئلة اشتراط التوالي في الثلثة فانما منعنا مجرى ان القاعدة فيه عند تعارض الدليلين وتساوي الاحتمالين من رجحان كل منهما
على الاخر واين هذا مما نحن فيه قوله وتصير المراة ذات عادة بان ترى الدم دفعة ثم ينقطع اقل الطهر فصاعدا ثم تراه ثانيا بمثل تلك العدة
ولا عبرة باختلاف لون الدم هذه العبارة قد تضمنت الاشارة الى امور الاول ان العادة انما تثبت بالمرتين فلا يكفي المرة ولا يلزم الزائد على
المرتين ونفوا الخلاف وادعوا الاجماع عليه وفي التذكرة ذهب علماؤنا اجمع الى ان العادة انما تثبت بالمرتين ترى الدم فيهما بالسواء عددا او وقتا
فزد في الثلثة اليهما انتهى وفي الذكرى انه لا يشترط الثلث باتفاقنا وفي له لجمع علمائنا واكثر الاصحاب اتفقوا على ان العادة في الحيض انما تثبت
بالمرتين وفي الحدائق انه اتفاق بين اصحابنا ووقع نظيره للسبزواري في كلمات غيرهم لكن في كشف اللثام ان فخر الاسلام في شرح الارشاد حكى
ثبوت العادة بمرة واحدة عن بعض الاصحاب هذا ولم نعثر على نقل خلاف غير ذلك من اصحابنا نعم في التذكرة عن الشافعي الاكتفاء بمرة واحدة
وعن احمد في رواية وحكى فيها عن احمد في رواية اخرى انه لا يكفي المرتان فلا بد من الثلث احتج اصحابنا لما ذهبوا اليه بالاجماع وبما رواه الشيخ ره
عن يونس عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى
تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع لوقته من شهره الاول حتى توالت عليها حيضتان او ثلث فقد علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا
تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما تستقبل ان استحاضت قد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها وانما جعلت الوقت ان توالى عليها حيضتان
او ثلث لقول رسول الله ص للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول لها دعي الصلوة ايام قرئك
ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الحديث وعن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع قال فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها
وربما قيل في رد القول بالاكتفاء بالمرة ان العادة ماخوذة من العود وهي لا تتحقق بالمرة الواحدة قطعا وهو وجيه الثاني ان ذات العادة
لا تنحصر فيمن اتحد عدد ايام حيضها ووقتها جميعا بل هي اعم منها وممن اتحد ايام عادتها فقط او بحسب اتحاد الوقت خلافا لظاهر ابن ادريس ره
فانه يعطي انحصارها في الاولى وذلك لانه قال في السرائر في ذيل كلام له على حكم المبتداة ما نصه ثم لا تزال هذا دابها الى ان تستقر لها عادة
بان يتوالى عليها شهران متتابعان ترى الدم في كل شهر منهما اياما سواء في اوقات سواء مثاله ان ترى الدم في الشهر الاول بعد الهلال خمسة
ايام ثم ينقطع تمام الشهر ثم يهل الشهر الثاني فتراه في اوله بلا فصل خمسة ايام فهذا معنى قولنا اعداد او اوقات سواء فان رأته في النصف الثاني خمسة
ايام لم يكن ذلك عادة لانها ما رأت الخمسة في اوقات الخمسة في الشهر الاول فيحتمل ذلك عادتها انتهى وقد وافق المحقق جماعة خلافا للاخرين حيث
حصروا اقسام ذات العادة ثلاثة منهم العلامة ره في نهاية الاحكام قال في طي كلام له على القسم الرابع من اقسام المستحاضة ما نصه وفرع الاول لو اتفق
بعدد الوقت في المرة الثانية مع الاولى صار عادة اما العدد فظاهر واما الوقت فلقول الصادق ع فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها لا وقت لها الا

ايامها قلت او كثرت الثاني لو اتفق العدد دون الوقت بان ترى الخمسة الاولى في الشهر الاول ثم في الثاني الثانية ثم في الثالث الثالثة وهكذا استقرت العادة في العدد دون الوقت ولو اتفق الوقت دون العدد استقرت في الوقت خاصة وعملت على الاقل للاحتياط انتهى ما اهمنا من كلامه هو وان كان قد ذكر قبل ذلك ما لفظه وتثبت العادة بتوالي شهرين ترى فيهما الدم اياما سواء من غير زيادة ولا نقصان لان العادة مأخوذة من العود ولقوله فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها انتهى الا ان ذكره لتلك الاقسام قرينة على انه اراد بهذه العبارة اظهر افرادها ولم يرد الحصر واوضح من ذلك ما ذكره صاحب الذخيرة قال ره ثم العادة اما ان تكون عددية ووقتية او عددية خاصة او وقتية كذلك فالاقسام ثلثة الاول ان يتفق وقتا وعددا كما لو رأت اول الشهر سبعة وانقطع الى ان دخل الثاني ثم رأت سبعة وهذه انفع العادات فانها تتحيض برؤية الدم وترجع اليها عند التجاوز الثاني ان يتفق عدد الاخير كما لو رأت السبعة الاولى من شهر ثم رأت سبعة اخرى من الشهر بعد مضي اقل الطهر فيستقر عددا لكن يكون بحسب الوقت كالمضطربة فاذا رأت الدم الثالث بعد مضي اقل الطهر وتجاوز العشرة رجعت الى السبعة وهذان القسمان داخلان في تعريف المحقق الثالث ان يتفق في الوقت خاصة كما لو رأت سبعة من اول الشهر ثم ثمانية من اول الاخر وهذه تتحيض برؤيته بعد ذلك وفيه لكن هل يحكم لها بتكرر اقل العددين او تكون مضطربة في العدد قيل بالاول لتكرر الاقل وقيل بالثاني لفقد شرط الاستواء والاستقامة وهو حسن انتهى وقد علم من فتوى كل ان الوقتية المحضة لا مرجع لها عند تجاوز الدم من العدد الحاصل في شيء من الوقتين وهو كذلك لكن يبقى هنا شيء وهو بيان مستند الاقسام الثلثة فنقول لا اشكال في دلالة الروايتين المذكورتين في الامر السابق على ذات العادة الوقتية والعددية معا بل قال بعض المحققين ان ظاهر الروايتين يشمل قسمين من العادة العددية خاصة والعددية والوقتية معا وفرع على ذلك ان تحقق العادة شرعا بالنسبة الى الوقت خاصة سواء كان اعتبارها من حيث اوله او من حيث اخره او من حيث وسطه او من حيث احد الطرفين مع الوسط يحتاج الى دليل غير الروايتين المذكورتين ثم قال وقد يتأتى بقوله في المرسلة فهذه لا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت وقوله في مقام بيان العدد والوقت كناية عن الحيض فيتم التمسك فيه بعموم مثل قوله في مرسلة يونس المتقدمة في مسئلة اعتبار التوالي فاذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الخبر حسن مع تحقق صدق العرفي والظاهر عدم تحققه بالمرتين بل الظاهر ان ايام الحيض التي لعادتها وتكرر الدم فيها كثيرا بحيث صارت عادة عرفية فيحصل من ذلك ان احكام العادة تدور مدار العادة الشرعية وهي المختصة بمورد الروايتين او العادة العرفية الحاصلة من تكرر الدم مرارا كثيرة ان كان خارجا عن موردهما كالوقتية المحضة وكالعددية الناقصة الحاصلة في الوقتية المذكورة وكثير من افراد العادة التي ذكرها المحقق والعلامة في المنتهى وغيره والشهيد في الذكرى وغير ذلك مما يبعد استنباطه من الروايتين فلا يكفي في ثبوت حكم العادة في هذه الافراد تكرر الدم مرتين بل لا بد من تحقق العادة عرفا فالنسبة بين العادتين العرفية والشرعية عموم من وجه هذا فالحاصل ان الحق تحقق ذات العادة الوقتية بحكم الاطلاقات والادلة على اضافة الايام الى المرأة او الى حيضها او الى طمثها او الى اقرائها كصحيحة محمد بن مسلم قال سألت الصادق ع عن المرأة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فاذا رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وفي رواية علي بن جعفر قلت كيف تصنع اذا رأت صفرة قال ما دامت ترى الصفرة فلتتوضأ من الصفرة فلا تصلي ولا غسل عليها من صفرة تراها الا في ايام طمثها فان رأت صفرة في ايام طمثها تركت الصلوة كتركها للدم وما عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن اسمعيل بن مرار عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال في حديث وكل ما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وفي موثقة سماعة قال سألته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت وقول النبي ص دعي الصلوة ايام اقرائك خصوصا بملاحظة ما في ذيل رواية يونس الطويلة وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان لقول رسول الله ص للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول لها دعي الصلوة ايام قرئك ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الحديث الى غير ذلك مما يؤدي مؤدى الاضافة المذكورة ووجه الدلالة واضح لان الاضافة في مثل ايامها كما تتحقق بكون الايام المعدودة بعدد معين عدد حيضها كذلك تتحقق بكون ايام من الشهر غير محصورة في عدد معين بل في زمن معين وقت الحيض لها ولكن ما ذكر كله انما يعطي تحقق العادة الوقتية واما انها تتحقق بالمرتين فلا يتأتى منه فلا بد من ملاحظة الاضافة في خصوص الوقتية بما يقتضيه العرف واما دعوى انه يظهر من فحاوي كثير من اخبار الباب ان مدارها على التكرر مرتين ان وقتا فوقتا وان عددا فعددا كما صدر عن صاحب الجواهر فلم يحصل لنا ما يوجب الاذعان بها هذا وبقي في المقام شيء وهو ان صاحب الجواهر استظهر من عبارة المعتبر هذه قصر دلالة الخبر على العددية فقط وان اعتدادها الا يتنكر من ذات العادة حتى الوقتية العددية ثم استشهد له باطلاق موثقة سماعة بن مهران اذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها وبعد الضبط وفي خاص للعادة اذ هي قد تتقدم وتتأخر ثم استضعفه بانه يؤل الى التزام احد امرين اما ثبوت عادة

كتاب الطهارة

في الوقت من غير تكرر وهو كما ترى مخالف لصدق اسم العادة ولصريح كلام الاصحاب وللمعتاد بظهر من الاخبار سيما مرسل يونس الطويل كما لا يخفى على
الملاحظة المتأملة واما عند تمرة لذلك بان يعتبر انقضائها التحيض في الثالث بمجرد رؤية الدم وان كان في الآخر لصيرورته الشهر مثلا او مضي اول الطهر
فصاعدا كالوقت ولانها ليست من المبتدأة قطعا ولا من المضطربة وفيه انه مع التسليم لا تنحصر الفائدة في ذلك فان ذكرها بعضهم ثمرة هنا بل لها
فوائد اخر لا تقوم عادة العدد مقامها منها انه لو تجاوز الدم في المرأة وارجعناها الى المقدار العددي فانه حيث لا تكون لها عادة في الوقت كانت مخيرة
في وضعها اين شاءت من ايام الدم بخلاف ما اذا كانت لها عادة في الوقت فانا نوجب عليها مراعاة الوقت ومنها تعارض العادة مع التمييز كما لو
فرض كون الجامع للصفات مقدما مثلا على معتادها من الوقت فانه يجيء الخلاف في تقديم التمييز عليها وعدمه ثم قال الظاهر ان الاقوى ثبوت الاقسام
الثلثة كما صرح به جماعة من المتأخرين انتهى والظاهر ان مراده ره هو ان التقسيم وتكثير الاقسام انما يترتب بتعدد ثمرة وان الاحكام وحيث لم يكن ثمرة
في التقسيم الى ما عدا العددية من الاقسام من جهة عدم ثمرة حكم القسمين الاخرين لحكم العددية فلا جرم اقتصر عليها ولم يتعرض لغيرها في مقام البيان
والا اتجه عليه ان مجرد عدم ترتب ثمرة على الشيء لا ينفي وجوده الواقعي الثالث انه لا عبرة في ثبوت العادة باختلاف لون الدم ويدل عليه ما في الوسائل
عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سئلت عن المرأة ترى الصفرة ايام طمثها كيف تصنع قال تترك لذلك الصلوة بعدد ايامها التي
كانت تقعد في طمثها ثم تغتسل وتصلي فان رأت صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها يجزيها الوضوء عند كل صلوة وتصلي ورواية اسمعيل الجعفي عن
ابي عبد الله ع قال اذا رأت المرأة الصفرة قبل انقضاء ايام عادتها لم تصل وان كانت صفرة بعد انقضاء ايام عادتها صلت ثم ان تنقيح الكلام
في المسئلة يتم بالتعرض لامور الاول انه صرح غير واحد من اصحابنا بما يظهر من رواية سماعة ومرسلة يونس من اشتراط التوالي بين الحيضين فلو رأت
من شهر خمسة وفي آخر ستة وفي ثالث خمسة لم يكن لها الرجوع الى الخمسة بان تتحيض بمقدارها اذا استحاضت وتجاوز الدم العشرة خلافا
لما حكي عن المنتهى فانه قال قيل العادة اما متفقة او مختلفة فالمتفقة ان يكون ايامها متساوية كاربعة في كل شهر فاذا تجاوز الدم العشرة تحيضت
بالاربعة خاصة واما المختلفة فاما ان تكون مرتبة او لا فالمرتبة كالمتفقة كما اذا رأت في الشهر الاول ثلثة وفي الثاني اربعة وفي الثالث خمسة
ثم عادت الى ثلثة ثم الى اربعة ثم الى خمسة وهكذا صار ذلك عادة فاذا تجاوز الدم في شهر العشرة تحيضت بنوبة ذلك الشهر ثم على تاليه بحسب العادة
الى ان قال ولو نسيت نوبته فالحق عندي انها تجلس اقل الحيض ولو نسيت احد الاخرين تحيضت بالاربعة لانها المتيقن ثم تجلس الاخرين ثلثة ثلثة لاحتمال
ان يكون ما حيضناها فيه الى ان قال وان لم تكن مرتبة مثل ان رأت في الاول الثلثة وفي الثاني الخمسة وفي الثالث اربعة فان امكن ضبطه فهو عادة
وهو كالمتفق انتهى ومن هنا اورد بعضهم على ما حكاه عن العلامة ره بقوله قح لا يتم ما ذكره في المنتهى وغيره من ثبوت العادة بتكرر المختلف كان ترى الدم
مثلا في شهر ثلثة وفي آخر خمسة وفي الثالث سبعة ثم ترى ثلثة اشهر على هذا الترتيب لعدم تحقق التوالي في حيضين منها وتحققه بالنسبة الى المجموع
غير مجد ثم قال نعم لو تكرر ذلك مرارا متعددة بحيث يثبت بها الاعتياد العرفي امكن ان يدعي ذلك اذ يصدق عليها انها تعرف وقتها وايام اقرائها
ويحمل ما في الروايتين على ارادة ضبط الاعتياد شرعا الا ان العرفي موكول الى العرف ولا يكون المفهوم منهما نفي هذا الضبط العرفي انتهى ورده بعض
المحققين ره بقوله والمراد بتوالي الحيضين ان لا يتخلل بينهما حيض يخرجهما عن نظامهما فلا يقدح تخلل نقاء شهر او اكثر ولا تخلل حيض لا يخرجهما عن
نظامهما كما لو رأت في الشهر الاول خمسة وفي الثاني ثلثة وفي الثالث خمسة وفي الرابع ثلثة وفي الخامس خمسة وهكذا في كل فرد خمسة وفي كل زوج
ثلثة فانه يحكم هنا بتحقق عادتين فاذا رأت في الشهر الفرد دما مستمرا اخذت بالخمسة واذا استمر بها الدم في الشهر الزوج اخذت بالثلثة الى غير
ذلك من اقسام العادة والحاصل ان المستفاد من الروايتين بيان ضابط لتحديد العادة العرفية كما بين ضابط كثير السهو بقوله ع اذا كان الرجل
ممن يسهو في كل ثلث فهو ممن يكثر سهوه ويشير الى ذلك بل ينادي به قوله ع في الرواية الاخيرة لم يجعل القرء الواحد سنة لها الاقراء وادناه
حيضتان فصاعدا فدل على ان كل ما كانت سنة المرأة الاخذ باقرائها المعتادة فاقل ما يتحقق به العادة تحقق حيضتين ثم حكي عن المنتهى
ما حكيناه ثم قال ولذلك تجري نحو ذلك في الوقتية المحضة ايضا كان ترى في شهر اوله وفي الثاني ثامنه وفي الثالث ثالثه ثم في الرابع اوله وفي الخامس
ثامنه وفي السادس ثالثه وهكذا ومثال غير المرتبة ايضا واضح الثاني انه اذا اختلف العدد في شهرين فهل يتحقق الاعتياد بالنسبة الى الاقل نظرا
الى وجوده في ضمن الاكثر فيصدق التكرر فيه لذلك الاعتبار وذلك كما لو رأت في شهر خمسة وفي الآخر سبعة من دون فرق بين تقدم الاقل وتأخره فيه
قولان صرح في الجواهر ره هو الاشد لعدم صدق الاستواء والانتظام لو فقد الموجود في الروايتين السابقتين فربما ايدهما بما يظهر من غيرهما من الروايات
وحكي عن ظاهر بعضهم تحقق الاعتياد بالنسبة الى الاقل خ استنادا الى تكرره وعموم خبر الاقراء وهذا القول قد صار اليه صاحب المستند
نظرا الى صدق العادة وايام الحيض على الاقل المماثل للعدد المساوي له الموجود في ضمن الاكثر ولا يعتبر المماثلة الاستقلالية وان كان لا

شارة الاعتياد في مرسلة يونس

رواية كثير السهو

بقصد السؤال المصرح به في الخبرين وان تجبر بان مطلق النكرة غير مجد فلا بدّ من قصد ما جعل معيارا في الروايتين من الاستمرار او الانقطاع لو وان جبر الافراد لبس ناظرا الا الى ما هو فرد لا الى ما هو بعض الفرد كالخمسة الموجودة في ضمن السبعة في المثال المذكور وقصد العادة ممنوع كقصد ايامها الملحوظ فيها الاختصاص بالكيفية الخاصة وقد اعترف هو بعكس قصد السؤال المذكور في الخبرين فالحق هو الاول الثالث انه هل العبرة في العادة بابتداء الاخذ والانقطاع سواء كان بينهما نقاء محكوم بالحيضية على نهج واحد او مع الاختلاف ام لم يكن او بايام الدم وان تخلل النقاء او بايام الدم المتصل ولا ينظر الى المنفصل بعد النقاء وجوه ظاهر اكثر العبارات الاول خصوصا قولهم ولو اعتادت النقاء في اثناء العادة وكذا اكثر النصوص وظاهر بعضها الثاني مثل قوله في المرسلة القصيرة كلما كبرت سنها نقصت ايامها مضافا الى انصراف اطلاق ما وقع في بعض الاخبار من قوله ايامها التي كانت تقعد فيها ونحو ذلك الى ايام الدم فتأمل وحكي عن بعض اواخر المحققين المصير الى الثالث مدعيا انه المستفاد من الفتاوي بعد امعان النظر فيها ويترتب على الوجوه المذكورة انها لو اعتادت محيض ثلثة ثم نقاء يوم ثم الدم يومين فايام حيضها ستة على الاول وخمسة على الثاني وثلثة على الثالث الرابع انه هل تثبت العادة في مستمرة الدم التي يدور تحيضها على الاوصاف بروية الجامع مثلا في اول الشهرين عدة ايام سواء كان ام لا فالذي حكي عن ظاهر بعضهم هو الاول فيكون المدار على تكرر ما ثبت حيضيته من المستمرة بالاوصاف اما الجامعية مع كون غيره مساويا في الاوصاف بالمرة او لاكثرية او لاشتماله على الاشد او نحو ذلك بل يكفي وجوده في اول هذا الشهر سود وفي الآخر احمر او اشقر او نحو ذلك مع فرض عدم معارضة بغيره واستشكل صاحب الجواهر بعد تناول الخبرين السابقين له مع ظهور غيرهما في عدمه كالاخبار الآمرة بالرجوع الى الاوصاف اذ هي متناولة له باطلاقها وفصل بعضهم بين الجامع وغيره فحكم بثبوت العادة بالاول دون الثاني وردّ عليه في الجواهر بوجوه الاول منع انحصار الظن في الجامع فقط لحصوله في الاشد والاكثر ايضا وان كان في الاول اقوى الثاني منع ابتناء امر العادة على الظنون بالموضوع بل هي حكم تعبدي يدور مدار الدليل وهو في المقام مفقود بل الظاهر انه على عدمه موجود الثالث انه لو ثبت العادة بمثل ذلك لوجب ثبوتها ايضا بالرجوع الى العادة نسائها مرتين بحيث لو حصل لها التميز بعد ذلك لا تلتفت اليه وعدم حصولها بها واضح ولكن ربما مع ذلك حكي عن العلامة في المنتهى نفي الخلاف عن ثبوت العادة بالتميز ثم قال فان تم اجماعا والا فللنظر فيه مجال انتهى ولبعض المحققين في المقام كلام مشتمل على بعض ما ذكر حيث قال لا فرق في المرتين المثبتين للعادة بين ثبوت حيضيتهما بالوجدان او بقاعدة الامكان او بالصفات مع استمرار الدم او بالملفق من الثلثة او اثنين منها اما ثبوتها بالوجدان فظاهر واما الصفات عند استمرار الدم فلان ظاهر روايات صفات الدم جعل الشارع اياها طريقا الى الحيض الواقعي اما مطلقا كما ذهب اليه صاحب ومن بعده واما في مورد اختلاط الحيض بالاستحاضة بعبور الدم العشرة كما هو المشهور وعلى تقديرين فقد جعلها الشارع بمنزلة الوجدان في اثبات الحيض الواقعي كسائر الطرق الشرعية للموضوعات الواقعية ومنه يظهر ضعف قياس الرجوع الى الصفات على الرجوع الى الروايات للمتحيرة فكما لا يثبت بها العادة كذلك الصفات ويظهر ايضا وجه ثبوتها بقاعدة الامكان لان المستفاد من دليل تلك القاعدة على تقدير تماميته جعل اجتماع الشروط وفقد الموانع المقررة في الشريعة طريقا للحيض الواقعي كما لا يخفى على من تأمل في ادلتها بل ظاهر الروايتين المتقدمتين فيما يثبت به العادة كون الدم في المرتين حيضا بمقتضى الامكان لا الوجدان والظاهر انه لا خلاف في ذلك كما انه لا خلاف في ثبوتها بالعقل فان في المنتهى لا نعرف فيه خلافا نعم قد يشكل في بعض افراد التميز الحكم بتحقق العادة على الدم المحكوم بكونه حيضا كما لو رأت في المرة الاولى اسود وفي المرة الثانية احمر لهذا تردد في الذكرى واستقرب في البحر العدم انتهى واقول ان ما ذكره في صدر الكلام جيد متين كما لا يخفى سقوط ما استند في ذيله بالامكان مع الاعتراف بكون الدم محكوما عليه بالحيضية وذلك لقيام ما ذكره من كون الصفة امارة وطريقا الى الحيض الواقعي في المورد الذي استشكل فيه ايضا ضرورة انه ليس حال الصفة هٰهنا مثل حال الرجوع الى الروايات وفي الى عادة نسائها في كونه تعبدا بمنزلة الاصل الذي يجب عليه العمل عند الجهل بالواقع نظرا الى ان الرجوع الى عادة مثلا ناش من وصف في الدم حتى يكون امارة كما انه ليس سببا لحصول وصف واقعية بل لها حال الوصفين المتماثلين كالسوادين مثلا الخامس انه لا ريب ولا اشكال في انه لا يعتبر في تحقق العادة العددية تعدد الشهر الهلالي لعدم تقوم معناها به وظاهر بعضهم انه مما اتفقت عليه كلمة فقهائنا قال في جامع المقاصد ولو استوى الحيضتان عددا واختلفتا وقتا كما لو رأت الخمسة اول الشهر واخرى اخره استقرت عددا لا وقتا انتهى عدم الطهر او لخلف يدل على ذلك عبارات الاصحاب وحكي في الذكرى عن ظاهر بعض الخلاف ومثلها لو نسأ وما في زيادة على شهرين فلتنتظر برؤية الدم الثالث ثلثة وان عبر العشرة رجعت الى الخمسة فان استمر الدم فلا تشير في حكم الدم الرابع والظاهر الحاقها بذاكرة الوقت الناسية للعدد انتهى واما العادة الوقتية فقد اختلفوا في المراد بالشهر المعتبر فيها على قولين

اصلها

احدهما ان المراد به ما هو الشايع في استعمال المتبادر الى الافهام الغالب وقوع الحيض فيه للنساء من الشهر الهلالي وهذا القول ذهب اليه جماعة منهم المحقق الثاني ره في جامع المقاصد وصاحب الجواهر ره وثانيهما ان المراد به هو الشهر الحيضي وهذا القول قد صرح به العلامة ره في نهاية الاحكام حيث قال وتثبت العادة بتوالي شهرين ترى فيهما الدم ايامًا سواء من غير زيادة ولا نقصان الى ان قال واذا عرفت المرأة شهرها صارت ذات عادة اجماعًا والمراد بشهرها المدة التي لها فيها حيض وطهر واقله عندنا ثلثة عشر يومًا وحكى مثله عن المنتهى وعن بعض نسخ فخر المحققين وقد ذكر المحقق الثاني ره في جامع المقاصد ما يوجب زيادة البصيرة في هذا المقام قال ره الشهر لغة هو العدة بين الهلالين وربما اطلق على ثلثين يومًا كما سيأتي ان شاء الله تعالى في البيع والظهار والايلاء ونحوها ويطلق هيهنا على العدة التي يقع فيها حيض وطهر صحيحين واقل ذلك عندنا ثلثة عشر يومًا كما صرح به المص ره في النهاية وهذا الاطلاق شايع في كلامهم ولم يثبت انه بطريق الحقيقة او المجاز مع كثرة استعمالهم الشهر بالمعنى اللغوي في مثل قولهم في كل شهر ستة ايام او سبعة وقولهم تحديد ابي الصلاح اكثر الطهر بثلثة اشهر ضعيف وامثال ذلك مما لا يحصى مع انه قد ثبت ان غالب عادات النساء في كل شهر هلالي مرة ولهذا انما يحكم بالحيض للمتحيرة في كل هلال مرة وكذا المبتدئة مع امكان الزيادة على ذلك يحكم بانقضاء عدتها لو طلقت بثلثة اشهر واكثر اطلاقات الشهر في الاخبار منزلة على الهلالي فعلى هذا يكون اطلاق الشهر على العدة التي يقع فيها حيض وطهر صحيحين بطريق المجاز لانه خير من الاشتراك والنقل انتهى حجة القول الاول وجهان احدهما ما اشار اليه المحقق الثاني ره في طي كلامه من ان تماثل الزمان بالنسبة الى الدمين لا يتصور في غير الهلالي ووافق اثره صاحب الجواهر ره حيث قال انه لا يمكن اتحاد الوقت في الشهر الواحد بخلاف العددية فانها تثبت بالشهر الواحد كما لو رأت في اوله خمسة مثلاً ثم مضى اقل الطهر ورأت خمسة وانقطع فانها تثبت بذلك وما ذكر في الروايتين من الشهرين مخارج مخرج الغالب في النساء وكل ما كان كذلك من قيد او صفة او غيرهما لا عبرة بمفهومه ولذا يحكم برؤية الدمين المتساويين فيما يزيد على شهرين وثانيهما ما تضمنه كلام المحقق الثاني ره من غلبة استعمال الشهر في الهلالي وغلبة انطباق عادة النساء عليه قال ره فتلخص مما ذكرناه ان استقرار العادة وقتًا انما يكون بتماثل زماني الدمين بالنسبة الى الشهرين الهلاليين لما عرفت من ان الشهر في كلام النبي ص والائمة انما يحمل على الهلالي نظرًا الى انه الاغلب في عادات النساء وفي الاستعمال ولو حمل على المعنى الاخر مع كونه مرجوحًا لم يطرد فلو رأت ثلثة ثم انقطع عشرة ثم رأته وعبر العشرة فلا وقت لها لعدم تماثل الوقت باعتبار الشهرين انتهى ويتجه على الاول ما اورده الشهيد الثاني ره فيما حكى عن روض الجنان عن المحقق الثاني ره من ان تكرر الطهر يحصل الوقت او خصه بعض المحققين بما اذا تكرر الطهران متساويًا بان كان لها ثلثة حيضًا ثم عشرة طهرًا ثم ثلثة حيضًا ثم عشرة طهرًا ثم ثلثة حيضًا فيصدق على الثلث المرئي بعد مضي مقدار ذلك الطهر من الحيض الثالث تحقق ان الدم في ايام حيضها لانها اعتادت بالحيض عقيب عشرة الطهر فاليوم الحادي عشر من ايام الطهر معدود من ايام حيضها عرفًا فاذا رأت الدم فيه تحيضت انتهى ويمكن ان يوجه قول الشهيد الثاني ره ان تكرر الطهر يحصل الوقت ليس ناظرًا الى الايراد وانما اراد به اثبات الامكان ليتم مطلوبه بضميمة ما يذكره من الايراد على المحقق الثاني ره لكن يجرى الايراد على بعض المحققين ره في فهمه من هذا الكلام الايراد على المحقق الثاني ره وعلى الثاني ان غلبة الوجود والاستعمال مما لا وجه للتمسك به في هذا المقام الذي عرفت فيه بكون الشهر حقيقة في الهلالي مجازًا في الحيض فلو كان قد ابدله بما هو لازم بحقيقة الذي حكيناه اولاً اعني حمل الشهر على الهلالي بحكم اصالة الحقيقة عند دوران الامر بينه وبين المجاز كان اولى واورد عليه بعض بوجهين اخرين احدهما ما ذكره الشهيد الثاني ره فيما حكى عن روض الجنان بقوله وتحاجه بان الشهر في النصوص يحمل على الهلالي انما يتم لو كان في النصوص ذكر الشهر وليس الا في مضمرة سماعة ومرسلة يونس وفي الاحتجاج بهما اشكال لضعف الثانية بالارسال والاولى بجرح سماعة وانقطاع خبره انتهى وثانيهما ما اورده بعض المحققين ره حيث قال اما التمسك في اعتبار الهلالي بالاخبار فضعيف بعد ما عرفته من ان المستفاد من الخبرين عموم ثبوت العادة بالمرتين ولذا اعترف هو نفسه كغيره من الاصحاب بعدم اعتبار الهلالي في العددية استنادًا لذلك الى كلمات الاصحاب وبكون ذكر الشهر في الروايتين محمولًا على الغالب فمع ذلك كيف يمكن الاقتصار على الشهرين الهلاليين بل عرفت ان مقتضى الاقتصار على مورد الرواية خروج كثير من افراد العادة كالوقتية المحضة وغيرها مما اعترف بها في جامع المقاصد فالتمسك بالخبرين لاعتبار الهلالي في غاية الضعف ثم قال واضعف منه الجواب عنهما في الروض بضعف السند انتهى والظاهر ان نظره ره في تضعيف الاخير هو ان ردهما من حيث السند يعطي تقريره لاستدلالهما على ما رامه المحقق الثاني وهي ممنوعة مضافًا الى ان ضعف سنديهما مجبور بالعمل هذا وقد عرفت سابقًا عدم دلالة الخبرين على عموم ثبوت العادة بالمرتين حتى بالنسبة الى الوقتية المحضة واعترافه ره من باب الاستناد الى كلمات الاصحاب لا ينافي انكار دلالة الخبرين لجواز كون دلالة الخبر مقصورة على امر مع قيام الاجماع على ما هو اعم منه ومن هنا يتجه الاعتراض على قوله

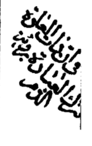
مقتضى الاقتصار على مورد الرواية خروج كثير من افراد العادة كالوقتية نعم الايراد بانه اعترف بكون ذكر الشهر في الروايتين محمولة على الغالب
وانه يقتضي كون الحكم اعم في محله وتوضيح ذلك ان الورود في مورد الغلبة قد يلاحظ بالنسبة الى اثنينية الشهر في مقابل ذكر الحيض
بما زاد على ذلك وقد يلاحظ بالنسبة الى مادة الشهر في مقابل ما عداه من الاوقات فيكون المراد بالشهر مطلق الوقت ومقتضى الاول
وان كان العموم بالنسبة الى ما زاد على الشهرين والسكوت عن العموم بالنسبة الى ما عدا الشهر من الوقت الا ان مقتضى الثاني هو العموم
بالنسبة الى الاوقات والذي اعترف به المحقق الثاني ره نظرا الى ان الضمير المنصوب في قوله نظرا الى انه الاغلب في عادات النساء يعود
الى الهلالي مضافا الى ان العبارة اللائقة بالعموم بالنسبة الى ما زاد على الشهرين هو ان يقال نظرا الى ان المرتين اقل ما يتحقق به العادة
فان قلت انه يمكن توجيه المرسلة ليفيد العموم بان ما فرعه على قوله حتى توالت عليه حيضتان المذكور غاية لقوله فان انقطع الدم لوقته
من الشهر الاول من قوله فقد علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا انما هو اشارة الى الصغرى وان هناك كبرى كلية مطوية وهي ان كل ما صار
وقتا وخلقا معروفا يجب العمل عليه قلت ما ذكر من ان هناك كبرى كلية مطوية مسلم الا انها سنخها لا يتمحض حصول تحقق الوقت والخلق المعروف بمرتين
والمذكور في الصغرى انما هو الوقتية العددية فان قلت ان الفاء في قوله فقد علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا تفيد سببية ما قبلها وهو
توالي حيضتين لما بعدها قلت الفاء ليست للعطف انما هو جواب الشرط اعني قوله فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول والذي قرع سمعك من
ان الفاء تفيد سببية ما قبلها لما بعدها انما هو في الفاء العاطفة كما في قولنا الذي يطير فيغضب زيد الذباب لكن الانصاف ان تفريع جعل توالي الحيضتين
بتكرر الحيضتين وشدة تعقيبه بالانقطاع غاية لانقطاع الدم لوقته من الشهر الاول وقوله لا يخلو عن اشعار بان علية الشرط الذي هو انقطاع الدم لوقته من
الشهر الاول للجزاء الذي هو صيرورة ذلك وقتا وخلقا معروفا انما هي من كون الشرط معنونا بهذا العنوان الذي هو توالي حيضتين ومعلوم ان هذا العنوان
يجري في الوقتية ايضا ويتفرع من هنا باب القول بحصول العادة في الوقتية بالمرتين نظرا الى ان فتوى المتأخرين تجبر ارسال الرواية ولكن في الاعتماد
على ذلك الاشعار والاتكال على مثل هذا الجابر ما لا يخفى والاولى ان يقال ان الاجماع المدعى في كلام العلامة ره في النهاية على ان المرأة اذا عرفت
شهرها [illegible] ذات عادة بعينها تفسيره للشهر بالمدة التي فيها حيض وطهر دليل على شموله بما اذا كان عادة بحسب الوقت او العدد او بحسبهما معا لاطلاق
[illegible] بالنسبة الى الجميع خصوصا بملاحظة تعرضه للاقسام الثلثة باسرها كما قدمنا لك نقلها سابقا وهو مؤيد بفتوى المتأخرين
[illegible] ويقوي الشيخ من العدد منا مع سكوت غيره وبقوله ره في الصلاة ايام اقرائك تعيد تفسيرها في المرسلة بان اقلها اثنان نظرا
[illegible] الايام ايضا كما تختص باعتبار العدد كذلك تختص باعتبار الوقت ولا يتوهم ان قوله في المرسلة التي تعرفها بايامها مختص بمن عرفت العدد لانه
[illegible] تعرف بناء على ارادة معرفة الوقت لانه لا بد من اضمار العدد على تقدير الاختصاص فالاجماع المنقول بضميمة المؤيدات يفيد الوثوق بان من
[illegible] القول الثاني الاجماع كما عرفت دعواه في عبارة النهاية وما عن المنتهى واعترض صاحب الجواهر ره على هذا
[illegible] ان المراد بالشهر [illegible] انما هو الشهر الحيضي اي ثلثة عشر يوما لا الهلالي بدفعه انه ارتكاب للتجوز من غير قرينة بل مع
[illegible] المتعارف من ان الغالب في النساء انما هو في كل شهر حيضة كما هو المعروف واشار اليه بعض الاخبار ويشهد له الحكم بتحيض المتحيرة في كل
[illegible] عشرة وغير ذلك على انه ينبغي اختصاص الوقتية مثلا فيمن رأت اول الشهر الحيضي مرتين اما لو رأت في اول الهلالي مرتين او غير ذلك فلا وهو كما ترى
[illegible] تحصيل الاجماع على خلافه واحتمال القول ان المراد بالشهر ما هو اعم من الهلالي والحيضي بعيد انه لو جاز مثل ذلك على عموم المجاز لكنه موقوف على القرينة
[illegible] ثم قال ولعل الاقوى في النظر ارتفاع النزاع في المقامين على ان يكون مراد المانع من حصول العادة بالشهر الواحد انما هي الوقتية ومراد المثبت
انما هي العددية كما لا يخفى على من اعطى النظر حقه في كلماتهم ومنه يظهر لك كثير خبط وخلط في كلام جملة من متأخري المتأخرين انتهى وفيه ان القائل
بهذا القول هو العلامة ره ولم يدع دلالة النص وانما ادعى الاجماع ثم فسر الشهر في معقد الاجماع فلا يكون تفسيره المراد الفقهاء ومقصدهم وهو من
اهل الخبرة بهذه الصناعة ولا اشكال في قبول قول الثقة الخبير ثم لو فرض انه ادعى دلالة النص على ذلك لم يكن تجوزا بلا قرينة لكون الاجماع كاشفا عن
القرينة ولم يكن مخالفا لظهور القرينة على خلافها لان الغلبة لا تقاوم الاجماع واما قوله ينبغي انحصار الوقتية مثلا فيمن رأت اول الشهر الحيضي مرتين
فهو يكشف عن انه لم يلاحظ عبارة نهاية الاحكام حتى زعم ان الشهر الحيضي منحصر في ثلثة عشر يوما فصار ذلك منشأ لهذا الايراد وقد عرفت
ان العلامة ره فسر الشهر الحيضي بالمدة التي فيها حيض وطهر وهو يعم الشهر الهلالي وغيره ولهذا صرح بعده بان اقله ثلثة عشر يوما وبما ذكرنا ظهر
سقوط قول صاحب الجواهر ره واحتمال القول بان المراد بالشهر الاعم من الهلالي والحيضي ثم ان ما ذكره اخيرا من كون النزاع لفظيا وان
مراد المثبت انما هي العددية ومراد المانع انما هي الوقتية ومن نسبة الخلط والخبط الى كثير من المتأخرين بسبب ذلك ليس في محله لان من صرح في ...

على ما رايناه انما هو العلامة ره في نهاية الاحكام وكلامه مطلق بالنسبة الى العددية والوقتية وليس في كلماته ما يشعر بالتقييد ان لم يكن
فيهما ما يؤيد الاطلاق كالتعرض لاحكام الاقسام الثلثة لذات العادة بعد ذلك واول من انكر عليه هو المحقق الثاني فيما وجد وهو انما
ينكر في الوقتية دون العددية كما نص عليه بقوله الرابع قد تلخص مما ذكرناه ان استقرار العادة وقتا انما يكون بتماثل زمان الدم من ابتداء
الى الشهرين الخ وح يكون النزاع بالاطلاق والتقييد لان المحقق المذكور ره انما ينكر بعض افراد المطلق الذي اثبته العلامة ره فتدبر ومما
يمنع من كون النزاع لفظيا ما يظهر من كلام الشيخ ره في ط من ثبوت العادة الوقتية بتساوي الحيض والطهر مرتين من دون نظر الى الهلال
فانه قال اذا رات المبتداة دم الحيض خمسة ايام وعشرة ايام طهرا بعد ذلك ثم رات خمسة ايام دم الحيض ثم رات عشرة ايام طهرا ثم استحيضت
فقد حصل لها عادة في الحيض والطهر يجعل ايام حيضها خمسة ايام وايام طهرها عشرة ايام وكذا ان رات دم الحيض خمسة ايام وخمسة
وخمسين يوما طهرا ثم رات خمسة ايام حيضا وخمسة وخمسين يوما طهرا ثم استحيضت يجعل حيضها في كل شهرين خمسة ايام لان ذلك صار عادتها
انتهى وقال العلامة ره في نهاية الاحكام ولا يشترط يعني في استقرار العادة تكرر الشهر فلو رات خمسة في شهر ثم مثلها في آخر صار ذلك عادة في
الشهر الثاني اذا استمر تحيضت فيه بالخمسين على اشكال ولو رات خمسة في اول الشهر ثم خمسة وخمسين طهرا ثم خمسة في اول الثالث ثم خمسة
وخمسين طهرا استقرت عادتها بخمسة حيضا وبخمسة وخمسين طهرا انتهى وعلى ما ذكره هذان العلمان تصير العادة المذكورة عددية ووقتية
اما الاول فواضح واما الثاني فلانه وقتها فيما بعد مضي عشرين يوما في المثال الاول في كلام العلامة ره وخمسة وخمسين يوما في المثال الثاني
وقد تفطن صاحب الجواهر ره لكلام الشيخ ره وما يستفاد منه الا انه قال بعد حكاية الكلام المذكور ما نصه وفيه مع امكان تاويله ان المستفاد من الادلة
كالخبرين السابقين وغيرهما ان تكرر الحيض مرتين يثبت عادة فيه واما ان ذلك يثبت عادة في الطهر ايضا لو فرض تساويهما كالحيض فممنوع لا
دليل عليه وكيف مع ان اقصى عادة وقت الحيض انما هو اثبات حيضية ما فيها وانها مقدمة على غيرها عند التعارض والا فهي لا تنفي حيضية
ما امكن من غيرها الخ ترجع من استمر بها الدم فيما افرضه من المثال الثاني بعد ان تحكم بحيضية خمسة ومضي اقل الطهر الى ما يقتضيه غيرها من الادلة من وصفات
او غيرها فتامل جيدا ثم قال لكن الانصاف انه مع تكرر ذلك اي الطهر المتساوي والحيض لها مرارا كثيرا يحصل به الاعتياد العرفي لا ارى مانعا من
الالتزام به اذ يصدق عليها ح انها تعرف ايامها ووقتها واقرائها بل قد تكون هذه اقوى من غيرها في معرفة ذلك كما اذا مضى عليها السنون المتعددة في
هذا الحال وح يحمل ما في الروايات على ارادة الاعتياد الشرعي وهو تكرر مرتين وذلك مخصوص بالحيض والا فالاعتياد العرفي لا ينضبط ولا يكون
ح فيها دلالة على نفي ذلك فتامل فانه نافع جدا انتهى وفيه اولا انه لا داعي الى ارتكاب التاويل فيما هو من الظهور بمكان والعدول عن مثله لا يجوز
حتى يرتكب ويجعل ذلك سبيلا الى صيرورة النزاع لفظيا وثانيا ان مراد الشيخ ره بالحيض والطهر وحصول العادة فيهما انما هو ذلك بالنسبة الى
ملاحظة كل من الحيض والطهر في مقابل الآخر لا بالنسبة الى العوارض الخارجية فكما ان الحيض يمكن ان ينقطع في ذلك الوقت او ينتقل الى وقت
آخر او ينقطع راسا كذلك الطهر فانه يمكن في المثال الثاني ان يحصل في اثنائه بعد مضي عشرة ايام حيض معلوم او محكوم به بقاعدة الامكان وذلك
لا ينافي كون الخمسة والخمسين طهرا في مقابل الخمسة يرجع اليه لولا مانع خارجي هذا ولكن لا يخفى ان هذا انما هو بالنسبة الى نفس الطهر والحيض
مع عدم الالتفات الى الاستحاضة الواقعة بعدهما كما يوهم كلام الشيخ من التزامنا بجريان مثل قاعدة الامكان هناك نعم ان سلمنا ما ذكره المورد من ان
المستحاضة في المثال الثاني ترجع بعد مضي مقدار اقل الطهر الى الاوصاف لان الرجوع اليها انما هي وظيفة غير المعتادة اعني المستقيم عادتها
فتلك العادة ايضا لبنى محلها وثالثا ان مراده مما ذكره في مقام الانصاف من الالتزام بحصول الاعتياد العرفي بالنسبة الى الطهر لا بد وان يكون هو
الحكم بنفي حيضية ما تكرر حيضا وذلك بحكم مقابلته بقوله ان اقصى عادة وقت الحيض انما هو اثبات حيضية ما فيها وانها مقدمة على غيرها عند
التعارض والا فهي لا تنفي حيضية ما امكن من غيرها وهذا الكلام في حد ذاته لاستلزامه الحكم بانه لا يجري في مثل ذلك الطهر المعتاد قاعدة
الامكان راسا وان استكملت شرائطها بل لا يحكم بالحيض لو انضم الى القاعدة اجتماع افراد اوصاف الحيض باسرها بل لا يتعقب في مثل ذلك الطهر
حيض معلوم ابدا وسقوطه واضح يتحير عليه ان الادلة التي يمكن استفادة المفروض منها على قسمين احدهما ما هو مثل قوله ع في موثقة سماعة
فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها مما ينطق ببيان موضوع العادة والعدد الذي يحصل به وثانيهما ما يبين حكمها كقوله ع في مرسلة
يونس وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله ص للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فانه يجعل المرجوع قول الامام
وقول الرسول ص هو ان حكم المرأة التي تعرف ايام عادتها انها اذا تكررت عليها الايام مرتين لزم عليها ترك الصلوة فيما يماثل تلك الايام وح
نقول ان القسم الاول لا يفيد الغرض لبيانه الرجوع من رات الدم مرتين الى عادتها وانما يفيد بيان الموضوع واما القسم الثاني فانه يفيد

الحكم ولكن لا يتفاوت الحال فيه بالنسبة الى من يحصل لها عادة عرفية بتكرر طهرها على حد سواء في مدة سنين وبين من حصل لها الطهر مرتين متساويين
لانه ان دل في الاولى على انحصار حيضها في ايامها المتكررة وعدم كون ايام الطهر حيضا لو وقع الحيض فيها اصلا فيكون الحاصل ان ايام حيضها محكوم
عليها بالرجوع اليها وايام طهرها محكوم عليها بكونها متمحضة للطهر فلا بد وان يدل على مثله في الثانية ايضا لان موثقة سماعة وما بمعناها من فقرات
المرسلة تفيد كون الحيضتين ايام المرأة وايام اقرائها وقد تبين في القسم الثاني ان حكم المرأة التي تعرف ايامها هو الرجوع الى اقرائها وجعل مثل تلك
الايام حيضا وان لم يدل في الاولى على انحصار حيضها وانما دل على ان ايامها تجعل حيضا ولا تجعل طهرا مع السكوت عن حال ايام طهرها ولم يتعرض
للحكم عليها بالطهر او الحيض لم يدل في الثانية ايضا فيبقى الحكم على ذات العادة العرفية بالطهر في ايام طهرها خاليا عن الدليل نعم وقع من بعضهم كا
لعلامة ره في نهاية الاحكام وغيره التمسك في رجوع المعتادة الى عادتها بان المعتاد كالمتيقن فان كان نظره الى التمسك بذلك كان مطالبا بتنزيله
شرعي على ذلك متجها تنبيهان الاول انه حكي عن روض الجنان انه قال ويرجح اعتبار الهلالي ايضا ان اتفاق الوقت بدونه فيما دونه لا يتفق الا مع
تكرر الطهر وهو خروج عن المسألة لكن قيل انه بتكرر الطهر تثبت العادة بالعدد خاصة فيرجع في الثالث اليه مع عبور العشرة بعد الحيضتين طهرها بالطهر
ثلثة في اوله انتهى ووجه كون ذلك خروجا عن المسألة هو ان الطهرين المتساويين انما يقعان بين ثلث حيض مع ان ظاهر النص والفتوى
حصول العادة بحيضتين ثم اما وجه ما ذكره ذلك القائل فهو ان العادة هنا ايضا انما حصل بالحيضتين وهما الاخيرتان لانهما الموقتتان لمساواة
الطهر المعتبر بينهما المتخلل لا الاول نعم يحتاج اليه لتحقق تساوي الطهر المحصل للوقت الثاني ان ما تقدم من الامثلة من كلام من ينكر اثبات حصول
العادة الوقتية بدون توقيت بالشهر الهلالي انما هو ما يصلح مثالا للوقتية العددية ولا مثال فيه للوقتية المحضة ولا اشارة اليها لكن لا اشكال
في كونها متصورة معقولة بعد جعل الوقتية ههنا عبارة عما ذكر وقوع بعد ايام منضبطة العدد فلو رأت ثلثة في اول الشهر واربعة بعد مضي عشرة
ايام بعد الثلثة وخمسة بعد مضي عشرة بعد الاربعة تحققت العادة الوقتية المحضة السادس انه هل يشترط في استقرار العادة عددا او وقتا استقرار
عادة الطهر وهو تكرر طهرين متساويين فيهما ام لا قولان احدهما للشهيد في الذكرى وثانيهما للعلامة ره واختاره في روض الجنان فعلى هذا لو
رأت سبعة في اول الشهر وسبعة في اول الثاني فقد ثبتت العادة وقتا وعددا على القول الثاني واما على القول الاول فلا تثبت الوقتية حتى يعود
الى الطهر مرة ثانية في الوقت المتقدم ولو تقدم عليه لم يثبت الوقتية وانما يثبت العددية خاصة وقال في الذكرى بعد نقل القول الثاني عن العلامة ره
وتظهر الفائدة لو تغاير الوقت في الثالث فان لم يعتبر استقرار الطهر جلست لرؤية الدم وان اعتبرناه فبعد الثلثة وحصول الوقت هذا ان تقدم
على الوقت ولو تأخر امكن ذلك استظهارا ويمكن القطع بالحيض لان التأخر يزيده انبعاثا واعترضه في الحدائق بان ظاهر الخبرين المتقدمين هو
تحيضها برؤيته اي بعد استقرار العادة بمضي شهرين عدة ايام سواء فانها تتحيض فعلى هذا لو رأت سبعة من اول الشهر ثم سبعة من اول الشهر الثاني
فقد تحققت العادة الموجبة للتحيض بمجرد رؤية الدم بعد مضي اقل الطهر فلو رأت الدم الثالث بعد عشرة من الشهر الثاني تحيضت بمجرد رؤيته وما ذكره
من الشرط المذكور لا اعرف له وجها وجيها واعترضه صاحب الجواهر ره بما يتجه على ما حكيناه عن الحدائق لانه قال بعد ذكر كلام الشهيد وقد يقال
ان اثبات الوقتية بما ذكرناه لا يستلزم تحيضها برؤية الدم ولو في غير الوقت بل اقصاه ثبوت ذلك لها فيه واما في غيره فهي كالمبتدأة والمضطربة كما هو
ظاهر بعض كلمات الاصحاب وصرح به في جامع المقاصد وغيره كما انه هو رأي الشهيد ره لا تحيضها بالرؤية في غير الوقت في الدور الرابع مثلا وان
تكرر الطهر متساويا وصارت وقتية نعم تظهر الثمرة بين القولين بالنسبة للتحيض في الرؤية بما اذا رأت بعد الدور الثالث الذي فرض فيه الاتفاق
دماء في وقت الحيضتين الاوليين فانا نحيضها بمجرد الرؤية وان لم يستقر الطهر بخلافه هو ره انتهى السابع انه لا ريب في انه لو اختلف عدد الحيضتين بيوم كامل
لم يتحقق العادة الوقتية والعددية ولو اختلفا ببعض يوم فالمنقول عن صريح كشف الغطاء انه لا يقدح في تحققهما وفي الجواهر انه لا عبرة بالكسور
زيادة ونقيصة في وجه قوي لكنه بعد ان حكى القول بان المناط في اتحاد الوقت والعدد عدم الزيادة والنقصان والتقدم والتأخر بتمام لا ببعضه
وعلله بان التفاوت بالبعض لازم التحقق في كل دمين غالبا مع ان العرف لا يعتني بمثل ذلك رده بانه لا شك في عدم اعتناء العرف بالتفاوت القليل
فلا ينافي الاستقرار ولكن تحديده بمطلق بعض اليوم محل نظر فانها لو رأت الدم اول الطلوع من اليوم الاول من شهر وانقطع اخر السابع ثم رأته في اخر ساعة
من الاول من الشهر الثاني بل لو بعد الزوال مثلا وانقطع اخر سابعه ففي صدق الاتحاد في الوقت والعادة نظر ظاهر والاولى احالة ذلك الى
العرف مطلقا انتهى وهو جيد والظاهر ان صاحب الجواهر ره ايضا اراد ذلك الثامن لا يخفى ان ما تقدم من التفصيل انما هو ما يتعلق بما يتحقق به
العادة وبقي الكلام فيما تزول به فقال بعض المحققين ره الظاهر انه لا خلاف عندنا في عدم زوالها بمرة واحدة خلافا للمحكي في المنتهى عن ابي يوسف
بناء على مذهبه من ثبوت العادة بالمرة ولا في زوالها بطرو عادة اخرى حاصلة من تكرر الدم مرتين متساويتين على خلاف العادة الاولى قال

بلغ قراءة

المنتهى لو كانت عادتها ثلثة فرأت خمسة في شهر وانقطع فهو حيض اجماعا فلو استمر في الرابع طلبت عادتها الثلثة عندنا وعند ابي حنيفة ومحمد وعند
ابي يوسف تتحيض خمسة اما لو رأته في الشهر الرابع خمسة كالثالث واستمر في الخامس كان حيضها خمسة لتحقق العادة الثانية وهو اتفاق انتهى وقال
ايضا في انتقال المكان لو انتقل المكان في شهر ثم استمر في الثاني عملت على عادتها القديمة خلافا لابي يوسف ولو رأته مرتين ثم استمر الثالث
رجعت الى العادة مرتين عندنا وعند الثلثة انتهى والوجه فيما ذكر ظهور ذلك عن اهل العرف من ادلة العادة فان كان في ذلك خفاء فمنظر العرف بالنسبة
الى مرتين فانما هو لخفاء تحقق العادة بها عندهم والا فلو فرض تحقق عادة عرفية بعد تحقق مثلها فلا نرتاب في ان مراد الشارع من وجوب
الجلوس بقدر ايام عادتها هي العادة الفعلية دون ما كان لها عادة في الزمان السابق وبالجملة فلا ريب في نسخ العادة الثانية للاولى عند اهل
العرف حيثما فرض تحقق العادة عندهم بحكمهم وحكم الشارع اما لو تكرر خلاف العادة لا على نسق واحد فظاهر كلام المنتهى عدم زوال العادة لانه
قال في رد ابي يوسف القائل بزوالها بالمخالفة مرة ان العادة المتقدمة دليل على ايامها التي اعتادت فلا يبطل حكم هذا الدليل الا بدليل مثله
وهي العادة بخلافه انتهى لكن ذلك يشكل فيما لو وقع الخلاف مرارا متعددة متباينة اذ يصدق في العرف ان ليس لها ايام معلومة ويؤيد الاشكال
رواية اسحق بن جرير المتقدمة في صفة الحيض قال فيها فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل
لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم عليها الحيض بيوم واليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض
ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد الخبر دل على الرجوع الى التميز مع اختلاف اوقات الدم بعد استقرار العادة القديمة
الا ان يقال ان المراد من اختلاف ايام حيضها من اول الامر بان لا يتحقق لها عادة فالمراد من تقدم اليوم واليومين تقدمه عن محله في المرة السابقة لا تقدمه
وتأخره عن عادتها المستقرة اذ مجرد تقدم الدم على العادة او تأخره عنها باليومين او الثلثة لا يوجب الرجوع الى التميز كما سيجيء وكيف كان فالرجوع
في زوال العادة الى حكم العرف غير بعيد مسائل خمس الاولى قوله ذات العادة تترك الصلوة والصوم برؤية الدم اجماعا قد عرفت ان اقسام العادة
ثلثة الوقتية العددية والوقتية المحضة والعددية المحضة ومعلوم ان الاولى قد تكون تامة كالمتوافقين في العدد وقد تكون ناقصة كالمتخالفين
بالقلة والكثرة وان الثانية اذا لوحظت بالقياس الى اكثر العددين لا تكون الا ناقصة فتوافقهما في الوقت يكون اما بالنسبة الى مبدئهما او الاول
وهو القدر المشترك الموجود في ضمن الاكثر او بالنسبة الى اولهما كما اذا كان اول احديهما اول شهر واقل الاخرى اول شهر اخر او بالنسبة الى وسطهما
كما اذا رأت مرة ثلثة مبدئها اول شهر ومرة اخرى خمسة ومبدئها قبل الهلال بيوم فان الوسط كل منهما يكون ثاني الشهر الذي وقع فيه او بالقياس الى
اخرهما كما اذا رأت مرة ثلثة مبدئها اول شهر ومرة اخرى اربعة اولها قبل الهلال بيوم ثم هناك صورة اخرى وهي ان يتفق شيء من وسط ايام الحيض الثاني
مثل وقت شيء من اول او اخر ايام الحيض الاول كما لو رأت يومين من اول سبعة ايام فيها الدم في الشهر الثاني في اليومين الذين هما اخر الايام الخمسة التي رأت
فيها الدم في الشهر الاول فلو سميت العادة الوقتية في هذه الصورة ناقصة بالقياس الى ما قبلها من الصور الثلث المتقدمة عليها لم يكن به بأس الا انه
لا يناسب من كلماتهم اطلاق الوقتية على مثل هذه بل الظاهر من كلماتهم اطلاقها على ما يحصل من توافق اول الحيضين واما الثالثة اعني العددية
المحضة فهي على قسمين تامة كالثلثة في اول شهر والثلثة في عاشر شهر اخر وناقصة كما اذا كان احدى الحيضين ثلثة والاخرى اربعة مثلا وقد
عرفت ان تعريف المصنف لا يشمل الثانية وانه انما يشمل الاولى والاخيرة او يختص بالاولى والقدر المتيقن من العبارة بعد ملاحظة الاحتمالين
انما هي الاولى وكيف كان فينبغي تفصيل المقال على وجه يتضح به حقيقة الحال فنقول اما القسم الاول فلا يخلو الحال فيه من وجوه لان رؤية الدم فيه اما
ان يكون في وقت العادة او في ايامها او قبل ذلك او بعده اما على الاول فلا اشكال في وجوب ترك العبادة عليها بمجرد رؤية الدم وهو المتيقن من معقد
الاجماع في العبارة وقال في المعتبر وتترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في ايامها وهو مذهب اهل العلم انتهى وقال في التذكرة ذات العادة
تترك الصلوة والصوم برؤية الدم في عادتها باجماع العلماء انتهى وعن المنتهى وتترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في وقت عادتها وهو
قول كل من يحفظ عنه العلم انتهى وفي نهاية الاحكام وتترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في وقت عادتها اجماعا انتهى وفي جامع المقاصد
لا خلاف فيه بين العلماء وفي الروضة الاتفاق على تحيض الاول يعني ذات العادة العددية والوقتية مطلقا برؤية الدم ويدل على الحكم مضافا الى
ما عرفت مرسلة يونس حيث قال الصادق ع فيها اذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت الصادق ع عن المرأة
ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت صفرة في غير ايامها توضأت وصلت وفي مرسلة يونس الاخرى من قوله ع وكل ما رأت
المرأة في ايام حيضها فهو حيض واذا رأت بعد فليس من الحيض الى غير ذلك من الاخبار بل في جامع المقاصد بعد ما عرفت ذكره من نفي الخلاف عن
الحكم انه قد تواترت الاخبار عن النبي ص والائمة ع بوجوب الجلوس برؤية الدم ايام الاقراء انتهى واستدل له في المعتبر والعلامة في التذكرة



ونهاية الاشكال على الحكم المذكور بان المسألة كالمتيقن ولكني لم اجد له مستندا محصلا يصح الركون اليه وفي جامع المقاصد بعد عبارة الاخيرة ما لفظه وفي
يؤيده ان العادة ما استمرت طهرا باعتبار الامور الجبلية انتهى وهو كما ترى في غاية الضعف اما على الاخيرين ففيه اقوال احدها ما حكاه في الحدائق عن ظاهر
جملة من الاصحاب من الحكم بكون الدم حيضا بمجرد رؤيته لان الحيضة ربما تعجلت وتاخرت وثانيها الاستظهار والاحتياط بالاتيان بالعبادة الى
ان تمضي الثلاثة او بمضي الوقت وهو ظاهر جمع من المحققين منهم الشهيد الثاني في جامع المقاصد وثالثها ما ذهب اليه صاحب المدارك من ان الدم الذي تجده المرأة متقدما على
ايام عادتها او متاخرا عنها يحكم بكونه حيضا بشرط كونه بصفة دم الحيض وفي قوة اثر يشعر على ذلك جملة من افاضل المتاخرين كالفاضل السبزواري
في الذخيرة وغيره ورابعها ما ذهب اليه صاحب الحدائق من التفصيل بين المتقدم والمتاخر من وجوب التحيض في الاول بمجرد الرؤية من دون استظهار
ووجوب الاستظهار عليها في الثاني فتترك العبادة يوما او يومين او ثلثة ثم تعمل عمل المستحاضة ان استمر الدم وخامسها ما يظهر من الشهيد الثاني في الروضة من الحكم
باولوية الاحتياط بالاتيان بالعبادة الى ان تمضي ثلثة ايام في صورة تقدم الدم على العادة ما لم تظن بالحيض فانه يجوز لها ترك العبادة قبل مضي ثلثة
ايام هذا في صورة التقدم واما في صورة التاخر ففيه تردد فيحتمل ان يلحق بما قيل في صورة التقدم ويحتمل الحكم بالتحيض برؤية الدم كذات العادة وذلك لانه
اما ان تراه متقدما عليها فهو كرؤية المبتدئة والمضطربة ولو رأته متاخرا احتمل كونه كذلك استظهارا او للاختلاف والحاقه برؤيته في العادة لان تاخره
يزيده انبعاثا انتهى وقال في ذيل قول المصنف في المبتدأة تردد ما نصه لا ريب ان الاحتياط للعبادة اولى لكن لو ظنت الحيض جاز لها ترك العبادة قبل
مضيها وكذا ما تقدم من اقسام العادة التي يقع فيها التردد انتهى فاستفيد منها الحكم بوجوب التحيض في خصوص المتقدم بتقليل واختاره جمال المحققين في حواشي
الروضة ويلوح منه الرجوع في غيره الى الاول وسادسها الحكم في المتقدم كما في سابقه والتردد في المتاخر وهو خيرة بعض المحققين من مشايخنا وقبل
الاخذ في جمع الاقوال ينبغي تحقيق المراد بالمتقدم والمتاخر فنقول ان المراد بالمتقدم حدوث الدم قبل مضي وقت العادة سواء كان بحيث يمكن ان يتم هو
نفسه حيضا قبل حضور وقت العادة او كان بحيث لا يتم حيضا الا بانضمام شئ من ايام العادة ويشهد بشموله للقسم الثاني ان من اقوال المسألة وجوب
الاحتياط بالاتيان بالعبادة الى ان يمضي ثلثة ايام او بمضي الوقت كما عرفت حكايته عن المحقق الثاني ره والمراد بالتاخر هو حدوث الدم بعد مضي
ايام العادة خالية عن الدم وعدم قرائنها بدلا تاخر الابتداء برؤية الدم من المبتدأة الذي كان معتادا لها بان يكون شروعها برؤية الدم بالفعل
في ثالث الشهر وقد كان معتادها الشروع في اول الشهر لان ذلك عبارة من رؤية الدم في ايامها كما في النصوص ولعل المراد بالتاخر ايضا استمرار
الدم من ايام العادة الى ما بعدها بان ترى الدم في ايام العادة وبعدها متصلا بها فان تلك مسألة اخرى لا دخل لها بما نحن فيه والظاهر ان
الشيخ ره في ط اشار الى تلك المسألة الاخرى حيث قال اذا استقرت العادة ثم تقدمها او تاخر عنها الدم بيوم او يومين الى العشرة حكم بانه حيض
وان زاد على العشرة فلا انتهى يعني انه اذا رات الدم قبل العادة المستقرة واستمر الى ان اقترن بايام العادة او انها اذا رات الدم في ايام عادتها المستقرة
ثم استمر فرات الدم متاخرا عن ايامها بمجموع ما راته في العادة وما تقدم عنها او تاخر عنها حيض الى العشرة اي الى ان يتم مجموع العادة والزائد عشرة
فان زاد على ذلك فالحيض هو العادة فقط لان الحيض لا يزيد على عشرة وح فالتحديد الى العشرة في محله وما احسن ما قاله في كشف اللثام بعد
نقل عبارة الشيخ ره المذكورة من انه لعله اراد انها اذا رات العادة مع قبلها او ما بعدها كان الجميع حيضا ان لم يتجاوز الجميع العشرة والا
فالعادة انتهى وقد نبه الفاضل السبزواري على كون ما نحن فيه مغاير المسألة استمرار الدم ونبه على كون مراد الشيخ ره ما شرحنا جمال
المحققين ره في حواشي الروضة ومن هنا يرد على الفقهاء والتفوه الى جملة من الكلمات منها ذكر الشهيد ره عبارة الشيخ المذكورة في الذكرى في
هذه المسألة كصاحب المدارك ره لان ذكر مسألة في مسألة اخرى مما لا وجه له ومنها قول صاحب الذخيرة بعد ذكر كلام الشيخ المذكور وهو غير
بعيد الا ان في التحديد بالعشرة نظرا انتهى وذلك لانه زعم ان الشيخ ره يريد باب مسألتنا هذه فاعترض بان ايام العادة اذا كانت خالية
فاشتراط كون ما راته من الدم المتاخر والمتقدم عشرة محل نظر وقد عرفت المراد ومنها تفصيل صاحب الحدائق ره وهو القول الرابع
المتقدم ذكره واذ لا مساس له بما نحن فيه ومنها المناقشة التي اوردها في ذيل كلام على صاحب المدارك ره واتباعه وهو انهم قيدوا الدم
الدم المتاخر عن العادة بذلك اي بالاتصاف بصفات الحيض ومقتضاه ان ما لم يكن كذلك لا يحكم بكونه حيضا والمستفاد من كلام الاصحاب
من غير خلاف يعرف كما سيأتي ذكره في موضعه ان شاء الله تعالى بان الدم متى تجاوز العادة فانها تستظهر بيوم او يومين او ثلثة وبعد ايام الاستظهار
تعمل ما تعمله المستحاضة من غير تفصيل في الدم باتصافه بصفات دم الاستحاضة وعدمه والاخبار وان اختلفت في الاستظهار وعدمه
الا انه لا تفصيل في شئ منها بين الاتصاف وعدمه فما ذكروه في هذا التفصيل في الدم الاخير لا مستند له من الاخبار ولا من كلام الاصحاب
وبه يظهر سقوط هذا القول بالكلية انتهى حجة القول الاول وجوه احدها اصالة الاعتبار عليها والعادة قد تتقدم وقد تتاخر فانها

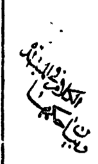
عمر ورواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله اي ساعة رات الصائمة الدم تفطر وحسنة رواية محمد بن مسلم عن الباقر في المرأة ترى الدم اول النهار
في شهر رمضان اتفطر ام تصوم قال تفطر انما فطرها من الدم ثم انها الاخبار الدالة على تقدم العادة وانها تتحيض برؤية الدم قبل العادة وان كان بغير
صفة دم الحيض مثل موثقة سماعة قال سألته عن المرأة التي ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت وموثقة ابي
بصير عن الصادق ع في المرأة ترى الصفرة فقال ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وان كان بعد الحيض فليس من الحيض ورواية علي بن جعفر قال سألت اخي
واما خاص عن المرأة ترى الصفرة قال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس من الحيض وموثقة معوية بن حكيم قال قال الصفرة
قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وبعد ايام الحيض ليس من الحيض وهي في ايام الحيض حيض وفي الفقه الرضوي والصفرة قبل الحيض حيض وبعد ايام الحيض
ليس من الحيض فانه في نوع ويؤيده صحيحة العيص بن القاسم قال سألت الصادق ع عن امرأة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها شيء قال تترك الصلوة
حتى تطهر انتهى ما افاده كلام صاحب الذخ من لزوم الحرج من الاحتياط وبيانه ان الشهيد الثاني ره قال في ذلك وما تراه متقدما عنها على نحو ما
فهي كرؤية المبتداة والمضطربة واعترض في ذلك بانه يقتضي ثبوت الاحتياط لذات العادة في اغلب الاحوال بناء على وجوبه في المبتداة لتقدم الاتفاق
في الوقت وهو مع ما فيه من الحرج مخالف لظاهر الاخبار المستفيضة انتهى ثم ان الاخبار المذكورة انما افادت كون ما تقدم على العادة حيضا واما
ما تاخر عن العادة فقد يقال انا نلحقه بالمتقدم بحكم الاولوية لان ما تاخره يزيده انبعاثا ما يكون الحاصل تحيض ذات العادة العددية والوقتية
معا بمجرد الرؤية لو رأته متقدما على وقتها او متاخرا من غير فرق بين جامعية الدم للصفات وعدمها سواء قلنا بتحيض المبتداة والمضطربة بمجرد
الدم ام لم نقل هذا ولكن يبقى في المقام اشكال وهو ان الاخبار قد نصت على نفي حيضية ما تاخر فيكون الحكم بكون المتاخر حيضا على حد
المتقدم اجتهادا في مقابلة النص ولكن قد وجه الاخبار المذكورة صاحب ذخ ره بان ما دلت عليه من ان الصفرة قبل الحيض حيض وبعده ليست
بحيض ينبغي حملها على البعيد عن ايام الاستظهار لدخول ايام الاستظهار في الحيض كما عرفت وقيد بعده فيه الحيض بما حكم الشارع بكونه حيضا
لا ما كان حيضا من حيث العادة انتهى والظاهر ان الاخبار النافية للحيض عما تاخر عن العادة ناظرة الى استمرار الدم ومعلوم ان الدم المذكور
ليس حيضا محققا واقعا وانما يحكم عليها بالاستظهار ومن ذلك يعلم ان تلك الاخبار ليست صالحة للاستدلال بها في هذا المقام حجة القول
الثاني ما اشار اليه في جامع المقاصد من ان الاحتياط في العبادة الى ان تمضي الثلثة او يحضر الوقت مبني على ايجاب الاحتياط على المبتداة والمضطربة
ونقل الى ان قال والاحتياط طريق الى اليقين فهو اولى حجة القول الثالث ما تمسك به في ك من عموم قوله ع في حسنة حفص بن البختري فاذا كان
للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة ثم قال ويشهد له ايضا صحيحة العيص بن القاسم وموثقة سماعة ورواية ابي بصير وما في معناها المذكورة في حجة
القول الاول ولكن يقال في ذيل الرواية الاخيرة على وجه وهو وان كان بعد الحيض بيومين فهو من الحيض هذا وقال جمال المحققين ره في اخر الرواية على ما
نقله سهو فان اخرها على ما في الكافي والتهذيب وان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض لا فهو من الحيض كما نقله على ما رأيناه من نسخ ك انتهى ونقد
في ذيل كلامه ره مزيد لا يتجه على ما حمله السيد ره اظهر وفيها ايضا انما نقله من الروايات الاولة موثقة اسحق بن جرير عن ابي عبد الله ع وفيها قلت له ان ايام
حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له
حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد حجة القول الرابع ما تمسك به في الحدائق من موثقة سماعة وموثقة ابي بصير ورواية علي بن جعفر وموثقة
معوية بن حكيم وما عن الفقه الرضوي وصحيحة العيص بن القاسم وقد تقدم جميعها في حجة القول الاول ثم ايد ما ذكره ايضا برواية منصور بن حازم ورواية محمد
بن مسلم المتقدمتين في حجة القول الاول ايضا ثم قال واما ما ذكره في ك من تقييد ذلك بصفة دم الحيض مستدلا على ذلك بعموم قوله ع في حسنة حفص
بن البختري اذا كان للدم دفع وحرارة فلتدع الصلوة ففيه اولا ان اطلاقها مقيد بالروايات التي ذكرناها وثانيا ان دلالتها انما هي بالمفهوم وما
ذكرناه من الاخبار بالمنطوق وهو اقوى دلالة فيجب تقديم العمل به ثم قال واما رؤية الدم بعد العادة فالذي دلت عليه الاخبار كما بينا انشاء الله
تعالى نقلها في محالها هو ان الدم متى تجاوز العادة وجب عليها الاستظهار بترك العبادة يوما او يومين او ثلثة ثم تعمل عمل المستحاضة ان استمر الدم حجة
القول الخامس ما اشار اليه في طي عبارته لك المتقدمة ذكرها عند التعرض لنقله فلا نعيد حجة القول السادس صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف عن ابي عبد
الله ع قال فيها واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة الحديث
حجة القول السابع اما على تخصيص الحكم بوجوب التحيض بمجرد رؤية الدم في ان تعجل الوقت في موثقة سماعة انما يصدق اذا ظن من جهة قرب الزمان
بالعادة ان المرئي دم العادة تعجل على وقتها واما على التردد في المتاخر فمن معارضة وجهي الطرفين فيكون على وجه التعرض ان الحكم بالحيضية فيه
اولى من الحكم في صورة التقدم لان التاخر يزيده انبعاثا ما مكان دعوى عدم القول بالفرق بين التقدم والتاخر وتوهما احتمال ان يستفاد من تقليل الحكم

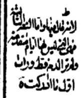
ما بالتعجيل في الموثقة المتقدمة فاناطة الحكم بمطلق التقدم يدل على عدم وجوب اضافة عدم الحيض وقاعدة الامكان غير جارية هنا لعدم استقراره والوجه
المذكور للتحيض ضعيف هذا وتحقيق المقام ان الاصل الاولي بناء على القول الثاني اعني الاتيان بالعبادة بل عدم حرمة ما يحرم على الحائض
وذلك لقيام استصحاب قابلية التكليف بالعبادة لان عمومات العبادة وان تخصصت بما دل على الامر بتركها في حق الحائض وتوجه التكليف بالاتيان
اليها بالفعل غير معلوم فلا يجري قاعدة الاشتغال الا ان صلوحيتها لتوجه التكليف اليها متيقنة والشك انما هو في ذاتية الشيء الموجود على الدم
الذي رأته قبل العادة او بعده فيهما وكذلك الحال في حرمة ما يحرم على الحائض فان اباحته متيقنة سابقا والشك انما هو في رافعية الشيء الموجود
ومن هنا يظهر سقوط ما تمسك به المحقق الثاني ره وغيره من الاحتياط لانه ان اراد وجوب الاحتياط فيما نحن فيه فلا وجه له لتوقفه على تحقق الاشتغال باليقين
وان اراد رجحانه الغير البالغ حد الوجوب فلا يجدي في اثبات وجوب العبادة مضافا الى ان مقتضى الاحتياط هو الاجتناب عما يحرم على الحائض ايضا ويظهر
ايضا سقوط ما يظهر من المدارك في المتحيرة من الاستدلال على وجوب اتيان المبتدأة والمضطربة بالعبادة بقوله لان مقتضى الدليل لزوم العبادة
حتى يتيقن المسقط ولا يقين قبل استمراره ثلثة انتهى وذلك لان ظاهر قوله مقتضى الدليل لزوم العبادة هو تحقق الاشتغال بالتكليف لكن يمكن
تأويله على ما حققنا واوضح من ذلك سقوطا ما اورده في الحدائق على كلام صاحب الذخيرة قد مر ما ذكره في رابع ادلة القول الاول بقوله واما
ما ذكره من بناء الحكم في المسئلة على ما ذكره من الخلاف في المبتدأة والمضطربة ففيه اولا انك قد عرفت انه لا دليل على ما ذكروه من وجوب الاستظهار
عليها وثانيا انه مع وجود الدليل فيهما فالحاق المعتادة بهما قياس لا يوافق قواعد مذهبنا النافي للمورد بين وتقابل الصنفين انتهى وذلك لان
البناء المذكور في كلامه ره اشارة الى التشبيه الواقع في كلام جده وقد ذكره واعترض عليه بما تقدم ذكره ووجه التشبيه هو اشتراكهما في الاصل الذي
زعم صحة التعويل عليه واذ قد عرفت ذلك نقول انه لم يقم دليل على خلاف الاصل الذي حققناه كان هو المعول عليه والا كان اللازم تحكيمه
عليه واذ قد عرفت قيام الدليل في الجملة فلا بد من تحصيل مؤداه فنقول ان الادلة مختلفة المؤدي في بادي الرأي فمنها ما يمكن فيه دعوى الاطلاق
كقوله في رواية علي بن جعفر ما كان قبل الحيض فهو من الحيض ومن هذا القبيل موثقة سماعة فانها وان تضمنت قوله ع ربما تعجل بها الوقت الا ان التعجيل
اعم من التقدم بكثير ومن التقدم بقليل ولهذا سئل السائل في موثقة عبد الرحمن الآتية عن تعجيل الدم فاستفصل ابو عبد الله ع فيها بين ما تقدم
عن الحيض السابق بعشرة وبين ما انفصل باقل منها ولو لا كون التعجيل اعم لم يكن للاستفصال وجه ويأتي انه لا ظهور لموثقة عبد الرحمن على صدق تعجيل الوقت بمطلق
التقدم ممنوع اذ الثابت بها بعد التسليم صدق تعجيل الدم لا تعجيل الوقت الذي معناه تقدم العادة ولا منافاة بين ان يتعجل الدم فترى حيضا ولا
يتقدم العادة بل ترى الحيض ايضا عند حصول العادة والحاصل ان تعجيل الوقت انما يصدق اذا اطلق من جهة قرب الزمان بالعادة ان المرئي دم العادة
تقدم على وقتها لا انا نقول ان هذه الدعوى وان صدرت عن بعض المحققين ره الا انها عندنا ممنوعة لان اختصاص صدق تعجيل الوقت في صورة
قرب الزمان لا يخلو اما ان يكون ناشئا من مادة التعجيل او يكون ناشئا من اسناده الى الوقت اما الاول فبطلانه ظاهر على علم وموثقة عبد الرحمن
كافية في الشهادة بذلك واما الثاني فهو ايضا لا وجه له لان التعجيل انما يسند الى شخص او امر باعتبار مبادرته او صدوره قبل الزمان الذي
كان من شانه اختصاص المبادرة او الصدور به فالتقدم على ذلك الزمان يسمى تعجيلا فعلى هذا اذا اسند فيما نحن فيه الى الدم كان باعتبار تقدمه
على الوقت الذي كان من شانه ان ترى المرأة فيه الدم واذا اسند الى الوقت لم يكن الا باعتبار تقدم حصول الدم على ذلك الوقت الذي كان من شانه
حصوله فيه اذ من المستحيل تقدم نفس الوقت فهو من قبيل الاسناد الى الزمان الذي هو احد ملابسات المسند اليه الحقيقي كما لو قيل حكاية عن حال من
صلى النهار وقام في الليل مدة متطاولة صام نهاره او دهره وقام ليله على الرفع بالفاعلية فلا يبعد اسناد التقدم والتعجيل الى الوقت لما
كون المسند صفة او فعلا لما عرفت من استحالته ولا يبقى مجال للفرق بين تعجل الدم وتعجل الوقت فهما عبارتان عن مقصد واحد ولهذا ترى
ان سماعة عبر في السؤال برؤية الدم قبل وقت حيضها وقال ابو جعفر ع في الجواب عن هذا السؤال فلتدع الصلوة وعلله بانه ربما تعجل بها الوقت
ومطابقة التعليل للحكم المعلل به تقتضي كون تعجل الوقت عين تعجل الدم وتقدمه نعم اسناد الفعل الى الملابس يكون في كلمات البلغاء لمراعاة
المبالغة فاذا قيل صام نهاره او دهره اريد انه من كثرة وقوع الصوم في النهار او الدهر كانه صائم هو بنفسه ايضا فان لوحظ مثل ذلك هنا كان المحصل
انه من كثرة تعجل الدم عن وقتها صار الوقت كانه متعجل وهذا مناف ومناقض للمطلوب هنا لا يوجب انه ليس حكم مطلق الدم هو التحيض بمجرد رؤيته وان ثبت
الحكم انما هو حكم الدم الحاصل في ايام العادة فقد يثبت في موثقة سماعة حصول الدم قبل العادة بزمان يسير من جهة صدق تعجيل الوقت ومشاركته للدم
الحاصل في ايام العادة في حكمه الذي هو التحيض بمجرد رؤيته بتقدم وقت العادة وعبر عنه بالعبارة التي يعبر بها عنه فكان الوقت بنفسه تقدم
فلو لم يتقدم الوقت ولم يكن هذا الدم دم العادة لم يجر عليه حكم الدم الحادث في وقت العادة لانا نقول اولا ان امثال هذه النكات انما تعتبر

لا وجه لها الا ان يدعي المتكلم او انا لنا العلم في زمن المعصوم بالنكتة فليست هذه الدعوى باولى من ان يدعي ان استعمال التعجيل في الزمان من قبيل الاستعمال في ما لا يبلغ كما في قول الشاعر ومابت وبانت له ليلة كليلة ذي العائر الارمد وثانيا انا نمنع من اختصاص حكم التحيض بمجرد رؤية الدم بالدم الذي يرى في وقت العادة وانما هو حكم الحيض الواقعي والعادة طريق اليه ولهذا اعترف المحقق المذكور في طي كلماته في هذه المسئلة بتحيض المبتداة والمعتادة بمجرد رؤية الدم اذا كان متصفا بصفات دم الحيض ومنها ما هو ظاهر في التعميم مثل ما في موثقة عبد الرحمن البصري المتقدمة في اكثر الحيض قال اذا رأت المرأة الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة وهي املك بنفسها فانها ظاهرة في وجوب التحيض برؤية الدم الثالث بمجرد مضي عشرة من الحيضة السابقة ومنها ما يدل على تعجيل الدم قبل وقت العادة بان يتقدم عليه بقليل مثل صحيحتي حسين بن نعيم الصحاف ومنها ما تضمن تقديم النقاء بيومين كموثقتي [illegible] ولان صحيحتي حسين بن نعيم من قبيل المقيد فيحمل عليه كل ما كان مطلقا مثل رواية علي بن محمد فما كان قبل الحيض فهو من الحيض لم نقل بانه لما يتبادر من لفظة قبل عرفا انما هو القبلية القريبة ومعلوم ان المطلق يحمل على المقيد كما فيما نحن فيه حيث اتحد الحكم والموجب خصوصا مع كون المقيد هنا اقوى سندا من المطلق وان التقييد بيومين من باب المثال لان ذلك هو المنساق من مثله عرفا فذكره ذلك انما هو من باب كونه من جملة افراد القليل لا ان المراد هو ما يفهم من لفظ القليل عرفا وان شئت قلت ان لفظ القليل اظهر من التقييد بيومين من جهة ظهور احتمال ارادة المثال فيه واما موثقة عبد الرحمن البصري فانا نمنع من ظهورها في التعميم لانها مسوقة لبيان حكم اخر وهو بيان ما ينقضي به العدة من الدم المفروض حيضيته عند السائل والمسؤل ولهذا قال اولا اذا رأت المرأة الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها وقال في الجواب فهو من الحيضة الاولى وقال وهو من الحيضة التي طهرت منها وقال وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة فجميع الكلمات ناظرة الى الدم المعلوم حيضيته والى تعيين انه من الحيضة السابقة او من [illegible] الدم مما نحن فيه مما لم يعلم حيضيته واريد الحكم بالحيضية بمجرد الرؤية من جهة كونها معتادة واما صحيحة العيص [illegible] ذهب حيضها سنين يوجب سقوط حكم الحيض عنها رأسا بان تصير في حكم اليائسة مثلا ومقتضى انطباق الجواب عليه هو [illegible] واما شرائط الحيض فهي موكولة الى ما هو خارج عن هذا الكلام الا ترى ان لفظة شيء باطلاقها شاملة لما اذا كان اقل من ثلثة او اكثر من عشرة كما يقيد من تلك الجهة بما افاد تقييده كذلك يقيد اطلاقها بالقياس الى ما تقدم عن وقت العادة بقليل او كثير بما قيد فيه بالتقدم بقليل واما رواية منصور بن حازم اي ساعة رأت الصائمة الدم تفطر وقوله في رواية محمد بن مسلم انما فطرها من الدم فالمراد بالدم فيهما انما هو الدم المعهود اعني الحيض ولهذا قال المحقق في المعتبر بعد ذكر الروايتين وغيرهما ان الحكم بالافطار عند الدم مطلقا غير مراد فينصرف الى المعهود وهو دم الحيض ولا يحكم بانه حيض الا اذا كان في العادة فيحمل على ذلك انتهى فهما مسوقتان لبيان انه لا يشترط في وجوب ترك الصيام ولا جوازه سبق الحيض على الفجر بل الحيض الذي يلزمها الافطار فيه واما اخبار الاوصاف فانها على قسمين احدهما ما هو مثل قوله دم الحيض حار والاخر ما هو مثل قوله في قوله ان كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة فان مفهومه اذا لم يكن له دفع وحرارة وسواد فلا تدع الصلوة وكلاهما عام يخصصه من اخبار الصفرة ما اشتمل على حكم الصفرة غاية ما هناك ان الغرض من اخبار الاوصاف هو التمييز بين الحيض والاستحاضة عند دوران الامر بينهما وليس ذلك فوق تلك الادلة وقد لو لوحظ النسبة بينها وبين ادلة الصفرة المتقدمة عموم من وجه مضافا الى انه يمكن دعوى ان التعبير بالصفرة يعطي كون ادلتها ناظرة الى خصوص صورة التردد بين الحيض والاستحاضة فتكون هذه اخص من ادلة الاوصاف حتى لو جعل الغرض منها في حكم المدلول المستقل من جميع ذلك انها انما تترك الصلوة بمجرد الرؤية في خصوص المتقدم بقليل واما ما تقدم بغير ذلك فالمرجع فيه هو الاصل وهو استصحاب اهليتها للتكليف بالعبادة واستصحاب بلا ما يحرم على الحائض وحرمتها هذا كله فيما لو تقدم الدم على وقته واما لو تاخر عنه بالمعنى الذي ذكرناه من تاخر حدوث الدم عن ايام العادة لا استمراره كما زعمه صاحب الحدائق وغيره فالوجه عدم الحكم بالتحيض بمجرد الرؤية فتستظهر بالاتيان بالعبادة الى ثلثة ايام وبعد مضيها تبني على كونه حيضا وكانه لعدم ما نحن فيه من قبيل ما تأخر بقاء الدم واستمراره عن ايام العادة كذلك ليس الاستظهار هنا من قبيل الاستظهار هناك لانه هناك انما يتحقق بترك العبادة وهنا بالاتيان بها وبما ذكرنا ظهر سقوط ما تمسك به صاحب الحدائق رحمه الله من اخبار الدم الذي يتجاوز العادة والاخذ بالتفصيل الذي هو مؤدى بعض من الفرق بين ما يجاوز العشرة فتعمل عمل المستحاضة وبين ما لم يتجاوزها فتجعل عادتها حيضا الا ان ذلك لبعض مما جعلناه موضع البحث وكيف كان فالوجه فيما ذكرناه بالاتيان بالعبادة الى ثلثة ايام هو الاصل الذي قررناه من استصحاب بقاء اهلية التكليف وموضوع الشك في رافعية الشيء الموجود وهو الدم الذي رآه وفيما ذكرناه من البناء على كونه حيضا بعد ثلثة ايام هو قاعدة

الامكان لتحقق محلها ح وهو استمرار الشك وقد عرفت سابقا انها تجري فيما لو كان ما راته صفرة ايضا نظرا الى ان المتمسكين بها وجدوا ان
الشارع قد الغى الاوصاف في مجريها ومنشأ ذلك هو ما بلغنا من الاخبار الدالة على ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض واما ثانيا
فمنع الامساك به للحكم بالتحيض من اصالة الحيض واما ما تمسك به الشهيد في الذكرى وغيره من ان وجود الحيض في الجملة مقطوع به والتاخر وقد
يرتابه ابدا ثانيا ومن قوة احتمال ان يستفاد من تعليل الحكم بالتعجيل في موثقة سماعة اناطة الحكم بمطلق التخلف ومن عدم القول بالفرق بين التقدم
والتاخر فيتوجه المنع عليه اما الاول فقد عرفت تفصيل القول في منعه في صدر البحث واما الثاني فلان امثال ذلك امور اعتبارية لا تصلح
للاستناد اليها في الاحكام الشرعية مضافا الى ان وقوع علة في المزاج مقطوع به من حيث انه لولاها لم يتاخر انصباب الدم عن وقته وح نقول كما انه يمكن
ان يكون تلك العلة موجبة لتاخر الدم فحسب كذلك يمكن ان تكون موجبة لانقطاع الحيض راسا ومعه لا مجال لتعيين الحادث بالاصل وان تكون
تاخره عن وقته تريد ابتداء ثانيا فرع تعيين الاول اذ لا مسرح له ابتداء على الثاني واما الثالث فلكونه في غاية البعد عن مواقع الالفاظ اذ لا مجال لا
العموم من لفظ الخاص الا بقرينة جلية تدل على عموم المراد منه نيلنا ذلك واما الرابع فلانا لم نسلم من علمائنا الاذعان بالملازمة بين صورتي التقدم
والتاخر في الحكم حتى يكون مجال لدعوى عدم القول بالفصل وقد فصل صاحب الحدائق بينهما واما القسم الثاني اعني الوقتية المحضة فالظاهر انه
لا اشكال عندهم في تحيضها بمجرد رؤية الدم وقد صرح بالحكم جماعة منهم الشهيد الثاني ره في الك كما صرح بنفي الاشكال صاحب الحدائق ره ولم نعثر
على من تعرض لنفي الخلاف في الحكم وان كان في دلالة تعبيرات المصرحة على ثبوت الحكم مشعرا من جهة ما عرفت سابقا من تعميم العادة بما يعم ما عدا هذا
القسم من القسمين الاخرين ويدل عليه الاجماع الذي حكيناه في القسم الاول عن نهاية الاحكام حيث جعل متعلقه رؤية الدم في وقت عادتها ومثل الاجماع
الذي حكي عن المنتهى وكذلك الاخبار المتقدمة هناك لصدق ايام حيضها كما في مرسلتي يونس وما يلحقها كما في صحيحة محمد بن مسلم على الايام المنسوبة اليها بواسطة
تكررها وفقا لحيضها وان لم تكن اعدادها متساوية مضافا الى ما ذكره بعضهم من انا نعلم قطعا انه لا مدخلية لانضباط العدد في تحيض ذات العادة
العددية والوقتية معا وانه ليس تحيضها بمجرد الرؤية الا باعتبار انضباط الوقت نعم هذا الذي ذكرناه انما يتم بالنسبة الى معتادة اول الوقت واما
بالنسبة الى معتادة اخر الوقت او وسطه فلا يجري الحكم بالتحيض بمجرد رؤية الدم في اول الوقت الا اذا فرضنا في صورة اعتبار الوسط ان ما هو اكثر
عددا هو السابق كما لو كانت قد رات في الاول سبعة ايام اوسطها اول الشهر وفي الثاني خمسة ايام اوسطها اول الشهر وفي الثالث ثلثة ايام
اوسطها اول الشهر فهذه الثالثة تتحيض بمجرد الرؤية لان اليوم الذي رات فيه الدم ح يصدق عليه انه من ايام حيضها لكونه رابعا في الاول وثالثا
في الثاني ثم انه مما قدمنا ذكره يعلم انه لو تقدم رؤيتها الدم على وقت العادة او تاخر جرى فيه البحث المتقدم في القسم الاول وصح ان يقال انها
تتحيض بمجرد رؤية الدم لانه يصدق عليها انها رات الدم قبل وقت حيضها كما وقع في الاخبار واما القسم الثاني اعني العددية المحضة فقد جعله في
لك كالمبتداة والمضطربة ونفى الاشكال والخلاف في الحدائق عن عدم تحيضها بالرؤية وانها عندهم كالمبتداة والمضطربة ولكن عبارة
الشهيد الثاني ره في الروضة صريحة في وقوع الخلاف في هذا القسم لانه قال ولو تجاوز الدم العشرة فذات العادة الحاصلة باستواء الدم مرتين
وانقطاعا سواء كان في وقت واحد بان رات في اول شهرين سبعة مثلا او في وقتين كان رات سبعة في اول شهر واخره فان السبعة تصير عادة وقتية
وعددية في الاول وعددية في الثاني فاذا تجاوز عشرة فاسدها الى العادة فتجعلها حيضا والفرق بين العادتين الاتفاق على تحيض الاولى برؤية
الدم والخلاف في الثانية فقيل انها كالمضطربة لا تتحيض الا بعد ثلثة والاقوى انها كالاولى ولو اعتادت وقتا خاصة بان رات في اول
شهر سبعة وفي اول اخر ثمانية فهي مضطربة العدد لا ترجع اليه عند التجاوز وان افاد الوقت تحيضها برؤيته فيه وهي كالاولى ان لم تجز ذلك
للمضطربة انتهى وفسر المضطربة جمال المحققين ره فيما كتبه على قوله فقيل انها كالمضطربة بناسية الوقت والعدد جميعا او للوقت فقط ثم قال
واما الناسية للعدد فقطعا فانها ايضا تتحيض برؤية الدم وهو ظاهر انتهى وكتب على قوله والاقوى انها كالاولى ما صورته ظاهره ان الاقوى
انها كالاولى وان لم نقل بذلك في المضطربة ولا وجه له لان انضباط الاما اثر له في الحكم بالتحيض برؤية الدم نعم يمكن القول به في الجميع كما ذهب اليه
الشيخ ره للعمومات الدالة على ترك العبادة برؤية الدم اما مطلقا او اذا كان بصفة الحيض ولعل مراد الشارح هو هذا كما يرشد اليه كلامه فيما بعد
فتامل انتهى وكيف كان فالقول بعدم تحيض العددية المحضة بمجرد رؤية الدم قوي من جهة المعنى للقطع بان انضباط العدد لا مدخل له في التحيض
بمجرد الرؤية ولكن الاشكال انما هو من حيث عبارة الروضة ومن هنا قال في الجواهر نعم يقع الاشكال في معتادة العدد فان ظاهر المصنف دخولها
في هذا الحكم بل قد عرفت ان عبارته السابقة كالصريحة في كون مدار العادة على انضباط العدد مع ان المحكي فيها كما هو ظاهر بعض وصريح اخر
تكون كالمبتداة والمضطربة بل هو متهم من الثانية بالنسبة للوقت على بعض التفاسير لها كما انها بالنسبة للاولى كذلك ايضا ثم قال اللهم الا ان

بيانه لبعد الاجماع المدعى في العبارة وصدق اسم العادة عليها بما دل على التحيض بمجرد الرؤية في مصادفة الوقت لو رأت ذلك قبل
وقتها كخبر علي بن حمزة قال سئل ابو عبد الله ع وانا حاضر عن المرأة ترى الصفرة فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد
الحيض فليس منه ثم ذكر موثقة معوية بن حكيم وموثقة ابي بصير وموثقة سماعة المذكورات في حجة القول الاول من اقوال تقدم الحيض
على وقت العادة ثم قال بعد بيان وجه انه لو كان مدار التحيض بالرؤية على الوقت لما حكم في هذه بذلك وان لم يره فيه انتهى وانت
خبير بانه لم ينقل تحيض ذات العادة العددية بمجرد رؤية الدم عن قائل معروف وان كان قد اشار في الروضة الى الخلاف بل قد عرفت
نفي الخلاف فيه من بعض مدعوي الاجماع على تحيضها بمجرد رؤية الدم مما لا مجال له فيكون ذلك قرينة على خروج هذا القسم عما اراد
المصرح بذات العادة ويكفي في الصرف عن صدق اطلاق اسم العادة عدم صحة انطباق الاخبار الناطقة بوجوب تحيض ذات العادة
بمجرد الرؤية على ذات العادة العددية المحضة لان في بعضها ان منها قول الصادق ع في مرسلة يونس اذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة و
هو لا ينطبق على ما نحن فيه ضرورة ان المراد رؤية الدم في مثل ايام حيضها المعتادة لها او كون اول يوم رأت الدم فيه مثلا لاول يوم من
ايامها يتصور في الوقتية لكونه مبدئا للوقت ويجري حكم التحيض بمجرد الرؤية واما في العددية المحضة فلا يتصور المماثلة بين طرفي الوقتين و
ايامها السابقة الا عند اكمال عدد ما هي فيه على طبق عدد ما كانت تراه سابقا وهو انما يتحقق في اخر الايام فما عليها يكون اول يوم رأت
فيه الدم مثل تلك الايام حتى تتحيض فيه بمجرد الرؤية ولعل هذا دم غير الحيض او دم حيض اقل من الدم السابق من حيث عدد الايام و
اما التقريب الذي ذكره في ذيل الكلام فيتجه عليه ان مدار التحيض بالرؤية على الوقت وعلى ما قبله بقليل كما [illegible] عندنا من الادلة فلا بد
الوقت ملغى بالمرة والا كان حكم المبتدأة والمضطربة حكم ذات العادة ومعلوم ان العددية المحضة لا تلائم المدار المذكور قوله وفي المبتدأة تردد
والاظهر انها تحتاط للعبادة حتى يمضي لها ثلثة ايام المبتدأة بكسر الدال وفتحها اسم فاعل او اسم مفعول هي التي ابتدأت الحيض او ابتدأها
الحيض فان في المعتبر المبتدأة هي التي تبتدئ برؤية الدم والمضطربة هي التي لم تستقر لها عادة انتهى وربما يتراءى في بادي النظر ان مراده الابتداء
الحقيقي لانها اذا رأت الدم مرتين على حد سواء صارت ذات عادة وقد جعلها مقابلة للمضطربة التي لم تستقر لها عادة وهي تشمل من رأت
الدم مرتين لكن على وجه يخالف احديهما الاخرى والظاهر انه لما ذكرنا قال في الحدائق وفسرها المحقق في المعتبر بانها التي رأت
الدم اول مرة والاظهر ان المراد هو الابتداء العرفي لان الذي يساعد عليه موثقة سماعة الاتية لانه فرض حال المبتدأة فيها في شهرين
ثم انه قال سنة فيها وربما قيل بانها من لم تستقر لها عادة والظاهر ضعفه ثم قال والذي دلت عليه الاخبار انما هو الاول كما عرفت من
رواية يونس المذكورة ومثلها ما سيأتي في المقام من موثقتي سماعة وابن بكير انتهى ولعل المرسلة التي اشار اليها قد وقع فيها بيان حكم من استمر بها الدم
في اول ما رأته فيشكل التمسك بها في اثبات تفسير لفظ المبتدأة على وجه يلائم الحكم المذكور تنبيها على الخلاف فيما بينهم واذ قد عرفت ذلك فاعلم
ان في المسئلة اقوالا احدها انها تتحيض بمجرد رؤية الدم وهو المحكي عن جماعة منهم الشيخ ره والعلامة ره في المنتهى والمختلف بل ربما وصف بالشهرة
ثانيها انها تستظهر بالاحتياط بالعبادة حتى يمضي لها ثلثة ايام فتتحيض بعد مضيها وهو المحكي عن جماعة منهم علم الهدى ره وابن الجنيد ق واختاره
المصنف في المعتبر ثالثها انها تتحيض بها اذا كان متصفا بصفة الحيض دون غيره وهو خيرة المدارك والكفاية والمفاتيح رابعها ما حكي عن الشهيد ق في البيان
حيث قال وفي المبتدأة قولان اقويهما قول المرتضى ره بمضي ثلثة ايام بالنسبة الى الافعال واما التروك فالاحوط تعلقها برؤية الدم المحتمل انتهى
وقال في الحدائق واشار بالمحتمل الى ما كان بصفة الحيض انتهى ثم انه قال في ك ان موضع الخلاف ما اذا كان الدم بصفة الحيض كما صرح
به في لف وغيره انتهى وانكر عليه في الحدائق فقال بعد ذكر ما عرفت وفيه ان ما نقلناه عن العلامة ره وغيره ليس كذلك بل ظاهر كلام
الجميع هو عموم محل النزاع لا تخصيصه بما ذكره انتهى ووافقه المحقق البهبهاني ره حيث كتب على قول صاحب ك ره موضع الخلاف الخ ما نصه ليس كذلك
بل هو اعم كما صرح به ابن ادريس ره والشهيد وعبارة المحقق ره التي سيذكرها في المقام صريحة ايضا في المقام واما كلام المختلف فلا صراحة له
ولا ظهور فيه كما ذكره وغاية ما فيه انه اتى بالاخبار المتضمنة لاعتبار الاوصاف دليلا على المدعى بعد جعله المدعى اعم كغيره وغير خفي ان دليل
الفقيه ربما يكون اخص من المدعى ويتمون المدعى بضميمة عدم القول بالفصل وربما كان المراد ابطال مذهب الخصم وربما يشهد بما ذكرناه
عدم تعرضه كغيره لحال الدم الذي لا يكون بصفة الحيض وانها اذا رأته ماذا تصنع وحوالته على ظهور كون الامر بالنسبة اليها الاحتياط فيها مما لا
يخفى على المطلع على احوال الفقهاء انما احواله انتهى فت وسبقهما الى ذلك في الذخيرة حيث قال والظاهر ان موضع الخلاف اعم من ان يكون
الدم بصفة الحيض ام لا كما صرح به ابن ادريس والشهيد ره ونبه عليه المحقق وكلام المصنف ره في لف يشعر بان موضع ق ما اذا كان الدم بصفة الحيض انتهى

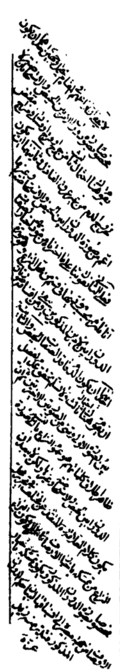




وتبعهم في الرياض وكلام ابن ادريس المشار اليه هو قوله فان كانت المراة مبتداة في الحيض فاي يوم رات فيه الدم ولم تمسه ثلثة ايام متتابعات على اي صفة كان
فان دام الى تمام العشرة الايام فالجميع حيض الى ان قال ومن لم يكن لها عادة ورات الدم اليوم واليومين فلا يجوز لها ترك الصلوة والصيام
لا تمام تكليفها بالصلوة والصيام على يقين وهي في شك من الحيض في هذين اليومين فكيف يجوز لها ان تترك اليقين بالشك انتهى وكلام
الشهيد المشار اليه هو قوله وفي المختلف احتج على الاول يعني ترك العبادة بمجرد الرؤية بقول الصادق ع في خبر ابن مسلم الحيض حار والوصف بالحرارة
مسلط على الحكم بالحيض حيث وجد قلنا ظاهر الخبر ان المستحاضة مع الاشتباه سلمنا لكن الدليل اخص من الدعوى فان ان سلم كان المصير الى الحيض
اذا حصل الشرط والمدعى اعم منه انتهى وعبارة المحقق المشار اليها هو ما بان في طي الجواب عن الحجة الاولى من حجج القول الاول من قوله ولو قيل لو
لزم ما ذكرتم قبل الثلثة لزم بعدها الجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز ويكون هو حيضا لا الثلثة اه ووجه صلاحيتها هو انه لو لم يكن المرئي اولا
بغير صفة الحيض لكان الحكم بحيضية الاسود المرئي اخيرا دون الاول ترجيحا بلا مرجح قلت يمكن المناقشة في دلالة العبارة المذكورة على ذلك
بانه يصح الفرض بكونهما متصفين بصفة الحيض مع كون الثاني اقوى كما لو كان الاول احمر والاخير اسود فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولكن قال
بعض المحققين ره في شرحه على الارشاد ان الظاهر من كلام المصنف في المنتهى والمختلف في مواضع متعددة اختصاص النزاع بالدم المتصف كما
اعترف به صاحب المدارك ره تبعا للمحكي عن ابن فهد ره في المهذب البارع فاعتراض المحقق الاردبيلي في بحث الطهارة وبعض من تبعه على صاحب المدارك في فهم هذا من كلام
المصنف ره كانه لم يقع في محله بل كلمات غير المصنف ره من اختيار التحيض بالرؤية مطلقة يمكن دعوى انصرافها الى المتصف بالصفات سيما مع ذكرهم اياها
في تعريف الحيض فتطبق كلماتهم على عبارة المقنعة المتقدمة عن قريب خصوصا مع جعل الصفرة في مقابل الدم في غير واحد من النصوص كما تقدم بعضها
انتهى والعبارة المتقدمة عن المقنعة في كلامه هي ان الحائض هي المراة التي ترى الدم الاحمر الخارج منها بحرارة فينبغي لها اذا رات ذلك ان تترك الصلوة
انتهى ولا يخفى ان مستند القائلين بالاختصاص حتى ابن فهد ره هو كلام العلامة ره في لف فلا بد من بيان ما يرتفع به الاشكال وهو انه نقل
ما حكى القولين الاولين قال لنا ما رواه معوية بن عمار في الصحيح قال قال ابو عبد الله ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان
دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار ثم قال وجه الاستدلال انه ع وصف دم الحيض بما ذكره ليحكم بكونه حيضا وقد بينا تحريم الصلوة والصوم
على الحائض ثم ذكر حسنة حفص بن البختري المسئول فيها عن المراة المستمر بها الدم الجاري فيها بالاوصاف الى ان ذكر احتجاج المخالف بان الاحتياط
للعبادة اولى فيحرم ترك الصلوة والصوم بمجرد رؤية الدم واجاب عنه بان الاحتياط لو كان معتبرا هنا لاعتبر في ذات العادة والتالي باطل
اجماعا انه يجب على ذات العادة ترك العبادة بمجرد رؤية الدم فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان المقتضي للاحتياط هنا انما هو عموم الامر بالعبادة
مع عدم تيقن الحيض وهذا المعنى ثابت في ذات العادة لا يقال الفرق ثابت فان الظن حاصل في ذات العادة دون المبتداة لانا نقول ان عنيت الظن
المطلق فهو ثابت في صورة النزاع لان امارات دالة بصفة الحيض ووقت امكانه فغلب على الظن كونه حيضا وان عنيت ظنا خاصا وجب بيانه ثم اقامة
دليل على اعتباره ثم يعارض الاحتياط بمثله فان الحائض يحرم عليها اشياء كما ان الطاهر يجب عليها اشياء انتهى وحيث كان نقل مدرك القائلين
باختصاص النزاع هو كلام العلامة ره نقول انه على فرض دلالته معارض بكلام ابن ادريس والشهيد ره والترجيح لهما لتايدهما بمقالتهما باطلاق عنوان
المسئلة في كلمات الاصحاب بانه يتم حتى العلامة ره ثم لا يخفى عليك انه على تقدير كون محل النزاع مختصا بما ذكره صاحب المدارك تعود الاقوال في
المسئلة ثلثة لان قوله لا يكون تفصيلا اذ ليس التفصيل بين محل النزاع وغيره بل يكون عين القول الاول والحجة القوية للاول امور واحدها
قاعدة الامكان وقد تمسك بها هنا العلامة ره في لف وصاحب الرياض وحكى التمسك بها عن المنتهى وشرح الجعفرية واللوامع وثانيها
اخبار الصفات مع النظم بعدم القول بالفصل بين كون الدم المرئي متصفا بصفة الحيض او كونه غير متصف بها ثالثها الاخبار الدالة على الاستظهار في
الدم كروايتي منصور بن حازم ومحمد بن مسلم المتقدمتين في شرح العبارة السابقة وروايتا ابي ضمان انهما في تطرق متعددة من ان المراة اذا طمثت
في رمضان قبل ان تغيب الشمس تفطر ومثلها ما دل على انتقاض الصلوة بمجرد رؤية الدم كرواية ابي الورد قال سألت ابا جعفر ع عن المراة تكون
في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين رابعها اطلاق صحيحة ابن المغيرة عن ابي الحسن الاول ع
في امراة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر وقد جازت مع ايام
النفاس خامسها خصوص الموثقة المتقدمة في حكم من عجل عليها الدم قبل ايام اقرائها بناء على عدم القول بالفصل بين المبتداة والمعتادة اذا
تقدم دمها على العادة على وجه لا يلحق بالعادة بان تقدم عليها بزمان كثير سادسها الاخبار الخاصة بالمقام منها موثقة سماعة قال
سألته عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس

تدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها قال في الحدائق لا يخفى ظهور دلالتها في المراد على وجه لا يتطرق اليه الايراد ومنها موثقتا ابن بكير ففي الاولى عن الصادق قال اذا رأت المرأة الدم في اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام الحديث قال في الاخرى فاذا كان في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة قال في الحدائق والمناقشة في ذلك بانه لا يصدق اول حيضها كما في الاولى واول ما تحيض كما في الثانية الا بعد ثلثة ايام اذ بذلك يعلم كونه حيضها كما ذكره في الذخيرة مردود بان باب المجاز واسع واطلاق الحيض على اول الدم انما هو باعتبار ما يؤول اليه والرواية الثانية ظاهرة فيما ذكرناه تمام الظهور فان قوله فيها انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ظاهر في كون مبدء العشرة التي تركت الصلوة فيها هو اول الدم كما لا يخفى انتهى واجيب عن الاول بعض المعاصرين بان قاعدة الامكان في هذا المقام لعدم استقراره واعترض عليه بعض المحققين ره بانه يصح جعله بحكم المستقر باصالة بقاء الدم الى الثلثة ثم اجاب بوجهين احدهما منع جريان اصالة البقاء في مثل ما نحن فيه بل الاصل عدم حدوث الزائد على ما حدث كيف ولو ثبت بحكم الاصل بقاؤه الى الثلثة لم يحتج الى قاعدة الامكان للاتفاق من الطرفين على ان الدم المستمر الى ثلثة حيض واما تحيض المعتادة برؤية الدم مع اصالة عدم حدوث الزائد فلان العادة سبب شرعي للحكم وليس من جهة الامكان حتى يعتبر فيه الاستقرار ثم قال ره ومما ذكرنا يظهر استقامة ما ذكره المحقق ره وعدم استقامة ما اعترض به عليه المطرزي يعني العلامة فان المحكي عنه في المعتبر بعد ما استدل على لزوم الاحتياط بالعبادة بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط انه قال ولو قيل لو لزم ما ذكرته لقيل الثلثة لزم بعدها الجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز العشرة فيكون هو حيضا لا الثالثة قلنا الفرق ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى يستكمل ثلثا والاصل عدم التتمة حتى يتحقق اما اذا استقر ثلثا فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل هذا الا مع التجاوز والاصل عدمه وعرضه العلامة قدس سره بانه اما ان يعتبر في تحيضه برؤية الدم حيضا صالحا لجنسه له او وجودا يعلم انه حيض والثاني يلزم منه الا يحكم بالحيضية الا بعد الانقطاع على العشرة اذ يمكنه لا يقطع بجواز ان يكون الحيض ما يتلوه وان اعتبر الصلاحية فهي موجودة في البابين انتهى اقول قد صرح المحقق المذكور ره في رسالة الاستصحابية بجريان استصحاب بقاء ما وجد من الامور التدريجية ومثل لها بامثلة منها نبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم فجوز استصحاب بقاء جريان الماء وسيلان دم الحيض وما نحن فيه من ذلك القبيل ومقتضاه جريان بقاء الدم لا استصحاب عدم حدوث الزائد ولكن هذا كلام صوري لانه صرح بان استصحاب الوجود هنا انما لا يجري ههنا فلا بد من جريان عدم حدوث الزائد وتوضيح ذلك انه قال في التنبيه الثاني من تنبيهات تلك المسئلة بعد الحكم بجواز اجراء استصحاب الزمان كالليل والنهار باعتبار فرض اجزائه شيئا مستمرا واحدا واما الامور التدريجية الغير القارة كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم فالظاهر جواز اجراء الاستصحاب فيما يمكن ان يفرض منها امرا واحدا مستمرا نظير ما ذكرناه في نفس الزمان فيفرض التكلم مثلا مجموع اجزائه امرا واحدا والشك في بقائه لاجل الشك في قلة اجزائه ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها فيستصحب القدر المشترك المردد بين قليل الاجزاء وكثيرها ودعوى ان الشك في بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء آخر من الكلام والاصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك فهو من قبيل تيقن وجود فرد من الكلي في زمان سابق وارتفاعه قطعا والشك في حدوث فرد آخر مقارن لارتفاعه مدفوعة بان الظاهر كونه من قبيل ما علم قطعا وجود حيوان في الدار مردد بين كونه فيلا او ذبابا فيجري استصحاب وجود ذلك الحيوان فيما بعد الزمان الذي لا يعيش اليه الذباب فيجري عليه حكم بقاء الكلي وان لم يجر عليه حكم بقاء الفرد والوجه في كونه من هذا القبيل هو ان المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموع ما يقع في الخارج من الاجزاء التي يجمعها رابطة واحدة توجب عدها شيئا واحدا او فردا من الطبيعة لا جعل كل قطعة من الكلام الواحد فردا واحدا حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل افرادها غاية الامر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الاول بوجود جزء منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء آخر منه والحاصل ان المفروض كون كل قطعة جزء من الكل لا جزئيا من الكلي هذا مع ما عرفت في الامر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان بقاء الطبيعة بتبادل افرادها الا ان يعد الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجود آخر مغاير للموجود الاول كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوي وما نحن فيه من هذا القبيل فافهم ثم ان الرابطة الموجبة لعد المجموع امرا واحدا موكول الى العرف فان المشتغل بقراءة القرآن لداع يعد جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي امرا واحدا فاذا شك في بقاء اشتغاله بها في زمان لاجل الشك في حدوث الصارف او لاجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي فالاصل بقاؤه اما لو تكلم لداع او لدواع ثم شك في بقائه على صفة التكلم لداع آخر فالاصل عدم حدوث الزائد على المتيقن وكذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض في

عو نفس زمان يحكم عليه بالحيضية ام لا فيمكن اجراء الاستصحاب نظرا الى ان الشك في اقتضاء الطبيعة لقذف الدم في اي مقدار من الزمان فالاصل
عدم انقطاعه وكذا لو شك في اليأس فيراث الدم فانه قد يقال بان تيحما الحيض نظرا الى كون الشك في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض
كل شهر وبالجملة فجريان الاستصحاب ملاحظة كون الشك في استمرار الامر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد اذا لوحظ كل واحد من اجزاء هذا
الامر حادثا مستقلا فالاصل عدم الزائد على المتيقن وعدم حدوث سببه ومنشأ اختلاف العلماء في اجراء الاستصحاب في هذه الموارد هو اختلاف انظارهم
في ملاحظة ذلك المستمر حادثا واحدا او حوادث متعددة والانصاف وضوح الوحدة في بعض الموارد وعدم وضوحها في بعض والتباس الامر في ثالث
انتهى وانت اذا تاملت في المعيار الذي ذكرناه من جواز ملاحظة او وجوب على الاجزاء شيئا واحدا ثم لاحظت انطباقه على المورد علمت ان ما نحن فيه من قبيل المبتدأ
الدم في اول امرها بمعنى عدم مضي ثلاثة ايام من مبدء الرؤية ليس من قبيل المورد الذي حكم فيه بجريان استصحابها وجه ذلك ورد انه لكون بين الدم المرئي
ابتداء وبين ما بعده مما لم يوجد لم يعلم انه سيوجد رابطة يجعلهما شيئا واحدا فيصح اجراء استصحابه او لوجوده لم يتحقق الحيضية ولا رابطة سوى تشخيص
ح استصحابا لعدم حدوثه وما يليه في حدوثه وثانيهما انه لو سلم جريان اصالة البقاء في الدم لكنه لا يجدي في اثبات الامكان المستقر ليدخل تحت معقد الاجماعات
قاعدة الامكان لان المراد بالمحصور من الاستقرار هو الواقعي المتيقن وبعبارة اخرى الدم الموجود في ثلثة ايام وليس لفظ الامكان المستقر واردا
في نص شرعي حتى يترتب على الثابت منه بالاستصحاب ما يترتب على المستقر الواقعي فافهم وبه يندفع ما يتوهم انه لو بني على اصالة
بقاء الدم لم يجر الحكم بالحيض بعد الثلاثة لاصالة بقائه الى ما بعد العشرة مضافا الى ان مجرد بقائه الى ما بعد العشرة لا يوجب عدم
حيضية المرئي ابتداء الا اذا فرض حدوث دم اقوى منه وعرفت ان الاصل عدمه وان قلنا بجريان اصالة البقاء في هذا الدم الموجود مع
التجاوز عن العشرة مع ان تجدد الدم الاقوى ليس كانقطاع الدم على ما دون الثلاثة بحيث يكشف عن امتناع كون المرئي اولا حيضا في الواقع
ايكون احتماله موجبا لعدم استقرار الامكان وانما هو حكم شرعي ظاهري يرجع في ترجيح احد الدمين اللذين يمكن حيضية كل منهما امكانا
مستقرا على الاخر لمرجح شرعي وهي الصفة ولاجل ما ذكرنا كلا او بعضا لم يتمسك بهذه القاعدة احد ممن ادعى الاجماع عليها كالمحقق والمحقق
الثاني وكاشف اللثام وغيرهم عدا المصنف وبعض شرح المفاتيح والرياض انتهى وعن الثاني بانه لا يرد على المختار لانا قدمنا سابقا ان اخبار
الصفات مسوقة للتمييز بين الحيض والاستحاضة عند الترديد بينهما وانها ليست مختصة بصورة استمرار الدم كما ادعاه جماعة ولا عامة في غير صورة الدوران
بينهما ايضا فح نقول بمقتضاها وما يدعى من عدم القول بالفصل ممنوع وكيف يدعى مثل ذلك في مثل هذه المسألة وهي مما يقطع بعدم
حصول القول المتصور فيها لبني مع انه يمكن حمل كلام العلامة في المختلف والمنتهى عليه لا استدلاله على المطلوب باخبار الصفات في
احتمال ان المراد به اثبات بعض المطلوب معارض باحتمال عدمه هذا كله بناء على عموم النزاع وان قلنا بمقالة صاحب الحدائق من اختصاص النزاع
بجامع الصفات كان عدم تحيض المبتدأة بالدم المسلوب الاوصاف من مسلماتهم وعن الثالث بما تقدم ذكره في مسألة تقدم رؤية الدم
على وقت العادة وعن الرابع بانصراف الدم الى المعهود وهو دم الحيض وعن الخامس بالمنع من تحقق عدم القول بالفصل بين من تقدم
الدم على عادتها وبين المبتدأة وعن السادس بان موثقة سماعة مسوقة للسؤال عن حال المبتدأة التي تحقق لها الحيض في الواقع لان
لفظ الحيض وما اشتق منه على حد سائر الالفاظ موضوع للمعاني الواقعية وعليها يطرئون الى الواقع والنساء في الغالب يعرفن الدم الذي
يرينه على وجه القطع وح نقول ان الغرض من السؤال استعلام المقدار الذي تتحيض به حيث اختلف عليها الشهران ولهذا اجاب بانها تتحيض
بما يمكن ان يكون حيضا فاذا خرج عن حد الامكان بتجاوز العشرة علمت بعد ذلك بعمل المستحاضة وقد يدعى ان الموثقة المذكورة محتملة
لان تكون ذات عادة وقتية وان لم تضبط عددها كما لعله يشير اليه السؤال واما موثقة ابن بكير فقد سبق بيان حال من علمت بانها قد حاضت
مع استمرار دمها وحكمها ترك الصلوة عشرة ايام من مبدء رؤيتها الدم لان المفروض علمها من اول الامر بابتلائها بالحيض وبهذا البيان يسقط
ما تقدم حكايته في كلام صاحب المدارك وصاحب الذخيرة من انه لا يصدق اول حيضها واول ما تحيض الا بعد ثلاثة ايام ولا يرد على ما ذكرناه ما اورد
صاحب الحدائق ره عليه من ظهور الرواية الثانية في كون مبدء العشرة التي تركت الصلوة فيها هو اول الدم فانه مثبت الفرض اختصاصها بحصول العلم
بالحيض فيما بعد مضي ثلاثة ايام فانا نسلم ظهور الرواية الثانية بل الاولى في كون مبدء العشرة هو اول رؤية الدم خلافا لصاحب الجواهر
حيث قال ليس فيها بيان لمبدء ترك الصلوة ولكن نقول ان ظاهر الروايتين هو تحقق كونها حائضا من اول الامر هذا مع انا لم نفهم
تخصيص الظهور بالرواية الثانية في كلام صاحب الحدائق وجها ثم ان ما ذكره صاحب المدارك ردا على صاحب الذخيرة من ان باب المجاز واسع وان
اطلاق الحيض على اول الدم انما هو باعتبار ما يؤول اليه لا يخفى ما فيه لان باب المجاز وان كان واسعا الا انه لا داعي الى ارتكابه ضرورة



ان الحيض

ان المصير الى المجاز يحتاج الى قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي معينة للمعنى المجازي ومع انتفائهما لا مساغ للحكم بالتجوز فيصير الحكم هو اصل الحقيقة حجة القول الثاني ما ذكره المصنف في المعتبر بقوله لان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط ولا يقين قبل استمراره ثلثة ثم ذكر الكلام الذي حكاه بعض المحققين رحمه في طي الجواب عن قاعدة الامكان وقد تقدم في ضمن الاجوبة عن القول الاول حجة القول الثالث اما على وجوب التحيض بمجرد الروية مع وجود الشرط فهي امور احدها اخبار الصفات فانها كالتصريح في ذلك وما يقال انها ظاهرة في مستمرة الدم ببعضه ان ذلك انما وقع في سؤال بعضها فلا يصلح لان يحكم على ما في الجواب بعد فضلا عن غيره ولهذا استدل بها العلامة وغيره وكذا ما يقال انها محمولة على ذات العادة او مستمرة الثلثة فان ملاحظتها تنفي ذلك ثانيها روايات اسحق بن عمار الواردة في الحبلى ترى الدم اليوم واليومين فقال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين بناء على عدم القول بالفصل بين الحامل وغيرها ومفهوم ما يبنى من صحيح ابن الحجاج ثالثها اطلاق صحيحة ابن المغيرة المتقدمة في عدد حجج القول الاول خرج عنها الصفرة لما يجيء فان بعضهم ايد ذلك ببناء العرف على التحيض وترتيب اثار الحيض عند وجدان الدم بالصفات بمجرد سماع قول الشارع اعتزلوا النساء في المحيض وغيره ذلك من الخطابات الواردة في احكام الحائض ويشهد بما ذكرنا ما تقدم من تصديق غير واحدة من النساء للامام عند بيان اوصاف الحيض فقالت بعضهن والله لو كان امراة ما زاد على هذا وقالت الاخرى انه كان امراة واما على عدم الحكم مع عدم الصفات فهي امور ايضا احدها اصالة عدم الحيض السليمة من ورود قاعدة الامكان عليها في المقام لما مر ثانيها ما دل من الروايات الكثيرة على عدم جريان احكام الحيض في ما تراه المراة من الصفرة كقول الصادق في صحيح ابن مسلم ان رات الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت ورواية اسحق بن عمار المتقدمة وصريح منطوق صحيحة ابن الحجاج عن امراة نفست فمكثت ثلثين يوما او اكثر ثم طهرت ثم رات دما او صفرة قال ان كانت صفرة لا تغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة ووجه الاستدلال بها التفصيل بين الدم والصفرة الكاشف عن انصراف الدم في سائر الاخبار الى ما يقابل الصفرة ثالثها مفهوم قوله اذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة فهي حائض آه بناء على عدم القول بالفصل بين ما تراه المبتدأة وما تراه المعتادة في غير وقتها مما لا يلحق بوقتها رابعها مفهوم قول الصادق في صحيح حفص ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة ونحوه غيره هذا ولكن لا يخفى ان صحيح ابن مسلم ظاهر في ذات العادة فلا مساس لها بما نحن فيه الا ان نتمم الحجة بعدم القول بالفصل بين المبتدأة والمعتادة وان الثالث من ادلة الشق الثاني غير واف بالمدعى لان مفهومه هو انه اذا رات المراة الدم في غير ايام حيضها لم تترك الصلوة وهذا بعد تتميمه بعدم القول بالفصل المذكور لا يصلح دليلا على المدعى لان الدم ليس موضوعا لما كان فاقد الوصف الحيض كالصفرة فكيف يجعل دليلا على كون فاقد وصف الحيض استحاضة لا يترك معها العبادة بل الظاهر ان يقال ان الحديث المذكور ليس مسوقا لافادة المفهوم حجة القول الرابع على الاستظهار بالعبادة الى ثلثة ايام وعلى ترك محرمات الحائض هي اصل الاحتياط ولكن لا يخفى عليك انه لا وجه لوجوب الاحتياط بترك المحرمات المذكورة بل المورد مجرى اصل البراءة واستصحاب الاباحة واما الافعال الواجبة فان قلنا يكون ترك العبادة في حق الحائض رخصة لا عزيمة فيتوجه الاحتياط بفعل العبادة كما انه يتوجه اولوية الاحتياط بترك المحرمات بمجرد الروية لاحتمال كونها حائضا لكن لا يخفى انه لا يكون الاحتياط الا مندوبا واما ان قلنا يكون ترك العبادة بالنسبة اليها عزيمة فيتردد امر الصلوة بين الوجوب والحرمة ولا يتأتى الاحتياط بفعلها هذا وقد علم من جميع ما ذكرناه ان الحق هو القول الثالث وهو انه ان كان الدم متصفا بصفات الحيض تحيضت بمجرد الروية وانه ان لم يكن بصفات الحيض كان استحاضة هذا ان قلنا بان نزاعهم في المسئلة انما هو فيما اذا دار امر الدم بين الامرين وان كان نزاعهم فيما هو اعم لزم الاقتصار على الصفات بتفصيل في محل النزاع وخروج قسمين عن مورد الحكم بالحيض احدهما فاقد الاوصاف والاخر ما قام هناك احتمال ثالث كما مرت الاشارة اليه سابقا تنبيهان الاول انه قال في الرياض في بيان وجه تردد المصنف في المسئلة انه ينشأ من الاصل المتقدم يعني اصالة عدم الاقراء والخروج من الخلقة ومن العمومات المتفق عليها من ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وعموم النصوص المعتبرة المستفيضة في التحيض بمجرد الروية الناشئ من ترك الاستفصال في اكثرها الى ان قال ومن اصالة اشتغال الذمة الا مع تيقن المسقط ولا مسقط كذلك الا بمضي ثلثة هذا وفيه مضافا الى ما عرفت سابقا من سقوط اصالة عدم الخروج من الخلقة وعدم الاقراء ان الاصل لا يعادل الدليل الاجتهادي ولا يقاومه حتى يكون هناك موجب للتردد ومن هنا يظهر عدم تمامية ما اورده هو رحمه على ما ذكره من سبب التردد بقوله وفيه بعد تسليم تمامية اصالة الاشتغال لمعارضته بالاصل المتقدم وبعد تسليم بقاء ما عداه مما تقدم سليما عن المعارض انتهى وذلك لان اصالة عدم الاقراء والخروج عن الخلقة بعد عدم اعتبارهما كيف تعارض اصل

لا مضي لتعارض الاصلين الغير المعتبرين ولان الدليل الاجتهادي حاكم على الاصل المخالف له والموافق له فلا وجه لملاحظة التعارض بين
الاصلين وجعل الدليل الاجتهادي مرجحا بعد ذلك انتهى كما ان المصنف لم يتعرض للمضطربة واقتصر على المبتدأة وكثير من الاصحاب
سووا بينهما كما سوى هو بينهما في النافع والمعتبر نعم اقتصر على المبتدأة في القواعد وحكى الاقتصار عليها عن الخلاف والمبسوط ايضا ولكن
صرح في جامع المقاصد بعدم الفرق بينهما بل في كشف اللثام ان المضطربة اولى من المبتدأة بترك العبادة بمجرد الرؤية هذا وفصل
بينهما في الدروس حيث قال ومهما امكن من الحيض حكم به فالمعتادة برؤيته في عادتها والمبتدأة والمضطربة بمضي ثلثة على الاقوى الا ان
تظن المضطربة الحيض فتعمل عليه انتهى وعن البيان انه قال فيه والمضطربة كالمبتدأة عند بعضهم وعندنا انها اذا ظنت الدم حيضا تركت لسبق
ولعل وجه الفرق هو ان المضطربة عهدها بالحيض في الجملة لسبق حصوله لها دون المبتدأة فيعتبر ظنها ولكن لا يخفى عليك ان ذلك غير موجب
لاعتبار ظنها وليس هنا دليل صالح للفرق بينهما فلا بد من الحكم في كل منهما بما حكم به في الاخرى لاشتراكهما في الدليل نعم افترق المضطربة
بمن لم تستقر لها عادة او بمن نسيت العادة الا ان تكون قد نسيت العدد مع علمها بمبدأ العادة فانه تتحيض بمجرد الرؤية قطعا ومثلها من
عرفت وقتها ولم تره فيه ورأته في غيره ويبقى هنا تكلف تنبه عليها صاحب الجواهر وهي ان الحكم بالاستظهار هنا اما مطلقا او بشرط
كون الدم متصفا بصفات الحيض لا ينافي ما ذكره الاصحاب وادعى بعضهم عليه الاجماع من انها لو رأت ذات العادة المستقرة وقتا وعددا ذلك
العدد متقدما على ذلك الوقت تتحيض بالعدد والعدد الوقت لان العادة قد تتقدم وقد تتأخر اذ ليس الحكم بما ذكرنا الغير في ذلك انما الكلام
في تحيضها بمجرد الرؤية او الانتظار الى الثلثة حيث ترى متقدما او متأخرا بما لا ينافي مثله والفرق بين المسئلة واضح قوله الثانية لو رأت الدم
ثلثة ايام ثم انقطع ورأت قبل العاشر كان الكل حيضا لا يخفى انه يتصور الحال رأت الدم ثلثة ايام على وجهين احدهما ان تراه ثلثة ايام متوالية ثم
ينقطع فلا يعود ولا اشكال ح في كون نفس الثلثة حيضا بل لا لقاعدة الامكان من جهة تحقق شرطها الذي هو الاستقرار لتحقق اقل الحيض
لخصوص صحيحة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام المرأة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة وثانيهما ان تراه على الوجه المذكور ثم
ينقطع ثم يعود قبل تمام اليوم العاشر وهذا هو الذي حكم فيه المصنف وغيره بانه يكون الدمان وما بينهما من النقاء حيضا من دون فرق بين
الجامع وغيره ولا بين ذات العادة وغيرها وقد وقع الاستدلال عليه بوجوه احدها الاجماع المدعى في كلام بعضهم صريحا وفي كلام اخر ظاهرا
المؤيد بعدم وجدان الخلاف وبما عن الخلاف من دعوى الاجماع في بعض موارد هذه الكلية وهو ما لو رأت دما ثلثة ايام وبعدها يوما او ليلة
نقاء ويوما او ليلة دما الى تمام العشرة ثانيها ما تمسك به بعضهم من ان قاعدة الامكان تقضي بكون الدمين حيضا وما دل على ان الطهر لا يكون اقل
من عشرة يقضي بكون النقاء المحفوف بهما حيضا وفيه ان قاعدة الامكان وان كانت ناهضة باثبات كون الدم الاول حيضا الا انها غير ناهضة
باثبات كون الدم الثاني حيضا لانه ان اريد اثبات كون ذلك اليوم وحده مع قطع النظر عن انضمامه الى ايام النقاء حيضا ففيه المناقشة فيه بانه وحده
غير صالح للحيضية لكونه دون اقل الحيض ولا يكون مجرى لقاعدة الامكان المعتبر فيها استقراره الا بعد اثبات انه لا يعتبر التوالي فيما بعد ثلثة ايام الى
العشرة وان ما تراه بعد الثلثة الى العشرة فهو حيض وان انقطع في الاثناء هذا بعينه مؤدى هذه المسئلة فقد توقف جريان تلك القاعدة على هذه
المسئلة فلا تستدل عليها بتلك القاعدة للزوم الدور وان اريد اثبات كون ذلك الدم مع ايام النقاء حيضا ففيه ان ذلك غير صحيح لان كون ايام النقاء
حيضا موقوف على تحقق كون الدمين اللذين هما الطرفان حيضا ولعله الى ما بيناه اشار صاحب الجواهر حيث قال بعد ذكر هذا الوجه وهو لا يخلو من تامل ثالثها
ما في الصحيح او الحسن عن ابي جعفر قال اذا رأت المرأة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة ومقتضى كونه من الحيضة
الاولى ان ما قبله من ايام النقاء ايضا حيض والا لم يكن من الحيضة الاولى مضافا الى ان النقاء المحفوف بهما لنقصانه عن العشرة لا يمكن ان يكون طهرا كما هو مقتضى
القاعدة الكلية وقد صرح بذلك في المعتبر فقال ولو رأت ثلثة ثم انقطع ثم رأت اليوم العاشر فما دون كان الدمان وما بينهما من النقاء حيضا كالدم
الجاري انتهى والمراد بقوله ورأت قبل العاشر انها رأته قبل تمام العاشر ومقتضى تقييده انتفاء الحكم بانتفائه ولهذا قال في الجواهر ولو
للعشرة او ما دونها ولما يفصل اقل الطهر ثم رأت قبل انقضاء العشرة دما فالظاهر من اطلاق الاصحاب هنا بل من اجماعهم المدعى
انه يحكم بكونه استحاضة ولا ينقص ما حكمنا بكونه حيضا من الدم الاول وان كانت المرأة مبتدأة او مضطربة والدم الاول غير
جامع والثاني جامعا ويدل عليه مضافا الى ذلك قول ابي الحسن في خبر صفوان بن يحيى قال قلت له اذا مكثت المرأة عشرة ايام
ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة آه ثم قال ولولاه
لامكن التامل في مثل المبتدأة مع فرض كون الثاني جامعا والاول غير جامع اذ قاعدة الامكان معارضة بمثلها فلا ترجيح للاول

في نفي النقاء المتخلل ... وانقطاعه عند ... قبل العاشر

بيان حكم استبراء الحائض

على الثاني ولو تأخر بمقدار عشرة أيام ثم رأت كان الأول حيضاً منفرداً والثاني يمكن أن يكون حيضاً مستأنفاً هذا الحكم
إنما يتم بناء على اعتبار قاعدة الإمكان وأما بناء على عدم اعتبارها فلا بد من الرجوع إلى الصفات على ما ذكره صاحب الحدائق وعلى
الأول لا بد من حصر الحكم على صورة توالي ثلاثة أيام على ما اخترناه من جريان القاعدة فإن في الجواهر وفي تحيضها حينئذ بمجرد رؤيته وعدمه
التفصيل الذي قد تقدم انتهى ومن لا يعتبر فيها إلا الاستقراء فلازمه الحكم بالحيض المستأنف ابتداءً قوله الثالثة إذا انقطع الدم لدون
العشرة فعليها الاستبراء بالقطنة فإن خرجت نقية اغتسلت الاستبراء استفعال من البراءة والمراد به هنا استعلام براءة الرحم من
دم الحيض وتوضيح المقام أن الدم إما أن ينقطع على العشرة أو لما دونها أما على الأول فلا إشكال في عدم ثبوت الاستبراء في حقها
إذ لا يكون أكثر من العشرة فيعلم باستكمالها انتفاؤه فينتفي موضوع الاستبراء وأما على الثاني فإما أن تعلم ببراءة رحمها حينئذ من الدم
أم لا فعلى الأول لا استبراء بالنسبة إليها أيضاً وإن كان علمها مستنداً إلى عادتها لأن الاستعلام حينئذ تحصيل للحاصل وعلى الثاني فإما
أن يحصل لها الظن بالبراءة أم لا فعلى الأول يظهر الإشكال من بعضهم في الاعتماد على الظن والأقوى عدم جواز الاعتماد عليه وعلى
الثاني يثبت في حقها الاستبراء قطعاً معتادة كانت أم غيرها ويتم الكلام فيها بالتعرض لأمور الأول أن الاستبراء بالنسبة إليها
واجب وقد نفى الخلاف عن وجوبه في كلام بعضهم ويحكى عن الاقتصار التعبير بلفظ ينبغي وهو مشعر بالاستحباب استدلوا للوجوب
بالأخبار كصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنة فإن خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل
وإن لم تر شيئاً من الدم فلتغتسل فإن رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل ومرسلة يونس عمن حدثه عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئل
عن امرأة انقطع عنها الدم فلا تدري أطهرت أم لا قال تقوم قائماً وتلزق بطنها بحائط وتستدخل قطنة بيضاء وترفع رجلها اليمنى
فإن خرج على رأس القطنة مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر وإن لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلي ورواية شرحبيل الكندي عن أبي
عبد الله عليه السلام قلت كيف تعرف الطامث طهرها قال تعمد برجلها اليسرى على الحائط وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى فإن كان
ثم مثل رأس الذباب خرج على الكرسف وموثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له المرأة ترى الطهر وترى الصفرة أو الشيء فلا تدري
أطهرت أم لا قال فإذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها إلى حائط وترفع رجلها على حائط كما رأيت الكلب يصنع إذا أراد أن يبول ثم
تستدخل الكرسف فإذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج فإن خرج دم فلم تطهر وإن لم يخرج فقد طهرت وفي الفقه الرضوي
وإذا رأت الصفرة أو شيئاً من الدم فعليها أن تلصق بطنها بالحائط وترفع رجلها اليسرى كما ترى الكلب إذا بال وتدخل قطنة فإن
خرج فيها دم فهي حائض وإن لم يخرج فليست بحائض ولكن قال بعض المحققين ره إن الإنصاف أنه لولا فتوى الأصحاب بالوجوب كان
استفادته من هذه الأخبار مشكلة لأن بعضها مسوق لبيان وجوب ذلك عند إرادة الاغتسال لئلا يظهر الدم فيلغو الاغتسال
ويحتمل الاشتراط شرعاً إما لأن الأصل بقاء الحيض وإما لتحصيل الجزم ببراءة الرحم تعبداً وإن قلنا بأصالة عدم حدوث دم في الرحم
وعدم جريان أصالة البقاء في الأمور التدريجية وبعضها مسوق لبيان كيفية استعلام براءة الرحم من غير تعرض لوجوبه والظاهر
أن موثقة سماعة أيضاً من هذا القبيل وإن كان يتراءى منها الوجوب بل وكذلك الرضوي فالعمدة فهم الأصحاب ويمكن أن تؤيد
بدعوى أن الأصل في أمثال المقام من الشبهات الموضوعية التي لا تعلم غالباً إلا بالفحص هو وجوب الفحص كما تقدم في وجوب الا
ستعلام لمن اشتبه عليها الحيض بالعذرة أو القرحة وإن قلنا بأن الأصل في الشبهة الموضوعية العمل بالأصول من دون فحص فتأمل
انتهى وأراد بوجوب الاستبراء عند إرادة الاغتسال في التعليل الذي ذكره في صدر الكلام الوجوب الإرشادي الذي مقتضاه أنه لا يرضى
المرشد بترك المرشد إليه ولم يرد الوجوب المولوي كما يدل عليه قوله في ذيل كلامه بعد ذلك نعم يحتمل كما عرفت سابقاً كون الأمر فيها للإ
رشاد لئلا يقع الغسل وما يترتب عليه لغواً انتهى ثم إنه لا بد وأن يكون المراد بالوجوب الذي نفى دلالة الأخبار عليه والتزم به بحكم
الإجماع هو ما فسره وفصله بقوله ثم وجوب الاستبراء إنما هو من باب المقدمة للعبادة المشروطة بالطهارة فلا يجب إلا بوجوبها وليس شرطاً
في صحة الغسل إلا لأجل أن الأمر بالغسل إنما يتوجه إلى الطاهر من الحيض ويتوقف معرفة كون المرأة كذلك على الاستبراء إذ الأصل بقاء
الحيض وعدم انقطاعه ولا إشكال في عدم صحة الغسل بدون الاستبراء حينئذ نعم لو نوى الاستبراء واغتسل ثم تبين طهرها في زمان الاغتسال
صح الغسل بلا إشكال أما لو قلنا بعدم جريان الأصل في الأمور التدريجية الحادثة شيئاً فشيئاً بل الأصل فيها عدم حدوث الزائد على
ما علم حدوثه كان الأصل في المقام عدم حدوث دم الحيض بعد ذلك ويكفيه ذلك في صحة الاغتسال إلا أن الأخبار المتقدمة ظاهرة في

عدم جواز الاغتسال اعتماداً على الاصل المذكور من دون استبراء نعم يحتمل كما عرفت سابقاً كون الامر فيها للارشاد لئلا يقع الغسل وما يترتب
عليه لغواً وما يترتب على ما ذكرنا من جريان اصالة بقاء الحيض واصالة عدمه انه لو تعذر الاستبراء استمرت على ترك العبادة حتى تقطع
بالطهر على الاول واغتسلت وصلت العبادة على الثاني انتهى واقول ان الوجوب في هذا المقام يحتمل وجوهاً ثلثة لانه اما ان
يكون واجباً نفسياً او يكون واجباً غيرياً وعلى الثاني اما ان يكون شرطاً في العبادة المشروطة بالغسل من دون ان يكون شرطاً له او
يكون شرطاً في الغسل وما يترتب عليه من العبادة المشروطة به واذ قد عرفت ذلك فلا بد من تحقيق امرين احدهما انه يستفاد الوجوب
من الادلة ام لا فنقول ان صحيحة محمد بن مسلم قد اشتملت على صيغة الامر ولا ريب انها حقيقة في الوجوب ظاهرة فيه ولذا لا يجوز العدول
عنها الا لقرينة واضحة فيحمل عليه ما لم يتحقق القرينة وغاية ما هناك ان وجوب الغسل وما يترتب عليه من العبادة المشروطة مشروط
بالنسبة الى النقاء من الحيض فلا يتوجه الامر بشيء منهما قبله وان المقدمة التي يكون الواجب مشروطاً بالنسبة اليه لا يصير واجباً بتعلق الامر
بذلك الواجب لكن الاستبراء كاشف عن النقاء الذي هو شرط الوجوب وليس من قبيله فلا يمتنع ايجابه بامر مستقل وان لم يثبت من الامر
الدال على ايجاب ذي المقدمة ايجابه كما انه لا يمتنع ايجاب شرط الوجوب بامر مستقل اذا كان مقدوراً للمكلف مع عدم ايجاب ذي المقدمة
ايجابه واحتمال الارشاد وان كان قائماً فيهما باعتبار كون استدخال القطنة كاشفاً عن انقطاع الدم من الباطن الموجب لتوجه الامر بالغسل
وما يترتب عليه اليها فيكون الامر به للارشاد الى طريق علمها بتوجه الامر اليها وعدم توجهه لكن قد تقرر ان الارشاد خلاف ظاهر صيغة
الامر فلا يحمل عليه بمجرد الاحتمال بل لا بد هناك من قرينة اما على القول بكونها مجازاً فيه كما هو المعروف بين الاصوليين فظاهر واما على
القول بعدم كونها مجازاً كما هو مذهب المحقق المذكور ره واتباعه فلاعترافهم بانه مع كونه من افراد المعنى الحقيقي خلاف ظاهر اللفظ حتى
انهم مع اعترافهم بكونها مجازاً في الندب يقولون بانه اذا دار الامر بين الارشاد وبينه حمل عليه دون الارشاد فقد تحصل من ذلك
ان الصحيحة المذكورة ظاهرة في الوجوب فالفقهاء قد استفادوا الوجوب منها فهي الدليل دون مجرد الاجماع الغير المعلوم مدركه
ثانيهما انه من اي قسم من الاقسام المذكورة فنقول لا ريب في انه ليس واجباً نفسياً اذ لا مصلحة فيه في حد ذاته وليس مصلحته سوى الوصول
الى ما هو النقاء من الحيض فيكون واجباً غيرياً وهل الواجب الذي وجب لاجله الاستبراء هو العبادات المشروطة بالغسل دونه او هما معاً الوجه
هو الثاني ضرورة انه كما ان الامر بالعبادة كالصلوة ونحوها لا يتوجه الى الحائض وانه لا بد في توجههما اليها من نقائها من الحيض كذلك
الغسل وكما ان شرطية الاستبراء لصحة الغسل ليست الا من جهة ان الامر بالغسل انما يتوجه الى الطاهر دون الحائض وان معرفة طهرها
من الحيض موقوفة عليه فهو كاشف عن تحقق شرط وجوب الغسل وارتكابه فحص عن الشبهة الموضوعية وباعتبار كونه كاشفاً عن شرط الوجوب
يصح ان يقال انه شرط الوجوب لتوقف الوجوب عليه بالواسطة كذلك شرطيته في صحة الصلوة ونحوها ليست الا من جهة ان الامر بها
انما يتوجه الى الطاهر دون الحائض فيكون بالنسبة اليها ايضاً كاشفاً عن شرط الوجوب وفحصاً عن الشبهة الموضوعية وشرط الوجوب
بالواسطة فلا فرق بينهما فدعوى كون وجوبه من باب المقدمة للعبادات المشروطة بالغسل لا من باب المقدمة له كما افاده كلام المحقق
المذكور مما لا نفهم له وجهاً فان كان الوجه هو كونه بالنسبة الى الغسل من شرائط الوجوب فانها لا تجب بوجوب ذيها فقد بينا ان الحال
في الصلوة ونحوها على هذا المنوال فالفرق بينهما تحكم مضافاً الى ما اشرنا اليه من ان شرائط الوجوب وان كانت لا تجب بنفس ذلك
الامر الا انه لا يلزم من ذلك عدم جواز ايجابها بامر مستقل اذا كانت مقدورة الا ترى ان ايجاب الزكوة على تقدير تملك النصاب لا يشمل
ايجاب تملك النصاب وان ذلك لا يستلزم عدم جواز ايجاب الشارع تحصيل النصاب بامر مستقل فيجوز ان يوجب الشارع الاستبراء بامر مستقل
لاجل الغسل ايضاً هذا في نفس شرط الوجوب اما ما كان كاشفاً عنه كالاستبراء بالنسبة الى النقاء فهو مثله ان لم نقل بانه اولى وهو
واضح بعد التنبيه عليه ثم ان ما ذكر كله انما هو حكم كبروي واما الصغروي فبيانها ان الصحيحة المذكورة قد صرحت بالاشتراط بقوله
اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة واما اشتراط العبادات المشروطة بالغسل به فلا بد وان يستدل عليه بما دل على اشتراطها
بالغسل واشتراط الغسل بالاستبراء ايضاً بضميمة ان شرط الشرط شرط هذا وقد علم مما ذكرنا ان الشرطية التي التزمنا بها انما هي كون الاستبراء
كاشفاً عن شرط وجوب الغسل وما يترتب عليه ويتفرع على ذلك عدم صحة الغسل قبل الاستبراء وان كانت طاهرة في الواقع ولم تعلم بنقائها
لتعذر نيتها اذ لم تعلم به لم تعلم توجه الامر بالغسل اليها فلا يصح منها قصد الامتثال الموقوف صحة العبادة عليه ومثله العبادات المترتبة
على الغسل نعم لو تركت الاستبراء واغتسلت صح غسلها اذا قصدت القربة وكانت طاهرة وكذلك الحال في العبادات المترتبة على الغسل

كتاب الطهارة

فيتخرج من دون فرق بينه وبين الغسل لا يقال ان ما ذكر من عدم صحة الغسل وما يترتب عليه قبل الاستبراء مبني على جريان استصحاب
الحيض واما ان قلنا بجريان استصحاب عدم حدث ما لم يحدث بعده من الدم فلا يتم ذلك لانا نقول اولا ان الصحيح ههنا هو جريان استصحاب
بقائه لان الحيض يعد بحقيقته مما يعد شيئا واحدا بحسب العرف نظرا الى ما هو المتعارف من اقتضاء الطبيعة وثانيا نمنع ذلك في مثل ما اذا رأت المبتدئة
ما دون ثلثة ايام فان الامر هناك بالعكس من جهة عدم تحقق ما يعد امرا واحدا مستمرا عرفا وثالثا ان الدليل في اي مورد وجد كان
حاكما على الاصل موافقا كان له من حيث اثبات الحكم ونفيه ام مخالفا والدليل هنا قائم وهو الصحيحة فهي المستند دون استصحاب عدم
حدوث ما لم يحدث او استصحاب بقاء الحيض ثم انك بعد ما عرفت من كون الاستبراء للتوصل الى الشرط الواقعي الذي هو النقاء الواقعي
لا يبقى عندك اشكال في صحة غسل ما سبق الاستبراء مع حصول النقاء في الواقع لان الامر انما هو متوجه الى الملتفت فاذا ارتفع الالتفات و
قصد القربة مع حصول الشرط الواقعي للعبادة المأتي بها كان الحكم بصحتها متجها الثاني ان ذكر القطنة في النص والفتوى انما هو من باب
المثال وقد صرح به بعضهم فيجوز استدخال ما يقوم مقامها في تحصيل الغرض المقصود من خرقة بيضاء ونحوها الثالث ان مقتضى اطلاق
الصحيحة واطلاق عبارة المصنف كغيرها من عبارات الاصحاب عدم ايجاب كيفية خاصة لوضع القطنة وقد صرح بذلك نعم ما عداها
من الروايات تضمنت كيفية خاصة كما عرفت لكن عدم استجماعها الشرائط الحجية مانع من تقييد الصحيحة المذكورة بها مضافا الى انها في نفسها
مختلفة واختلافها امارة الاستحباب واطلاق كلمات الاصحاب مؤيد لذلك فالاوجه حملها على الاستحباب بمعنى حصول الوظيفة المستحبة بكل
منها الرابع ان اطلاق عبارة المصنف كغيرها من العبارات يشمل ما لو كانت المرأة مبتدأة او مضطربة او معتادة عددا او وقتا وقد تقدم الاشارة
اليه كما انها تشمل ما لو انقطع عن المعتادة في اثناء عادتها وما لو انقطع بعد ايام عادتها ثم عاد وانقطع ظاهرا مع احتمال وجوده في الباطن
ولو كان مسبوقا باستبراء آخر وقد اجاد بعض المحققين حيث قال ان مقتضى ما تقدم من الاخبار وقاعدة وجوب الفحص في المقام وان
كانت الشبهة في الموضوع هو وجوب تجديد الاستبراء وتكريره في كل وقت انقطع الدم ظاهرا واحتمل انقطاعه في الباطن انتهى بل
قد حكي عن صريح جملة من اصحابنا ثبوت الاستبراء اذا انقطع الدم قبل استكمال اقل الحيض واستدل عليه بعموم المقتضي وبعض الاخبار
كموثقة سماعة والرضوي وفي تكرر دلالة الاخبار عليه نظر اما موثقة سماعة فلانه قد سئل فيها عن امرأة انقطع عنها الدم فلا تدري
اطهرت ام لا فاجاب بانه ان خرج على القطنة دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلي ومن البين ان مثل هذا السؤال
والجواب لا يفيد الا حكم من كانت حائضا وقد انقطع عنها الدم فاعتبر بها الطهارة وتعلق الحكم في الجواب بالاغتسال واين هذا
من حكم من ينقطع عنها الدم قبل انقضاء ثلثة ايام فانكشف انها لم تكن حائضا راسا واما الرضوي فلان الضمير في قوله واذا رأت
الصفرة او شيئا من الدم يعود الى الحائض لا الى مطلق المرأة فهو بيان لحال من ينقطع حيضها لا لحال من انكشف ان الدم الذي رأته
ليس بحيض ولا اقل من الاحتمال الموجب للاجمال المقتضي لسقوط الاستدلال الخامس انه على تقدير توقف صحة الغسل على الاستبراء هل
يسقط مع التعذر كما اذا كانت عمياء وفقد المرشد مثلا ذكر في الجواهر فيه وجهين ثم قال ويحتمل ايجاب الغسل عليها ثم العبادة مرتبا
ثم تقطع بحصول النقاء فتعيد الغسل انتهى والظاهر انه اراد بالوجه الاول الذي اشار اليه سقوط الاستبراء وبالثاني عدم سقوطه
فتصبر الى ان تعلم بانقطاع الحيض او تتمكن من المرشد او تمضي لها عشرة ايام تامات من مبدأ حيضها فيكون ما ذكره بقوله ويحتمل ايجاب
الغسل عليها آه وجها ثالثا وعندي ان الاقوى هو الوجه الثاني لاستصحاب بقاء الحيض بناء على ما هو الصحيح من جريان استصحاب البقاء
في الامور التدريجية التي بينها رابط بحيث تعد شيئا واحدا عرفا دون استصحاب عدم حدوث ما لم يحدث وذلك لانها كانت حائضا قطعا ومأمورة
بالغسل انما يتوجه الى من حصل لها النقاء ولم يعلم اتصافها بالعنوان الذي هو متعلق الامر ولا دليل على وجوب الاحتياط عليها بما ذكره اخيرا
فبقي العمل بالاستصحاب على حاله غاية ما هناك انها كانت مأمورة بالفحص وقد تعذر فيسقط الفحص من جهة عدم القدرة عليه ويبقى الاصل
على حاله مع ان مقتضى القواعد الشرعية ان لزوجها ان يأمرها بالاستبراء اذا اراد ان يغشاها ويحرم عليه وطؤها قبل الاستبراء فان وطأ وعصى
فهو والا حكم عليها بالنشوز بخروجها عن طاعته وعدم ائتمارها بالاستبراء السادس ان مقتضى الجمود على ما تضمنته عبارة المصنف من انقطاع الدم
هو ثبوت الاستبراء فيما لو رأت مع انقطاعه صفرة ونحوها وقد وقع التصريح به من جماعة ويعنون برؤيتها خروجها الى ظاهر الفرج
وحكي عن المقنع تخصيص الاستبراء بما اذا رأت الصفرة ونحوها قال في كشف اللثام وقصر الصدوق في المقنع الاستبراء على ما اذا
كانت ترى الصفرة ونحوها فقال واذا رأت الصفرة والشيء فلا تدري اطهرت ام لا فلتلصق بطنها بالحائط ولترفع رجلها اليسرى كما

ترى الكلب يعمل اذا بال وتدخل الكرسف ومر موافق لخبر سماعة بيان الصادق ع المراة ترى الطهر وترى الصفرة او الشئ فلا تدري اطهرت ام لا فاذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى حائط الحجر وفي الفقيه واذا ارادت المراة الغسل من الحيض فعليها ان تستبرئ والاستبراء ان تدخل قطنة فان كان هناك دم خرج ولو مثل راس الذباب لم تغتسل وان لم يخرج اغتسلت واذا رات الصفرة والنتن فعليها ان تلصق بطنها بالحائط الى اخر ما في المقنع وكانه نزل اخبار الاستبراء على الوجوب لا بلغ على ما اذا كانت ترى الشئ كما في خبر سماعة وخبر ابن مسلم المطلق على غيره انتهى ما في كشف اللثام وفي تعبيره في حكاية قول الصدوق بالقصر دلالة على ان من عداه يعممون الحكم بالنسبة الى من رات الصفرة ونحوها ومن ترها وقد فهم من لفظة الشئ في عبارة الصدوق ره وفي الحديث ما يشبه الصفرة مما ليس بدم وهو المناسب لتعليق لفظ الرؤية اذ لو اريد الدم لم يستقم الفرض مع انقطاع الدم ثم انه ينبغي في المقام شئ وهو انهم ذكروا سابقا النصوص ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض فكيف لم يحكموا ههنا بالحيض بمجرد وجود الصفرة والكدرة واوجبوا الاستبراء ومورده هو صورة الاشتباه وانتفاء القطع بالحيض والامارة عليه والذي يظهر لي هو اختصاص الحكم بالاستبراء مع وجود الصفرة بما بعد انقضاء ايام العادة او بما اذا لم تكن المراة معتادة حتى يرتفع التنافي ويعمل بكل قاعدة فيما يليق بها من المحل وقد وقع التصريح بالاول فيما سيجيئ من كلام ابن ادريس ره الشائع انه اذا لحصل النقاء بخروج القطنة نقية وجب عليها الغسل والمراد بنقاء القطنة خلوها من الدم و كذا من الصفرة كما صرح به جماعة من المتاخرين وعلله بعض المحققين ره بالبناء على عدم الفرق فيما يجده في العشرة وكانه اشار بذلك الى منع من فسر قولهم ع الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض والا فهو ره يرى ان معنى ذلك الحديث هو حكم الصفرة والكدرة في ايام العادة وح فيصير الدليل اخص من المدعى لعدم جريانه فيما اذا كان رؤية الصفرة بعد ايام العادة وقبل انقضاء العشرة وكيف كان فوجوب الغسل ح في الجملة مما قام عليه الاجماع واليه ينظر ما ذكره صاحب ك ره بقوله وهو اجماعي منصوص وقد عرفت دلالة الاخبار عن صحيحي محمد بن مسلم وغيرها عليه مضافا الى ما دل على وجوب ما هو مشروط بالغسل من الحيض ما دل على اشتراطه به والمعروف فيما بينهم انه لا استظهار مع خروج القطنة نقية وهناك اقوال اخر احدها ما يظهر من كلام ابن ادريس ره من وجود قول بالاستظهار ولكنه لم يعين هو ره وهذا القول قد نسبه الشهيد ره في الذكرى الى ظاهر المختلف حيث قال هذا الاستظهار انما هو مع بقاء الدم باي لون اتفق لمنطوق الاخبار واحتمال الحيض اما مع النقاء فلا ونظهر من المختلف عمومه وحجته غير ظاهرة الدلالة انتهى وتبعه في النسبة في جامع المقاصد فقال وهذا الاستظهار انما يكون مع وجود الدم باي لون اتفق لا مع انقطاعه ويظهر من عبارة المختلف ثبوته مطلقا ولا وجه له انتهى وحكي عن الشهيد في روض الجنان انه تبعهما في النسبة المذكورة ولكن في كشف اللثام نسب الى الشهيد ره الوهم في حكاية هذا القول عن المختلف وينبغي ذكر عبارة المختلف حتى يستفيد منها الناظر فيها ما هو مقتضى فهمه قال اذا انقطع الدم عن ايام العادة وكانت عادتها دون عشرة ايام ادخلت قطنة فان خرجت نقية فقد طهرت ووجب عليها الغسل وان خرجت ملوثة بالدم استظهرت بيوم او يومين في ترك العبادة ثم تصلي وتصوم بعد الغسل قاله الشيخ ره وقال ابن ادريس لا استظهار مع الانقطاع بل انما يكون مع وجود الصفرة او الكدرة لنا ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم وساق متنها على الوجه الذي قدمناه ثم قال وفي الصحيح عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع قال سئلته عن الحائض كم تستظهر فقال تستظهر بيوم او يومين او ثلثة احتج ابن ادريس ره بان الاصل وجوب العبادة والجواب بل الاصل براءة الذمة انتهى وكان منشا توهم الشهيدين والمحقق الثاني ره هو انهم راوا ان العلامة ره حكى عن ابن ادريس ره نفي الاستظهار وجعل حجته هو اصل الاشتغال فلما رده بان الاصل هو البراءة منها من اللازم له هو ثبوت الاستظهار ولكن الذي يظهر لي من هذه العبارة هو انه لا دلالة فيها على اثبات الاستظهار في مفروضنا الذي هو خروج القطنة نقية لان مقتضى سبك العبارات هو ان يكون نقل قول المخالف ناظرا الى مورد كلام المتكلم ولم يذكر العلامة ره حديث الاستظهار في عنوان المسئلة على مقتضى مذهبه في صورة خروج القطنة نقية وانما ذكره في صورة خروجها ملوثة فيكون المقصود بذكر الخلاف المنقول في كلامه عن ابن ادريس ره هو كونه نافيا له في الصورة التي اثبته هو فيها فلا يلزم من نسبة مقالة ابن ادريس ره الا ثبوت الاستظهار في صورة خروج القطنة ملوثة وثبوته هناك لا يستلزم ثبوته في صورة خروجها نقية لان المعروف بين اصحابنا هو التفصيل بين الصورتين بالاثبات في صورة خروجها نقية ولا يتوهم ان هذا الذي ذكرناه مناف لما ذكرنا اولا من انه يظهر من كلام ابن ادريس ره وجود قول بالاستظهار في مفروضنا وانه لم يعينه هو ره وذلك لانه حكى القول باثبات الاستظهار مطلقا فيشمل الصورتين وظاهر اطلاق الكلام هو وجود القول به في الصورتين فيتم لنا استظهار وجود القول به من كلامه ولما نفاه مطلقا

كان تعيّنه في صورة خروج القطنة نقيّة موافقاً لما هو المعروف الذي يقول به العلامة ره وفي صورة خروجها ملوثة مخالفاً له صحّ له عدّه مخالفاً
ولكن مع ذلك كله يمكن ان يكون حكاية الاثبات في كلام ابن ادريس ره ناظراً الى القول بالتفصيل المعروف الذي اختاره العلامة ره وح
فيبطل ما استظهرناه من وجود القول بالاستظهار في مفروضنا ولكن لا يبطل عدّ العلامة ره اياه مخالفاً الا ان هذا الاحتمال مخالف لظاهر
الاطلاق في كلامه ولا باس بان نأتي بكلامه بعينه حتى يكفي مريد التحقيق مؤنة الرجوع الى الكتاب قال ره في السرائر وما يوجد في بعض الكتب من ان
المرأة اذا رأت الدم اليوم واليومين تركت الصلوة والصيام فان استمر بها الدم اليوم الثالث فذلك دم حيض وان لم يستمر بها الدم قضت
الصلوة والصيام وكذلك اذا انقطع الدم عنها بعد تمام عادتها وقبل تجاوز العشرة يوجد في بعض الكتب انها تستظهر بيوم او يومين
في ترك الصلوة والصيام فاخبار آحاد لا يعرج عليها ولا يلتفت اليها بل الاستظهار لما في ذمتها وتكليفها وبراءة ذمتها فعل الصلوة و
ديانتها والصيام الى ان تتيقن انها غير مكلفة بهما حتى يجب عليها تركهما لما اصلناه من انها لا تترك اليقين بالشك فليلحظ ذلك ويحقق الا
ان يكون لها عادة مستقيمة مستمرة فترى الدم في اولها يوما او يومين فالواجب عليها عند رؤية الدم ترك الصلوة والصيام لان العادة تجري
مجرى اليقين وكذلك الاغلب يجري مجرى المعلوم فهذه بخلاف تلك في الحكم لما بيناه ونبهنا على دليله ومفارقته لحكم غيره او ترى بعد
العادة المستقيمة الصفرة والكدرة بعد خروج العشرة الايام وبعد عادتها اذا كانت عادتها اقل من عشرة ايام فلا يجب عليها ترك الصلوة
والصيام والاستظهار بيوم او يومين او ثلثة لانها بحكم الحائض لانها ترى النقاء وتترك الصلوة على ما يظنه من لا بصيرة له وقد حقق ذلك
شيخنا في الاستبصار انتهى ولا يخفى ان ما له مدخل بما نحن فيه انما هو قوله وكذلك اذا انقطع الدم عنها الى قوله فاخبار آحاد وقوله او ترى
بعد العادة المستقيمة الصفرة او الكدرة بعد خروج العشرة آه وليس فيهما التمسك بما ذكره العلامة ره حجة له والظاهر انه اخذه مما ذكره في
المسئلة الاخرى التي جمع بينها وبين هذه المسئلة في كلام واحد ثانيها ما ذهب اليه الشهيد الثاني في الروض حيث قال ولا استظهار بعد النقاء
الا ان تظن المعاودة انتهى ثالثها ما استظهره صاحب ك حيث قال ولو اعتادت النقاء في اثناء العادة ثم رؤية الدم بعده فالظاهر عدم وجوب
الغسل معه لاطراد العادة واستلزام وجوبه الحرج والضرر بتكرر الغسل مع تكرر النقاء ويحتمل الوجوب للعموم واحتمال عدم العود انتهى واستشكل
في الجواهر من نفي الاستظهار هنا ما لو كان لها اعتياد في هذا النقاء المتخلل بحيث تطمئن نفسها بعود الحيض فان تكليفها بالغسل ح مع
ذلك لا يخلو من تامل بل منع للشك في شمول الادلة لمثلها انتهى وحكى عن الذخيرة مثل ما حكيناه عن ك وعن شرح المفاتيح الجزم ولكن لا
يخفى عليك ما في التمسك في الحرج وقد يستدل لهذا القول بالاصل وعموم ما دل على ترك الصلوة في ايام العادة اما الاصل فقد يورد عليه
بانه ان اريد به استصحاب بقاء الحيض فقد انقلب الموضوع بحصول النقاء فلا يبقى له مجرى وان اريد به اصالة البراءة من العبادة ومن الغسل
فهو وجيه واليه اشار صاحب الجواهر ره بما ذكره من الشك في شمول الادلة لمثلها فانه اذا شك في ذلك لزم الرجوع الى الاصل وقد عرفت
سقوط الاستصحاب فيرجع الى البراءة لمكان الشك في التكليف الا انه يشكل الامر من جهة ان الاستصحاب الذي قد سقط انما هو استصحاب
بقاء الحيض فيبقى استصحاب عدم حدوث ما لم يوجد من الدم حاكما على اصل البراءة واما عموم ما دل على ترك الصلوة في ايام العادة فقد
يقال في دفعه ان هناك صورتين احديهما ان يتفق الانقطاع بعد انقضاء عدد العادة والاخرى ان يتفق قبل انقضائها اما
على الاولى فلا يشملها العموم لخروجها عن موضوعه الذي هو من كانت في ايام العادة بل لقائل ان يقول ان فرض اعتياد عود الدم
ح مناف لتحقق الاعتياد بالعدد الذي قد انقضى واما على الثانية فانه وان كان شمول العموم منها في بادي الرأي ولازم ذلك هو
الاعتبار بالعدد المعتاد ولا يتم الا بالحاق بقية العدد المعتاد فيعود الامر الى صيرورة النقاء المفروض من قبيل النقاء المتخلل بين الدمين
وعلى هذا يرجع مقالة المتمسكين بالعموم المذكور على حسب اقتضاء دليلهم الى التفصيل بين النقاء الحاصل في اثناء العادة وبين النقاء
الحاصل بعدها الا انه بعد التامل يظهر امكان منعه نظرا الى ان العادة انما تعتبر في الحكم بحيضية الدم الموجود لا في الحكم بانه سيوجد
الدم وعلى هذا فلا يبقى دليل على كونه من النقاء المتخلل بل اصالة عدم وجود ما لم يوجد قاضية باجراء احكام النقاء الواقعي
عليه في الظاهر فان اتفق بعد ذلك حدوثه انكشف كونه من النقاء المتخلل فيقضي الصوم الواقع فيه والا فلا ولكن التحقيق انه لا معنى
لتخصيص اعتبار العادة بالحكم بحيضية الدم الموجود ونفي اعتبارها في الحكم بانه سيوجد الدم الا ترى ان الشارع حكم بان اقل الحيض
ثلثة ايام ومع ذلك حكم على ذات العادة بانها تتحيض بمجرد رؤية الدم وذلك يكشف عن انه جعل العادة امارة على ما هو المعتبر
عنده من الحيض او انه اعتبر استصحاب بقاء الدم واياً ما كان يلزم الحكم بوجود ما لم يوجد في مقام الظاهر والا لزم ان يحكم بحيضية ما

وديننا في ما ذكره من كون دليل الاستظهار من قبيل اخبار الآحاد ما ذكرنا سابقا من كون ظاهر كلامه هو نفي الاستظهار مع وجود الخبر الدال على الاستظهار مطلقا كصحيحة ابن ابي نصر المذكورة في غنية المحقق المعاصر زيد عزه

دون الثلثة من الدم وهو مناقض لما حكم به من ان اقل الحيض ثلثة ايام بل نقول في خصوص ما نحن فيه ان الدمين المتوسط بينهما النقا في الواقع يحكم عليهما مع ما توسطهما بالحيضية وانه اذا اخبر المخبر الصادق بانها بان النقاء الحاصل لها يعقبه رؤية الدم كان الجميع حيضا قطعا فاذا قام هناك امارة على ذلك وهي الاعتياد على ذلك الوجه اوجرى هناك استصحاب بقاء الحيض كان النقاء من قبيل ما تخلل بين الدمين فيحكم عليه بالحيضية وتوهم انه بانقطاع الدم قد تغير الموضوع مندفع بان المستصحب ليس هو بقاء نفس الدم حتى يكون انقطاعه مغيرا للموضوع وانما هي الحالة الحاصلة من رؤية الدم ثلثة ايام مع استمراره الى العشرة او ما دونها او انقطاعه مع عوده قبل العشرة والمفروض انها معتادة بالثاني فاذا شك في تغير العادة واقتضاء الطبيعة جرى استصحاب البقاء وهو حاكم على استصحاب عدم وجود ما لم يوجد بعد مما من شانه الاستمرار او ما هو من قبيل التدريجيات التي تعد امرا واحدا مستمرا عرفا وقد عرفت اعتبار هذا النوع من الاستصحاب فالوجه هو الاعتبار بالعادة قوله وان كانت مبتدأة صبرت المبتدأة حتى تنقي او تمضي عشرة

وذات العادة تغتسل بعد يوم او يومين من عادتها فان استمر الى العاشر وانقطع قضت ما فعلته من صوم وان تجاوز كان ما اتت به مجزيا هذه العبارة تضمنت بيان امور الاول ان من انقطع عنها الدم ان كانت مبتداة فخرجت القطنة المستعملة في الاستبراء ملطخة وجب عليها الصبر الى ان تنقي او تمضي من مبدء رؤيتها الدم عشرة ايام فان انقطع عليها او لما دونها اغتسلت وان استمر بعدها رجعت الى التميز كما سيجيء تفصيله انشاء الله تعالى وقد صرح بعض المحققين بنفي الخلاف والاشكال في الحكمين ويدل على عدم تجاوز العشرة الى قاعدة الامكان والاجماع المحكي عن المعتبر والمنتهى على حيضية ما تراه من الثلثة الى العشرة وما دل على كون ما تراه قبل العشرة من الحيضة الاولى ولخبار الاستبراء الدالة على اعتبارها مع رؤية الدم على القطنة حائض وخصوص رواية خلف بن حماد الواردة فيمن زفت فرأت دما من عشرة وما الامر دم الحيض او العذرة حيث قال ان كان من الطمث فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وموثقة ابن بكير اذا رأت المرأة الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وموثقة الاخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلط عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سوا قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة ثم انه ينبغي الكلام في جهات الاولى ان المراد بالتلطخ ما هو اعم من التلوث بالدم ومن التلوث بالصفرة ونحوها قليلا كان او كثيرا وقد صرح بالتعميم بالنسبة الى الصفرة الاولين في المراسم حيث قال فان انقضت ايام اقل حيضها فلتستبر بقطنة وكذا في وسط الايام فان خرجت غير نقية فهي بعد حائض لان الكدرة والصفرة في ايام الحيض حيض وان خرجت نقية بالاستبراء بدأت بغسل الفرج ثم وضوء الصلوة ثم تغتسل كاغتسال الجنب انتهى واطلاق قوله فان انقضت ايام اقل حيضها يشمل ما لو وقع الانقطاع قبل العشرة وبعد ايام العادة على خاصا لان ذلك اقل الحيض المنسوب اليها لكن انطباق التعليل على هذه الصورة موقوف على ان يكون مراده بايام الحيض الواقع فيه عبارة عن ايام امكان الحيض فلو كان المراد به خصوص الايام المعتادة لها لم يكن فيه دلالة على كونها حائضا فيما اذا خرجت القطنة متلطخة بالصفرة بعد انقضاء ايام عادتها فيكون التعليل اخص من المدعى الا ان يكون مخصصا بما اذا كان الانقطاع في وسط الايام وكيف كان فقد حكي التصريح بهذا التعميم عن روض الجنان وغيره ويدل عليه قاعدة الامكان الجارية في العشرة لما عرفته من عدم اشتراطها بوجود الصفات في مجريها وخصوص قول الصادق ع في صحيحة سعيد بن يسار قال سألت ابا عبد الله ع عن المرأة تحيض ثم تطهر وربما رأت بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيوم او يومين او ثلثة ثم تصلي لكنها معارضة بما في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة لقوله ع فيها وان رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل وحمل صاحب الجواهر ره قوله في هذه الصحيحة وان لم تر شيئا فلتغتسل بدلا على كون التلطخ بالصفرة موجبا للحكم بالحيضية لتعليق الاغتسال فيه على عدم رؤية شيء ثم قال ولا ينافيه قوله فيه بعده وان رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل لامكان تنزيله على معلومية عدم الحيض وغير ذلك كما انه لا ينافيه ايضا في مرسل يونس المتقدم سابقا من تعليق وجوب الغسل على خروج شيء من الدم العبيط على القطنة اذ قد تدخل الصفرة فيه ولو مجازا او ينزل على الغالب او غير ذلك مع كونه غير جامع لشرائط الحجية انتهى و اقول اما ما ذكره من كون المرسل غير جامع لشرائط الحجية فلا يصلح لمعارضة ما تقدم فهو في محله واما ما ذكره من التمسك باطلاق

في بيان استظهار الحائض

لفظة شيء في قوله وان لم تر شيئا فلتغتسل في صحيحة محمد بن مسلم وتنزيل الصفرة في ذيلها على الصفرة المعلومة فلا وجه له لان
الصفرة ان بقيت على ظاهرها ولم تقيد بالعلم بكونها ليست حيضا صارت مقيدة لاطلاق الشيء واوجبت كون المراد به خصوص
الدم فاذا شك في تقييدها جرى هناك اصالة الاطلاق ولا يعارض باصالة بقاء الاطلاق في الشيء لانه قد تقرر في محله ان اصالة الاطلاق
المقيد حاكم على اصالة الاطلاق في المطلق وح فتقيد كلا الصحيحتين فلا يبقى معول الا قاعدة الامكان وكذا ما ذكره في دلالة مرسل يونس
مع الاغماض عن عدم صلاحيته لان دخول الدم في الصفرة مبني على التجوز كما اعترف به وارتكابه مع انتفاء القرينة الصارفة عن
المعنى الحقيقي المعينة للمعنى المجازي مما لا مساغ له هذا مضافا الى قيام القرينة على كون اطلاق لفظة شيئا في صحيحة محمد بن مسلم مهملا
مقيدة في الواقع لان قوله وان لم تر شيئا فلتغتسل انما هو مفهوم قوله فان خرج فيها شيء من الدم وقد وقع التصريح به في
الكلام والشيء في المنطوق مقيد بقوله من الدم فيكون ما في المفهوم ايضا مقيدا بذلك وقد يتمسك ايضا لايجاب التلطخ بالصفرة
للحكم بالحيضية باطلاق الادلة الشامل للدم وللصفرة والكدرة وانت خبير بما فيه اذ ليس في الادلة مطلق يعم دعوى شموله
للصفرة الا قوله في رواية شرحبيل الكندي المتقدمة فان كان مثل راس الذباب يخرج على الكرسف وهي مع كونها غير جامعة لشرائط
الحجية يمكن دعوى انصراف اطلاقها الى الغالب المتعارف اعني الدم لكن الانصاف ان التمسك بالاطلاق حيث شك في تحقق
الانصراف متجه على ما قررناه في الاصول فالمانع هو فقدها لشرائط الحجية الثانية ان المراد بالنقاء المجعول غاية في العبارة
ما هو اعم من النقاء المتيقن ومن النقاء بحكم استبراء جديد لا ترى معه الدم على القطنة فان مقتضى ما تقدم من الاخبار ومن قاعدة
وجوب الفحص في مثل المقام مما لا يعلم حقيقة الحال الا به وان كانت الشبهة في الموضوع هو وجوب تجديد الاستبراء وتكريره في كل
وقت انقطع الدم ظاهرا او احتمل انقطاعه في الباطن انه يلحق بالمبتداة هنا من لم يستقر لها عادة عددية كما صرح به جماعة بل ربما
فسر لفظ المبتداة بما يعم من تكرر حيضها من عدم استقرار العدد ومن لم يتكرر لها الحيض وانه كان اول ما رأته ويدل على عموم الحكم
موثقة سماعة المسئول فيها عن الجارية اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة الرابعة ان الحكم المذكور يختص بالدور
الاول ام يجري في الثاني وما بعده ايضا فيجب عليها الصبر حتى تنقى او يمضي عشرة قال في الجواهر فيه وجهان يؤيد الاول ما سمعته من
الدروس من ان ظاهر الاصحاب الدور الاول مضافا الى ما عساه يظهر من اخبار المستحاضة اي المستمر بها الدم كما يؤيد الثاني
قاعدة الامكان انتهى قال في الدروس اما المبتداة فظاهر الاصحاب انها تمكث في الدور الاول الى العشرة فاذا تجاوز رجعت
التميز فيما مضى ثم ذكر شروط التميز وحكم فاقدة التميز من الرجوع الى الاقران ثم الى الروايات ثم قال فاذا جاء الدور الثاني اعتبرت
التميز وعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعبدت في الزائد على ذلك لانها المضطربة فانها تعتبر التميز والروايات في جميع
ادوارها انتهى وقال بعض المحققين ان صريح الروض والموجز وشرحه تبعا للدروس اختصاص ذلك بالدورة الاولى فاذا استمر
بها الدم الى الدورة الثانية تحيضت بمقتضى التميز او الروايات من غير انتظار للعشرة وقد تقدم في الاستظهار اختصاصه بالدورة
الاولى ووجوب الاخذ في الدورة الثانية اذا استمر الدم من الدورة الاولى اليها بمقتضى العادة من دون استظهار ثم حكى عن روض
الجنان ما نصه هذا في الشهر الاول وفي الثاني ان وجدت تميزا عملت به وان كان في الاول قد اخذت بما تعبدت به فلو رأت في الاول
احمر وعبر العشرة ورجعت الى نسائها واخذت السبعة وفي الشهر الثاني رأت خمسة اسود ثم احمر وعبر العشرة اخذت الخمسة عملا بالتميز
ان فقدته اغتسلت وتعبدت بعد تمام العدد المأخوذ من عادة نسائها والروايات ثم ان عبر العشرة ظهر صحة عملها وان انقطع عليها
تبين ان الجميع حيض فتقضي ما صامته كالمعتادة وظهر بطلان الغسل ولا اثم في الصلوة والصوم والوقاع بعد الغسل كما مر وكذا
القول فيما بعده من الادوار واما المضطربة فتغتسل بعد ما تأخذه من الروايات مع عدم التميز ويجيء عند انقطاعه على العشرة ما ذكر
انتهى والذي في هذه العبارة كعبارة الدروس تصريح باستمرار الدم الى الدورة الثانية ولكن قال المحقق المذكور ان الظاهر ان المراد
انه مع استمرار الدم من الدور الاول الى الدور الثاني ترجع الى التميز او ما بعده من غير انتظار للعشرة ثم قال وهو حسن لظاهر اخبار
التميز الواردة فيمن استمر بها الدم الدالة على وجوب ترك العبادة برؤية الدم المتصف ووجوب الاغتسال برؤية الغير المتصف مثل
قوله اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي وقوله اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة لان
مع انقطاع الدم في الدورة الاولى وتجدده في الدور الثاني ترجع الى التميز او ما بعده من غير انتظار للعشرة لما عرفت من اختصاص

ادلة التحيض برؤية الدم للنصف مضبوا استمرار الدم وهذا المعنى مفقود مع انقطاع دم الدور الاول انتهى ولا يخفى ان هذا التقييد
مبنى على مذهبه من اختصاص اخبار الصفات بصورة استمرار الدم كما صرح به واما على ما اخترناه من كونها ناظرة الى صورة دوران
الامر بين الحيض والاستحاضة فلا يجرى التقييد المذكور وانما يتبع مدلول الاخبار على هذا الوجه بل على مذهب صاحب المدارك
ره من كون مدلولها كون الصفات من اللوازم الذاتية لدم الحيض وكون مؤداها اعم مما اخترناه ايضا لا وجه للتقييد اصلا و
بالجملة لا وجه لتقييد مقالة العلامة الا بما هو مقتضى مذهب ذلك العالم فلا يصح تقييده بما يقتضيه مذهب غيره الخامسة ان
حكم المبتدأة منحصر فيما عرفت ولا استظهار بالنسبة اليها ولكن قال الشهيد ره في الذكرى في ذيل المسئلة التاسعة من
الحيض ما لفظه وكذا تستظهر المبتدأة اذا رجعت الى عادة نسائها بيوم رواه محمد بن مسلم عن الباقر [illegible]
ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم [illegible] على ذلك
بيوم ورده في ك بضعف السند الثاني ان المعتادة عددا سواء كانت وقتية ام لا تستظهر بيوم او يومين ان تجاوز عادتها
فتغتسل بعد ذلك وان لم يحصل النقاء وقد صرح بذلك المحقق الشيخ على ره فقال في ذيل قول المصنف ره وذات العادة تغتسل
بعد يوم او يومين المراد ان ذات العادة مع وجود الدم تغتسل بعد يوم او يومين من مضى عادتها انتهى ويعلم اولا انه ينبغي تقييد
هذا الحكم بما اذا لم يحصل لها النقاء قبل مضى مدة يوم والا كان اللازم عليها الاغتسال لحصوله وبما اذا لم يكن عادتها عشرة
والا فلا استظهار بلا خلاف بل عليه الاجماع كما قيل ويدل عليه مرسلة عبد الله بن المغيرة عن ابي عبد الله ع اذا كانت ايام
المرأة عشرة لم تستظهر فاذا كانت اقل استظهرت ومثلها غيرها ولا يقدح الارسال مع الانجبار بنفي الخلاف واذ قد عرفت
ذلك فاعلم انه قام الاجماع محصلا ومنقولا على ثبوت الاستظهار لذات العادة بترك العبادة وتأخير الغسل ان كانت ايامها
اقل من عشرة وقد دلت عليه المرسلة المذكورة الا انهم اختلفوا فيما يتحقق به الاستظهار على اقوال احدها انه عبارة عن يوم او يومين
قال بعض المحققين ره في شرح الارشاد ولم نعثر له على قائل عدا المصنف ره هنا انتهى ولكن نسخ الارشاد مختلفة ففي بعضها
يومين وفي بعضها يوما او يومين وكيف كان فيدل على الحكم صحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها
وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء وقد يذكر في عداد ما يدل
عليه موثقة زرارة تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين ولكن لا دلالة فيها الا على استظهار النفساء
الا ان يتمم بالاجماع المركب او بالملازمة الثابتة من الصحيحة السابقة بين الحائض والنفساء ثانيها انه عبارة عن يوم او يومين وهو
مذهب جماعة منهم الشيخ ره في النهاية والعلامة ره في القواعد والتحرير والمختلف وربما وصف بالشهرة والمستند فيه صحيحة محمد بن
مسلم المحكية في المعتبر عن المشيخة لابن محبوب عن ابي جعفر ع الحائض اذا رات دما بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن
الصلوة يوما او يومين الحديث وموثقة زرارة المستحاضة تستظهر بيوم او يومين وموثقة الاخرى عن الطامث تقعد بعدد ايامها
كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين وموثقة البصري عن المستحاضة ايطاها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد ايام قرئها
التي كانت تحيض فيها وان كان قرئها مستقيما فلتأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين بناء على ان المراد بالاستقامة هو انتفاء
الزيادة والنقصان مطلقا ولو كانا يسيرين وان المراد بالخلاف هو الخلاف اليسير الذي لا يضر وجوده بالاعتياد كما فسرها بذلك
صاحب الحدائق ره معللا بان العادة التي لا يعرض لها الخلاف اليسير نادر ثالثها انه عبارة عن ثلثة ايام وحكى القول به عن الصدوق
ره ويدل عليه موثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها فقال اذا رات الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلوة فانه
ربما تعجل بها الوقت فان كانت اكثر من ايامها التي تحيض فيهن فلتتربص ثلثة ايام بعد ما يمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة ايام
ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة وموثقة الاخرى عن امرأة رات الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض
فاذا زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية محمد بن عمر بن سعيد عن ابي الحسن الرضا ع
عن الطامث وحد جلوسها قال تنتظر عدة ما كانت تحيض ثم تستظهر بثلثة ايام ثم هي مستحاضة رابعها انه عبارة عن يوم او
يومين او ثلثة وهو مذهب ابن ادريس ره في السرائر والدليل عليه صحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا ع قال سئلته عن الطامث كم
تستظهر قال تستظهر بيوم او يومين او ثلثة خامسها انه بقية العشرة فتنتظر استكمالها وحكاه في الجواهر عن ظاهر المقنعة وعن

ره ومفهوم عن الكافي وسـ
الى الباقر عن التهذيب

المرتضى وابن الجنيد لظاهر الحبل قال ورواه عبد الله بن المغيرة مرسلا عن الصادق ع ويونس بن يعقوب في الصحيح قلت لابي عبد الله ع امراة رات الدم في حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغي لها ان تصلي قال تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام انتهى قال في الوسائل بعد ذكر هذا الصحيح المراد انها تستظهر بتمام عشرة ايام فجعل الباء بمعنى الى انتهى وهناك رواية اخرى رويها يونس ايضا في الصحيح في النفساء اشار اليها في الجواهر وهي انه قال سئلت ابا عبد الله ع عن امراة ولدت ورات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضأ ثم لتصل والاستدلال بها موقوف على اتحاد حكم الحائض والنفساء من جهة الاستظهار وقد تقدم التصريح به في صحيحة زرارة المستدل بها على القول الاول ثم ان ما ذكر كله انما هو ما حكي قولا في المسئلة ووجوه اخر تستفاد من الاخبار ولبين بيانا فاقول احدها ما استفاده بعض المحققين ره من كون الاستظهار مدة معينة واستظهره من اطلاق الاستظهار في بعض الاخبار مثل مرسلة ابن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله ع قال اذا كانت ايام المراة عشرة لم تستظهر وان كانت اقل استظهرت وثانيها انه عبارة عن يوم واحد وقد نطق به رواية اسحق بن جرير في المراة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قال فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين الخبر وصدر مرسلة داود مولى ابي المغرا عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المراة تحيض ثم يمضي وقت طهرها وهي ترى الدم قال تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة ايام فان استمر الدم فهي مستحاضة وان انقطع الدم اغتسلت وصلت ثالثها انه عبارة عن يومين او ثلثة ويدل عليه رواية حمران بن اعين المروية عن المنتقى عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري وفيها قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام قرئها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلثة ورواية سعيد بن يسار عن المراة تحيض ثم تطهر وربما رات بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيومين او ثلثة ثم تصلي رابعها انه عبارة عن ثلثي ايامها ويدل عليه رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها الى ان قال وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة وحيث ان الوجوه الاخيرة لم يقل بشيء منها قائل من فقهائنا فهي مما لا اعراض عنها احد ويبقى الكلام في ترجيح شيء من الاقوال الخمسة وقد سلك في ذلك صاحب الرياض مسلكا وهو انه بعد ما نقل من اقوال المسئلة اربعة احدها الاستظهار بيوم او بيومين ثانيها الاستظهار بثلثة ايام مرددا بينها وبين اليوم او اليومين ثالثها الاقتصار على الثلثة ورابعها الاستظهار الى تمام العشرة واستدل للرابع بالروايتين المذكورتين وعبر عن الثانية بالموثق قال وهما مع قصورهما سندا عملا وعددا يحتملان الورود مورد الغالب وهو كون العادة سبعة او ثمانية فيتحدان مع الاخبار السابقة وهو وان جرى فيها فيخلو ما عدا الغالب عن النص بالاستظهار الا ان الحاقه بالاجماع المركب كاف في ثبوته فيه والاجماع لا يتم الا في الناقص عن الثلثة فيبقى ما هي كالزائد عليها الى العشرة خاليا عن الدليل فيرجع الى مقتضى الاصل وهو عدم مشروعية الاستظهار فيتعين القول الاول سيما مع كثرة القائل به والاول اقرب الى الترجيح ولكن الثاني غير بعيد انتهى وسلك صاحب الجواهر ره مسلكا اخر فاختار القول الاخير ورد المسلك المذكور فقال ره ولعل الاقوى في النظر الجمع بين الاخبار المتقدمة بعد تحكيم بعضها على بعض بثبوت الاستظهار الى عشرة ايام لصلاحية كل من الاخبار المتقدمة لاثبات ما اشتمل عليه اذ هي بين موثق معتضد بغيره وصحيح كذلك ويتايد باستصحاب احكام الحائض وبقاعدة الامكان التي قد عرفت نقل الاجماع عليها بما يشمل المقام وبما دل عليه الموثق والحسن ان كل ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وباصالة الحيض في دم النساء وباطلاق الاستظهار في جملة من الاخبار فان المراد به بحسب الظاهر طلب ظهور الحال من الحيض وعدمه وذلك لا يحصل الا بالانتظار الى العشرة وبما في مرسل يونس عن الصادق ع قال اذا حاضت المراة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض فلتدع الصلوة الى غير ذلك من المؤيدات الكثيرة كالاخبار الصحاح مع التتميم بعدم القول بالفصل وعن ذلك كله يظهر لك ما في الرياض من النظر فيه بقصور سند الادلة وقلة عددها والعامل بها مع احتمالها الورود مورد الغالب وهو كون العادة سبعة

استظهار المراة بالحيض وقال الشيخ ره معناه الى العشرة ايام

او ثمانية فيتحد مع غيرها من الاخبار وذلك لما عرفت من عدّ الفصول في غير المرسل المتقدم وهو مع اعتضاده بغيره من الصحيح
السابقين غير قادح كدعوى قلة العدد كيف والمتحد حجة فضلا عن المتعدد المعتضد بما سمعت اما قلة القائل فقد عرفت انه
ظاهر المفيد وقد يظهر من الصدوقين وغيرهما وهو المنقول عن المرتضى وابي علي والشيخ وقد اجازه المصنف في المعتبر
والشهيد في الدروس والذكرى والبيان وان احتاط بقول المشهور في الاول واشترط ظن الحيض في الاخيرين وقد يظهر ايضا من
المحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد ره في الروض والمقدس الاردبيلي والفاضل المحدث البحراني في الحدائق وغيرهم وقوّاه
في الذخيرة واما احتمال ورودها مورد الغالب فهو معارض بمثله بالنسبة الى تلك الاخبار ومما عسى ان يقال انه يخلو ما عدا العنا
في عن النص بالاستظهار الا ان الحاقه بالاجماع المركب كاف في ثبوته فيه ولا اجماع لا يتم الا في الناقص في الثلاثة فيبقى هي كالزائد
عليها الى العشرة خاليا عن الدليل فيرجع في الى مقتضى الاصل وهو عدم مشروعية الاستظهار فيتعين القول بالاول ففيه ان المراد
بالحمل على الغالب بقاء ما دل على العشرة على اطلاقه وحمل اخبار الثلاثة مثلا على الغالب في ايام العادة فلا يبقى غير الغالب فيبقى
في داخلة فيما دل على الاول على انه يكفي في ثبوت الاستظهار في غير الغالب الاخبار المطلقة الامرة وما عرفت سابقا من الاستصحا
والاصل وقاعدة الامكان ونحو ذلك مما تقدم وبه يظهر لك ان الاصل عدم مشروعية الاستظهار فتامل جيدا فكان الاظهر
في ثبوت الاستظهار للعشرة انتهى ثم انه ره ايد ما اختاره من القول بالاستظهار الى العشرة فيما بعد ذلك من كلماته بقوله ومما
يؤيده ايضا غاية التاييد ما استمعت من ظهور اخبار الاستظهار بالحكم بالاستحاضة بعدها وهو لا يتجه الا على ذلك على ما ستعرف
بل يؤيده ايضا اختلاف الاخبار بالامر في بعض باليومين في اخر وبالثلاثة في ثالث وبالعشرة في رابع اذ المراد منها بعد تاليفها
وجعلها كالكلام الواحد فانهم بمنزلة ذلك وان تعددوا الاستظهار حالها باليوم الواحد لا فباليومين الا فبالثلاثة والا
فبالعشرة ثم هي مستحاضة انتهى ويعلم من ذيل الكلام ان مراده بالتحكيم المذكور في صدر كلامه السابق ولكن لا يخفى عليك ان في كلامه
مواقع للنظر فمنها ان التحكيم الذي ادعاه مجرد اقتراح اذ ليس شيء من الادلة المذكورة بظهور اللفظي او بمعونة القرينة حاكما على
الاخر ومجرد كونهم ع كشخص لا يكفي في اثبات التحكيم لان الكلمات المتعددة المتعارضة الصادرة عن متكلم واحد اذا صدرت في موارد
متفرقة لا يصح الجمع بينها الا بالظهور اللفظي او بمعونة القرينة كما ان ما ذكره من كون كل من الاخبار المذكورة صالحا لاثبات
ما اشتمل عليه نظرا الى كونه من قبيل الموثق المعتضد بغيره او الصحيح لا يقتضي الالتزام بالجمع والتحكيم وانما يقتضي وقوع التعارض
بينها فلا بد بعد ذلك من ملاحظة قواعد التعارض والعمل بمقتضاها وملاحظة احوال الادلة المتعارضة وقابليتها ومنها تاييده
مختاره بما يستصحبها احكام الحائض فانا نمنع من تاييد الدليل الاجتهادي وترجيحه على ما هو في مرتبته بالاصول العملية كما حققناه
فيه فيما يليق به من المحل ومنها تاييده باصالة الحيض في دماء النساء اذ قد عرفت المنع منها فيما تقدم ومنها تاييده باطلاق الاستظها
في جملة من الاخبار وانه لا يحصل الا بالاستظهار وذلك لتوجه المنع اليه من ان طلب ظهور الحال من الحيض وعدمه لا ينحصر في العشرة فقد
يكون بانقطاع الدم وحصول النقاء بعد اليوم واليومين ونحو ذلك فيكون قد امرت بالصبر في تلك المدة لاحتمال حصول النقاء في
منها ما اورده على صاحب الرياض من ان المتحد حجة فضلا عن المتعدد فان ذلك انما يتم لو كان مراد صاحب الرياض نفي الحجية وليس كذلك
وانما اراد بالموهنات الثلاثة كونها سببا في مقام الترجيح لرجحان الجانب الاخر عليه والخبر الثاني عنده من قبيل الموثق فلذلك جعله قاصر
السند بالقياس الى اخبار اليوم او اليومين فان منها ما هو صحيح ومنها ما هو موثق وقد وصف القول به بالشهرة فلا يجدي ذكره ولا
الذين ذكرهم من اهل القول بالعشرة لكونهم اقل من مرتبة يمكن بها دعوى الشهرة ومنها ما ذكره في رد صاحب الرياض من ان
احتمال ورود اخبار العشرة مورد الغالب معارض بمثله بالنسبة الى اخبار اليوم او اليومين واخبار الثلاثة وذلك لانه لا يدعي
اختصاص الورود مورد الغالب باخبار العشرة حتى يورد عليه بانه معارض بمثله بالنسبة الى تلك الاخبار وانما احتمال الورود مورد
الغالب بالنسبة الى الطائفتين على حد سواء وذلك فرع عليه خلو ما عدا مورد الغلبة من النص وكان صاحب الجواهر ره تخيل ان مراده
تفريعه على ورود اخبار ما عدا العشرة مورد الغالب وليس مراده ذلك فيكون هذا اشكالا اخر واذ قد عرفت ذلك علمت ان الطائفتين
متعارضتان فلا بد من الترجيح وما ذكره من شهرة القول باليوم او اليومين وقلة القائل بالعشرة وكون اخبار الاول اكثر واقوى
سندا مرجحات مضافا الى ما ذكره صاحب الرياض ره على تقدير خلو مورد الغلبة عن النص بعد فرض احتمال ورود الطائفتين مورد

الا ان الانصاف ان ما ذكره من كون احتمال الورود مورد الغالب موجبا لصرف اللفظ الى الغالب مما لا يخلو عن نظر نعم لو تحقق ورود الخطاب مورد الغالب كان اللازم صرفه اليه واما مجرد احتمال ذلك فليس مما له قوة صرفه اليه بعد فرض تحقق الاطلاق وقد قلنا في الاصول ان المطلق الذي يشك في انصرافه الى شيء من الافراد يحمل على اطلاقه ولا يعدل به عنه ففيما نحن فيه الاحتمال قائم في الطائفتين فلا يجدي في صرف شيء منهما فينبغي ابقاؤهما على ظاهرهما فلا يكون الوظيفة الا ما عرفت من تخيير القول باليوم او اليومين بما ذكرنا ان الظاهر هذا وينبغي التنبيه على امور الاول انهم بعد اتفاقهم على ثبوت الاستظهار اختلفوا في كونه على وجه الوجوب او الاستحباب او الاباحة فقد نقل جماعة منهم ابن ادريس الى الاول بل حكي عن ظاهر الاكثر وذهب جماعة منهم المحقق الثاني ره الى الثاني قال ره في ذيل ما كتبه على قول المصنف ره وذات العادة تغتسل بعد يوم او يومين ان هذا على سبيل الاستحباب على الاصح فان ارادت ان تغتسل بعد العادة كان لها ذلك ولها ان تصبر تاركة للغسل الى تمام العشرة فان اغتسلت عملت اعمال المستحاضة الى العشرة فان انقطع الدم على العاشر فالكل حيض فتقضي صوم العشرة وان تجاوز فالعادة فقط حيض فتقضي صومها وتقضي الصوم والصلوة لزمان الاستظهار لانه تبين كونها طاهرا انتهى وربما استظهر من المحقق ره في المعتبر الى الثالث لانه قال وهل هو على الوجوب او الاستحباب ظاهر كلام الشيخ ره وعلم الهدى الوجوب والاقرب انه على الجواز انتهى ولكن الاظهر ان مراده بالجواز مقابل الوجوب انه الاستحباب وحكي اختيار القول الثالث في الحدائق عن صاحب الذخيرة حجة القول الاول الاحتياط في ترك العبادة لكونه عزيمة على الحائض وظاهر الامر في الاخبار المعتبرة المستفيضة ولا يقدح في استفادة الوجوب منها كون الحكم بالاستظهار قد ورد في بعضها بالجملة الخبرية لكون ما استعمل منها في الانشاء ظاهرا في الوجوب حجة القول الثاني انه مقتضى الجمع بين اخبار الاستظهار وبين ما دل على حيضية ايام العادة فقط مثل ما في الصحيح عن معوية بن عمار عن الصادق ع قال المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها واذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر الحديث وصحيحة زرارة عن احدهما ع قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة ومثل رواية يونس الطويلة الصريحة في المستحاضة المعتادة لا وقت لها الا ايامها وقوله ع في اخر المرسلة تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت وقوله ع في المضطربة المامورة بالتحيض سبعا الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع لما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة ولو كان حيضها اكثر لم يامرها بالصلوة وهي حائض فان المستفاد منها ان الشارع لم يكن يامر بترك الصلوة بعد العادة وذيل مرسلة داود مولى ابي المغرا قال قلت امراة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دما قال تغتسل وتصلي قلت تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رات الدم امسكت عن الصلوة واذا رات الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رات الدم فهي مستحاضة وموثقة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال سمعته يقول المراة المستحاضة التي لا تطهر تغتسل عند صلوة الظهر فتصلي الى ان قال ولا باس ان ياتيها بعلها متى شاء الا ايام قرئها وموثقة سماعة قال سئلت الصادق ع عن المستحاضة فقال تصوم شهر رمضان الا الايام التي كانت تحيض فيها ورواية ابن ابي يعفور عن الصادق ع قال المستحاضة اذا مضت ايام قرئها اغتسلت واحتشت الحديث وما في رواية يونس الطويلة عن الصادق ع من قوله تحيض ايام اقرائك وزاد بعضهم على ذلك ان ما في اخبار الاستظهار من الترديد ينافي الوجوب مع ان اختلافها لذلك الاختلاف الذي لا يرجى جمعه واشتمال بعضها على لفظ الاحتياط اقوى شاهد على ارادة الاستحباب ولا اقل من تعارض الاخبار من الجانبين فيبقى اصالة البراءة سالمة عن المعارض في البين حجة القول الثالث ان الامر بالاستظهار وارد في مقام توهم الحظر في ترك الصلوة التي هي من ضروريات الشرع وعمود الدين فلا يفيد الا اباحتها الى انها معارضة بما عرفت من الاوامر بتحيضها في ايام العادة فقط فينتفي بذلك وبالاصل الوجوب والاستحباب مع انه لا وجه لاستحباب ترك العبادة لكون الرجحان من مقوماتها هذا ولا يخفى ان ما ذكر اولا في حجة القول الاول من الاحتياط للعبادة مما لا يعين الحكم بالوجوب لان مجرد كون العمل المشكوك في وجوبه عبادة لا يقتضي الاحتياط وانما المعيار في الاحتياط رجوع الشك الى المكلف به عبادة كان او غيرها واما الاخبار المذكورة فلا ريب في كونها في حد ذاتها ظاهرة في الوجوب فان تحقق صارف عنه فذاك والا فاللازم انما هو الاخذ بظاهرها واما حجة القول الثاني فقد اورد على اول ما ذكر فيها بوجوه الاول ان حمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب لا يصار اليه الا مع [illegible] ووجود المعارض ليس من قرائن المجاز فالحمل المذكور خروج عن ظاهر اخبار الطرفين بلا شاهد الثاني ما عن الذخيرة من ان استحباب

من ايام العادة الا وجعله والتزام وجوب العبادة او استحبابها على تقدير الغسل بعيد جدا الثالث ما ذكره بعض المحققين ره من ان الحمل على نفي وجوب
الاستظهار مما يأبى عنه كثير من الاخبار المتقدمة الواردة في بيان حد الجلوس سيما موثقة مالك بن اعين المتقدمة الدالة بمفهومها
على تحريم الوقاع بعد عادة الحيض بيوم والحاصل انه لا يبعد ذلك الى موثقة مالك بن اعين عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال
نعم اذا مضى له منذ يوم وضعت بقدر ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها ان احب والكلام مبني على اتحاد حكمي الحيض والنفاس
وقد تقدم التصريح في بعض الاخبار الرابع ما ذكره المحقق المذكور ايضا من ان الحمل المذكور معارض بالعكس اذ يجوز حمل اخبار المبادرة
الى الغسل بعد تجاوز العادة على الاستحباب ولكن لا يخفى ان استحباب المبادرة الى الغسل لا يجتمع مع كون الاستظهار واجبا فلا بد من
حمل ادلته على الاباحة بواسطة توهم ورودها في مقام توهم الحظر كما يقوله القائل بالاباحة الخامس ما في الحدائق من انه على تقدير القول
باستحباب الاستظهار كما هو المشهور بين المتأخرين فقد اورد عليه انه متى كان الاستظهار مستحبا فانه يجوز تركه واختيار العبادة وح
يلزم الاشكال في اتصاف العبادة بالوجوب وانه يجوز تركها لا الى بدل ولا شيء من الواجب كذلك واجيب بان العبادة واجبة مع اختيارها عدم
الاستظهار لا مطلقا بمعنى ان التخيير انما وقع في الاستظهار نفسه فلها ان تستظهر ولها ان تترك الاستظهار لكنها متى اختارت ترك
الاستظهار وجب عليها الصلوة فوجوب الصلوة منوط باختيارها عدم الاستظهار فقط لا ان التخيير بين الفعل والترك يتعلق بالصلوة
نفسها فح لا يخرج الواجب عن الوجوب قال صاحب الحدائق ره بعد نقله اقول لا يخفى ما فيه فان التخيير في العبادة هنا وان لم يكن اولا
وبالذات لكنه ثانيا وبالعرض فالتخيير لازم البتة وان كان متفرعا على التخيير فهي مخيرة ح بين العبادة ان اختارت عدم الاستظهار
وبين تركها ان اختارت الاستظهار فقول شيخنا البهائي ره في الحبل المتين بعد نقل الاستحباب عن متأخري الاصحاب ولا استبعاد في
وجوب العبادة عليها باختيارها عدم الاستظهار ولا يلزم جواز ترك الواجب لا الى بدل كما لا يخفى لا اعرف له وجها وجيها والظاهر انه
قصد بهذا الكلام الرد على ما ذكرت قال في هذه المسئلة ثم قلنا في هذه المسئلة بالاستحباب واختارت هي فاصل العبادة فيعني وصفها
بالوجوب نظرا من حيث جواز تركها لا الى بدل ولا شيء من الواجب كذلك اللهم الا ان يلتزم وجوب العبادة بمجرد الاغتسال ولا يخفى
ما فيه انتهى وهو جيد وبذلك يظهر ترجيح القول بالوجوب كما اخترناه زيادة على ما تقدم انتهى كلام الحدائق وهو مبني اما ثانيا على ما
ذكره في حجة القول الثاني من ان الترديد بين نفي الوجوب فكان المراد به هو انه بيان في وجوب الترك انه نظر الى جواز تركه فيكون من قبيل التخيير بين
فعل الشيء وتركه والا فلا نفهم وجها للمنافاة الترديد للوجوب على تقدير كون المراد ذلك فهو مدفوع بان كلمة او في هذا المقام ليس للتخيير
بل للاشارة الى النوعين بناء على اختلاف امزجة النساء فمنهن من ينقطع حيضها بعد يومين واما ثالثا ما ذكر فيها فيتجه المنع من صلاحيته
لصيرورته قرينة صارفة يصح الاعتماد عليها نعم هو ليس له مع الاستحباب مسلك السداد واما ما ذكر فيها اخيرا فيندفع بانه على تقدير
تعارض الطرفين وسقوطهما لا يبقى مجال للدلالة على الاستحباب الا ان يقال ان الثابت من اخبار الطرفين هو الرجحان لاتفاقهما على
ذلك وهو كما ترى لانه غير الاستحباب مضافا الى ان لنا ان نقول انه لا معنى لبقاء القدر المشترك بعد فرض سقوط الدليلين واما حجة القول الثالث
فيدفعها انه لا معنى لاباحة العبادة مضافا الى ان ذلك القول مناف لما دل على تحريم الوقاع فيها بعد ايام العادة ولو بيوم واحد فالحق
هو القول بوجوب الاستظهار غاية ما هنالك ان تقييد الاخبار الدالة على حيضية ايام العادة فقط بالاخبار الدالة على وجوب الاستظهار
ولا يتوهم ان استعمالها صيغ الطلب في الندب شايع لان حمل المطلق على المقيد اشيع واولى من ذلك وان كان مجازا شايعا لحقي لو قلنا بان حمل
المطلق على المقيد يستلزم التجوز الثاني ان الحكم بالاستظهار هل يعم جميع النساء واصناف الدماء او يختص ببعض دون بعض المعروف بينهم هو
الاول ولاهل هذا القول في دفع التعارض بين طائفتي الاخبار وجوه احدها تقييد الاخبار الدالة على حيضية ايام العادة فقط
بالاخبار الدالة على وجوب الاستظهار كما ذكرناه وثانيها ما صنعه بعضهم من حمل الاخبار الناطقة بالامر بالغسل عند منتهى ايام العادة
على استحباب مجرد الغسل في ذلك الوقت وان كان الاستظهار بترك العبادة بعد ذلك واجبا وثالثها ما فعله صاحب الحدائق ره من حيث
حمل اخبار المبادرة الى الغسل في منتهى ايام العادة على التقية ثم قال ويعضده اتفاق الاصحاب على العمل بالاخبار الاولة يعني اخبار
الاستظهار وان اختلفوا في كونه وجوبا او استحبابا ومنشأ الاستحباب انما هو الجمع بين الاخبار كما عرفت والعمل بالاخبار متفق عليها
في الجملة والقول بالاقتصار على العادة دون الاستظهار مذهب جمهور العامة كما على ما ذكره في المنتهى قال بعد ان نقل عن مالك الاستظهار
بثلثة وخالف باقي الجمهور في الاستظهار واقتصروا على العادة خاصة انتهى واعترضه بعض المحققين ره بان طرح اخبار الاغتسال بعد

العادة من جهة موافقتها المذهب من عدا مالك من الجمهور لا يخلو من بعد او منع بناء على ان الوارد في الاخبار العلاجية طرح ما خالف جميع
العامة ودخل فيه ما لو خرج شاذ منهم اما مجربا لاشتهار بين اكثرهم مع مخالفة مثل مالك فوجوب الطرح ح ثم الاخذ بخلافه ليس من
المرجحات المنصوصة فلا بد من ادخاله في المرجحات الاجتهادية التابعة لظن المجتهد ولا ظن بصدور تلك الاخبار هنا تقية كما لا يخفى
انتهى ولكن جمع منهم في مقام الجمع بين الطائفتين المذكورتين بما يقتضي التفصيل وهي وجوه احدها ما حكي عن المولى المحقق البهبهاني ره
في شرح المفاتيح من تخصيص الاخبار المتضمنة للامر بالغسل في منتهى ايام العادة بالدامية وهي التي يستمر بها الدم من حيضها الاولى الى
الدورة الثانية واورد عليه بعض المحققين ره بان غير واحدة منها كصحيحة زرارة المتقدمة الواردة في النفساء وكذا الفقرتان الاخيرتان
من مرسلة يونس الطويلة ونحوهما ذيل مرسلة القصيرة كل ما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض ومرسلة داود المتقدمة ظاهر بل
صريحة في غير الدامية نعم ظهور جملة منها في الدامية مما لا ينكر الا ان بعض اخبار الاستظهار كرواية اسمعيل الجعفي وصحيحة زرارة
الواردة في استظهار المبتدأة وموثقة البصري وصحيحة الاخرى واردة في المستحاضة التي يدعى ظهورها في الدامية فالتعارض بحاله
وثانيها ما حكي عن صاحب الحدائق ره من تخصيص اطلاق اخبار الاستظهار بغير مستقيمة الحيض وتقييد الاخيرة بمن كانت مستقيمة الحيض
لا زيادة فيها ولا نقصان ولا تقدم ولا تاخر كالوقتية العددية التي لا يتقدم دمها ولا يتاخر والعددية كذلك وحيث ان وجود
الحيض بهذا التقدير نادر جدا والاغلب مع الاعتياد هو التقدم والتاخر وهو الزيادة والنقصان تكاثرت الاخبار بالاستظهار لهذا الاجل
ذلك والمستند في هذا الجمع صحيحة عبد الرحمن بن عبد الله عن ابي عبد الله ع عن المستحاضة ايطاها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد
قرؤها الذي كانت تحيض فيه فان كان قرؤها مستقيما فلتاخذ به وان كان خلافا فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل الحديث ثم قال ويشير
الى ذلك قول الباقر ع في رواية مالك بن اعين وقد سئل عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها فقال تنظر الايام التي كانت تحيض فيها وحيضتها
مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام من ذلك الشهر ويغشاها فيما سوى ذلك من الايام ولا يغشاها حتى يامرها فتغتسل ثم
يغشاها واورد عليه بعض المحققين ره اولا بان حمل اخبار الاستظهار على غير المستقيمة بعيد جدا وثانيا بان ظاهر صحيحة عبد الرحمن الشاملة
على الجمع ورودها في الدامية التي يستمر بها الدم من عادة الى اخرى من دون بياض فقبل الطهر لان الحكم على المستحاضة بانها تقعد اولا انما
لا يكون الا في غير الدورة الاولى كما لا يخفى وقد اعترف صاحب الجمع بخروجها عن مورد الاستظهار ووجوب اقتصارها على ايامها ثالثها
ما افاده صاحب الذخيرة ره حيث قال ويمكن الجمع بينها بحمل اخبار الاستظهار على ما اذا كان الدم بصفة دم الحيض والاخبار المتضمنة للعدم
على ما اذا لم يكن كذلك واعترضه فيما حكي عن الذخيرة بان هذا التفصيل غير مستفاد من نص دال عليه والقول به بدون ذلك تحكم لكن وجهه
بعض المحققين ره فقال ولعله التخصيص بما يعني لاخبار الاستظهار اولا بما دل من المستفيضة على ان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض فيصير بعد
التخصيص اخص مما دل على وجوب الغسل بعد ايام العادة فيخصص بها فتامل او لشهادة صحيحة ابن مسلم عن المرأة ترى الصفرة في ايامها فقال
لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وقوله ع في رواية ابي بصير ما كان بعد من الصفرة بعد الحيض
بيومين فليس من الحيض ويؤيده عموم ما دل على اعتبار الصفات وخصوص مرسلة يونس الواردة في الاستبراء لمن انقطع عنها الدم ظاهرا
ولا تدري اطهرت ام لا قال تقوم قائمة وتلزم بطنها بالحائط وتستدخل قطنة بيضاء فان خرج على رأس القطنة مثل رأس الذباب دم عبيط
لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت فان اطلاقها يشمل المعتادة او ينصرف اليها بحكم الغلبة وصحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل
فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل فان رأت بعد ذلك الصفرة فلتتوضأ وفيه مع اباء
بعض اخبار الاستظهار عن التخصيص كرواية سعيد بن يسار المتقدمة الواردة فيمن ترى الشيء الرقيق من الدم بعد اغتسالها انه لو
سلم قرب هذا التخصيص في هذه الاخبار الا ان حمل الاخبار الدالة على الاقتصار على العادة مختصة بما اذا رأت الصفرة بعيد جدا
فلا يحتملها خصوصا المرسلة القصيرة المتقدمة انتهى ورابعها ما ذكره بعض المحققين ره حيث قال وهنا جمع اخر لا يخلو عن قرب وهو ابقاء
اخبار الاستظهار على ظاهرها من الوجوب وحملها مختصة بصورة رجاء المرأة الانقطاع لدون العشرة كما يشهد به قوله ع في كثير منها فان
رأت طهرا او انقطع الدم اغتسلت وان لم ينقطع فهي مستحاضة ويؤيده مضافا الى التعبير عنه في بعض الاخبار بالانتظار وفي بعضها
الاخر بالاحتياط الظاهر في احتمال كون الدم حيضا بسبب انقطاعه قبل العشرة ان الاستظهار طلب ظهور الحال في كون الدم حيضا او غيره
ولا معنى لطلب ذلك مع اليأس عن الانقطاع ومحل اخبار الاغتسال بعد العادة على اليائسة عن الانقطاع لان مواردها منحصرة في

في مرسلة القصيرة كلما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض ه

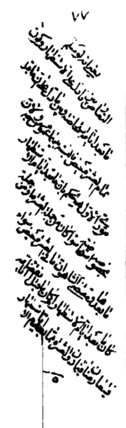
الدامية

الدامية التي استمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث يغلب على ظنها عدم حصول الطهر بالصبر يوما او يومين ومن هو مثلها كالنفساء حيث ان الغالب
استمرار دمها الى ما بعد العشرة ولا ينافي ذلك ورود الاستظهار للنفساء في بعض الاخبار لانها مقيدة بمن يحتمل الطهر كما يدل عليه قوله
فيها فان طهرت والا فهي مستحاضة ومثل النفساء من يعلم عادة من جهة كمال استقامة عادتها ان الحادث بعدها لا ينقطع على العشرة
فيزيد حيضها على عادتها كما هو مورد مرسلة داود ثم قال بعض الكلام في موثقة البصري المتقدمة التي ادعينا ظهورها في الدامية مع التفصيل فيها
بين صورتي استقامة العادة وعدمها ويمكن القول بمضمونها بان يكون اللازم او الراجح للدامية التي قد يزيد حيضها على عادتها ان
تحتاط في الحيض زيادة يوم او يومين على عادتها كما انه لا بأس بثبوت الاستظهار للمستحاضة وان كانت في استمرار رجت الانقطاع و
عليه يحمل بعض ما ورد في استظهار المستحاضة بناء على ظهوره في الدامية واما قوله في مرسلة يونس القصيرة كل ما رأت المرأة بعد ايام
حيضها فليس من الحيض فالظاهر ان هذا الحكم عند التجاوز عن العشرة للتصريح فيها قبل ذلك بوجوب ترك العبادة والتحيض فيما تراه قبل
انقضاء العشرة فمحصل الجمع الذي ذكرنا ان المستحاضة الدامية الآيسة من حصول الطهر لها بالاستظهار لا يشرع لها الاستظهار و
الظاهر ان هذا ليس محل كلامهم كما عرفت من بعض وادعى ذلك غيره ايضا فقال ان ظاهر النص والفتوى اختصاص الاستظهار بالدورة
الاولى ويظهر من الدروس ايضا ان ظاهر الاصحاب اختصاص صبر المبتدأة الى النقاء او العشرة بالدورة الاولى والظاهر ان محل
الكلام في المبتدأة والمعتادة واحد حيث انهم يقولون ان خرجت القطنة ملوثة صبرت المبتدأة الى النقاء او العشرة والمعتادة يوما او
يومين نعم قد يشرع الاستظهار لهذه المرأة بناء على ظاهر موثقة البصري المتقدمة اذا كان ايامها قد تزيد على عادتها او تزيد وتنقص
بناء على ان الاخيرة لا يقدح في الاعتبار به ومن الاخبار الظاهرة بل الصريحة في مغايرة الدامية لغيرها في الاستظهار رواية اسحق
بن جرير المتقدمة في اخبار الاستظهار فلاحظ صدرها وذيلها واما غير الدامية وهي من ترى الدم بعد الطهر الواقعي وتجاوز
عادتها وان رجت الانقطاع استظهرت حالها في الحيض والطهر بما يحصل معه ظهورها من اليوم الواحد او الاكثر وان يئست عن
الانقطاع بان علمت عادة التجاوز عن العشرة كما غلب في ذوات النفاس بعض ذوات العادة المستقيمة في الحيض بحيث يعلم ان الحادث بعد
العادة يتجاوز عن العشرة ويكون استحاضة فلا استظهار لها ايضا ثم قال بعض الكلام فيما دل على ان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعد
ايام الحيض ليس منه فالظاهر ان المراد بايام الحيض ايضا ما يشمل ايام الاستظهار حيث ان اصل تشريع الاستظهار لاجل احتمال زيادة
الايام فالايام المحتملة لكونها ايام الحيض جعلت في الحكم الظاهري من ايام الحيض ويشهد لذلك قوله في موثقة اسحق بن عمار ان
الصفرة ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض والتخصيص باليومين لان الغالب حصول الاستظهار بهما انتهى ولا يخفى عليك ان
ما استشهد به على اختصاص الاستظهار بصورة رجاء الانقطاع من قوله في كثير من الروايات فان طهرت اغتسلت وانقطع
الدم اغتسلت وان لم ينقطع فهي مستحاضة لا دلالة فيه على كون المرأة محتملة للانقطاع وعدمه فيجوز ان يكون المراد انه ان انقطع لا
نقطاع بعده لك اغتسلت والا فلا وكذا لا دلالة في تعبير بعض الاخبار بالاحتياط لانه قال فيه تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم
تستظهر بعشرة وانتظار العدة لا دخل له بانتظار ما بعدها وكونها راجية للانقطاع على العشرة واما لفظ الاحتياط والاستظهار
فانهما وان كانا ظاهرين في احتمالها الانقطاع مع كون الثاني اظهر من الاول في الدلالة الا انهما لا يثبتان ما ادعاه من عدم ثبوت
الاستظهار في صورة اليأس وانما يثبتان عدم ثبوته في صورة العلم بعدم الانقطاع ضرورة بقاء الاحتمال مع اليأس غاية ما في الباب
انه ضعيف وهو لا ينافي صدق الاحتياط والاستظهار ثم لا يخفى عدم استقامة ما اشار اليه من انه مثل النفساء من يعلم عادة من
جهة كمال استقامة عادتها ان الحادث بعد العادة ينقطع على العشرة فيزيد حيضها على عادتها كما هو مورد مرسلة داود وذلك
لان ما تضمنته المرسلة المذكورة امران احدهما مؤدى صدرها وهو انقطاع الدم في اثناء العشرة وعوده في اثنائها ايضا و
ثانيهما مؤدى ذيلها وهو قوله فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رأت الدم فهي مستحاضة ولا اساس لشئ منهما
بمدعاه ثم لا يخفى ما في دعوى مغايرة الدامية لغيرها في الاستظهار في ضمن قوله ومن الاخبار الظاهرة في مغايرة الدامية لغيرها في الا
ستظهار رواية اسحق بن جرير وذلك لان تلك الدعوى تنافي الالتزام بثبوت الاستظهار مع يأسها عن الانقطاع في الدامية وغيرها
وعدم ثبوته مع عدم يأسها الثالث في بيان المراد بالترديد بلفظة او بين اليوم واليومين او بينهما وبين الثلاثة فنقول لا وجه للتخيير بين الاقل
والاكثر في الواجب والمستحب مع كون الاكثر افضل بل مع كونه مفضولا كما يشير اليه كلام الشهيد في الذكرى بل من ان الاقتصار او

للعبادة بل لأنه مع عدم وروده في الشرع غير معقول كما حرر في الأصول وهذا لم يلتزم به القائلون بالوجوب على ما حكاه في الجواهر حيث
قال لم أعثر على أحد ممن قال بالوجوب صرح بدعوى الوجوب التخييري بل هو شيء تخيله المتأخرون من الترديد في كلام القائلين بالوجوب
كالأخبار انتهى بل نقول إن الاستظهار ليس أمراً قابلاً للتخيير فيه نظراً إلى أن ظهور الحال أمر قهري فقد يحصل بيوم وقد لا
يحصل إلا باليومين فالظاهر أن المراد به التنويع والإشارة إلى الأنواع والأصناف والظاهر أن العلامة ره أشار إلى هذا المعنى حيث
قال فيما حكي عن المنتهى قد ورد الاستظهار في الحديث الصحيح بثلاثة وقدمنا فيما مضى وروده بيوم أو يومين فهل المراد التخيير الوجه لا
لعدم جواز التخيير في الواجب بل التفصيل اعتماداً على اجتهاد المرأة في قوة المزاج وضعفه الموجبين لزيادة الحيض وقلته انتهى

الأمر الثاني من الأمور التي تضمنته العبارة هو أنها إذا اغتسلت بعد الاستظهار وأتت بالعبادة وانقطع الدم على العشرة تبين أن
الجميع حيض فتقضي الصوم الذي أوقعته بعد أيام الاستظهار إن كانت قد صامت قضاءً دون الصلاة لأنها حائض وهذا الحكم قد وصفه
بعضهم بكونه مشهوراً بين المتأخرين ومنهم المصـ والعلامة والشهيدان والمحقق الثاني ونسبه في الحدائق إلى الأصحاب بل عن ظاهر
بعضهم وصريح التذكرة الإجماع ولكن لم أجد دعواه فيها ومع ذلك توقف فيه صاحب المدارك وصاحب الحدائق وحجة الأولين
وجوه الأول أصالة بقاء الحيض واستصحاب أحكامه الثاني إجماع الخلاف والمعتبر والمنتهى والنهاية على أن ما تراه من الثلاثة إلى العشرة إذا انقطع
عليها حيض الثالث قاعدة الإمكان الرابع رواية ابن مسلم المتقدمة في أن ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى الخامس أخبار
الاستبراء الدالة على أنها إن خرجت القطنة ملوثة لم تطهر واحتج صاحب ك للتوقف بعدم الظفر على الحكم بالقضاء في النصوص ثم قال
المستفاد من الأخبار أن ما بعد أيام الاستظهار استحاضة وأنه لا يجب قضاء ما فاتها في أيام الاستظهار مط ونفى صاحب الحدائق البعد عن الوقوف
على دليل لهم على الحكم المذكور ثم قال لكنهم بنوا الحكم بكون العشرة كلها حيضاً لو انقطع الدم عليها على القاعدة المشهورة بينهم من أن كل ما
أمكن أن يكون حيضاً فهو حيض وهو محل البحث كما سيأتي بيانه في محله ثم قال مع أن الأخبار المتقدمة ظاهرة في أنه متى زاد الدم على أيام
العادة فإن الواجب عليها الاستظهار بالأيام المذكورة ثم إنها بعد الاستظهار تعمل ما تعمله المستحاضة وتصلي وتصوم من غير فرق بين
تجاوز الدم العشرة وانقطاعه عليها أو دونها وما ذكروه من التكليف المتفرع على الانقطاع على العشرة وكذا التكليف المتفرع
على تجاوز العشرة لا مستند له وبعض الأخبار الأخيرة الدالة على أنها تعمل ما تعمله المستحاضة بعد مضي أيام العادة من غير استظهار
ولو كان لما ذكروه من هذا التفصيل أصل لوقعت الإشارة إليه ولو في خبر من هذه الأخبار على كثرتها وتعددها وليس فليس ويدل
على ذلك زيادة على الأخبار المتقدمة صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف وفيها وإذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل
أو في الوقت من ذلك الشهر فإنه من الحيضة فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها التي كانت تقعد في حيضها فإن انقطع الدم عنها قبل ذلك
فلتغتسل ولتصل وإن لم ينقطع الدم عنها إلا بعد ما تمضي الأيام التي كانت ترى الدم فيها بيوم أو يومين فلتغتسل ثم تحتشي وتستثفر
وتصلي الظهر والعصر الحديث ثم ذكر أعمال المستحاضة إلى أن قال وكذلك تفعل المستحاضة فإنها إذا فعلت ذلك أذهب الله تعالى بالدم
وموثقة سماعة قال سألته عن امرأة رأت الدم في الحبل قال تقعد أيامها التي كانت تحيض فإن رأت الدم على الأيام التي كانت تقعد
استظهرت بثلاثة أيام ثم هي مستحاضة وقال بعض المحققين ره في رد الاستدلال على نفي القضاء بكونها مستحاضة إن المراد بكونها
مستحاضة بعد الاستظهار أنها يجب أن تعمل عملها كما يشهد به قوله في موثقة سماعة فإذا مضت ثلاثة أيام ولم ينقطع عنها الدم
فلتصنع كما تصنع المستحاضة وقوله في روايات فلتغتسل وفلتصل ولا منافاة بين أن تعمل عمل المستحاضة وبين أن نحكم بعد
انكشاف الخلاف بكونها حيضاً هذا مع أن المستحاضة ليس لها حقيقة شرعية يحمل عليها الأخبار ومعناها العرفي إن كان مطلق من
استمر بها الدم بعد أيام العادة كما عن الصحاح كانت المرأة مستحاضة قبل الاستظهار بمجرد انقضاء العادة فضلاً عما بعدها لكن هذا
المعنى يجامع الحيض في الصدق ولا ينافيه كما إذا انقطع في أيام الاستظهار وإن كان معناها التي يستمر بها الدم أشهراً أو سنين بحيث لا
ترى طهراً صحيحاً فلا محيص عن حمل ما دل على كونها مستحاضة بعد الاستظهار على أنها بمنزلتها في حكمها لكن الظاهر من هذا التنزيل
المسوق لبيان حكم المرأة في عملها في الحال لا فيما يترتب عليها في المستقبل كونها بمنزلتها في وجوب العبادة بعد فعل الأغسال وجواز
ما يحرم على الحائض أما إجزاء ما فعلت من العبادة بعد الانقطاع على العشرة فهو حكم آخر ليس في الأخبار بعض أخبار الاستظهار
دلالة على ثبوته ونفيه ثم قال مع أنه لو سلم التعارض فالنسبة عموم من وجه فالمرجع أصالة بقاء الحيض وأحكامه فتأمل وأجاب صاحب

بلغ



الرياض ره عن استدلالهم المذكور بان الحكم بكونها بعد ايام الاستظهار مستحاضة مبني على الغالب من انتهاء العشرة بانتهاء الاستظهار
وتنظر فيه بعض المحققين ره معللا بانه هو المتيقن المتقدمة في ان المراة بعد تربص الثلثة ليست على الاطلاق مستحاضة حقيقة بل
تصنع كما تصنع المستحاضة فكيف تكون بعد اليوم واليومين مستحاضة حقيقة لغلبة بلوغ الايام بها عشرة فتامل هذا ولكن عرفت
مما قدمناه ان مجرد احتمال ورود الحكم مورد الغالب لا يكفي في صرف الدليل الدال عليه من اطلاقه نعم فيما نحن فيه شيء وهو انه قد يعارض
الادلة الدالة على كون الدم حيضا على تقدير انقطاعه على العشرة ما تقدم في مرسلة يونس القصيرة من ان ما رأته المراة بعد ايامها
فليس من الحيض خرج منه ايام الاستظهار وكذلك ما دل على ان الصفرة بعد الحيض بيومين او مطلقا ليس من الحيض بناء على بعد حملها على
المرئي بعد العشرة اذ لا اختصاص لذلك بالصفرة وقد تنبه لهذا بعض المحققين ره فقال في دفعه ويمكن التفصي اما عما في المرسلة فبما
تقدم من وجوب الجمع بينه وبين الفقرة السابقة منها الدالة على ان المرئي بعد العادة من الحيض ما لم يتجاوز العشرة واما اخبار الصفرة
فلا بد بعد تخصيصها بما عدا ايام الاستظهار من الجمع بينها وبين ما تقدم مما دل على كون الدم المنقطع على العشرة حيضا على ارادة
ما بعد العشرة والتقييد بالصفرة مع عدم اختصاص الحكم بها لانها وقعت في مورد السؤال فلا اشعار فيه بالفرق بينها وبين الحمرة
في عدم الحيضية او على ان المراد من عدم كونها من الحيض عدم التحيض بها قبل انكشاف الحال في مقابل ما يصدق بها الدال على ان الصفرة
قبل الحيض حيض فان المراد به وجوب التحيض بمجرد رؤيته لا كونه حيضا في الواقع ولذا لو فرض تجاوز المجموع منه ومن العادة او منها ومما
بعدهما على العشرة اقتصر على العادة وجعل الطرفان استحاضة بلا خلاف يظهر منهم كما سيجيء فحاصل المراد بهذه الاخبار وجوب
عد ما قبل العادة من الحيض بمعنى التحيض به ووجوب عد ما بعدها من الطهر بمعنى عدم التحيض فيه من دون ملاحظة كون الاول واقعيا
منجزا او الثاني ظاهرا كذلك ويشهد لذلك التصريح في بعض الاخبار بان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعده ليس من الحيض وهي في
ايام الحيض حيض فان الفرق بين ما قبل الحيض وبين ما في الحيض لا يتاتى الا بارادة التحيض فيما قبل ايام الحيض دون الحيض الواقعي فالمراد
ابتداء نفي الحيض فيما بعد الحيض وربما يحمل على بيان الغالب حيث ان الغالب في الصفرة الواقعة بعد العادة كونها استحاضة وفيه تامل
انتهى تنبيه حكمهم بان ما بعد ايام الاستظهار من الدم مع انقطاعه على العشرة حيض يجب قضاء الصوم الواقع فيه ينافي كون
ايام الاستظهار عبارة عن متمم العشرة ضرورة انه لا يبقى له مورد يجري فيه فان تم الاجماع عليه كما نقله بعضهم وان لم يتحقق كان كاشفا
عن بطلان القول بكونها عبارة عن متمم العشرة وان قامت الشهرة عليه كان كاشفا عن ندرة القول الاخر او سراية الشبهة الى جماعة منهم
لكن صاحب الجواهر ره جعل هذا المقام مؤيدا لما اختاره من القول بالعشرة في الاستظهار نظرا الى ان العشرة لو لم تكن منتهى الحيضية ومدارا
لم يكن وجه للقول بان ما دون العشرة عند الانقطاع عليها حيض ومحط نظره انما هو ما وقع في الاخبار من انها في ايام الاستظهار
تجري على ما تجري عليه الحائض وفيما بعدها ان انقطع الدم كذلك والا كانت مستحاضة ولم يلتفت الى ما حكموا به من انها تقضي الصوم
الواقع في العشرة بعد ايام الاستظهار وانه لا يتحقق لهذا الحكم موضوع اصلا على تقدير كون ايام الاستظهار عبارة عن متمم العشرة
فلا يتم التاييد وان التفت في طي كلامه الى انه على القول الذي اختاره في الاستظهار لا يكون هنا ما تاتي به حتى يقضيه لكن لا يخفى ان نظره
وان كان الى الاخبار الا انه فلم الاجماع في هذه المسئلة على عنوانهم المذكور في كلامهم كان ذلك ردا على صاحب الجواهر ره لا مسلما
عنوانهم وتحقق المورد واستلزام مذهبه عدم وجوده ونحن وان لم نحقق الاجماع الا انه هو ره اعترف بعدم وجدان خلاف في المسئلة فيلزمه
تخطئة القائلين بكون ايام الاستظهار عبارة عن متمم العشرة الامر الرابع من الامور التي تضمنتها العبارة هو انه ان استمر الدم بعد
الاستظهار حتى تجاوز العشرة كان ما اتت به من العبادة مجزيا وذلك لان استمرار الدم كشف لها عن كون ما بعد العادة استحاضة
وان كان زمان التجاوز قليلا او نحو ذلك ثم بعد انكشاف كون الدم استحاضة تكون المراة طاهرا من حدث الحيض فيكون ما اتت به مجزيا
من العبادة وقد اعترف صاحب الجواهر ره بانه على مختاره من كون ايام الاستظهار عبارة عن متمم العشرة لا تاتي بشيء حتى يكون مجزيا
ثم ان من المعلوم ان اتيان ما اتت به انما هو فيما بعد ايام الاستظهار واما في ايام الاستظهار فانما تترك العبادة وح يجري البحث في
قضاء ما تركته في ذلك الزمان من العبادة فنقول اما الصوم الفائت في ايام الاستظهار فلا ريب في وجوب قضائه في المفروض لوجوبه على
كل من تقديري الحيض والطهر واما الصلوة التي تركتها فيها فالمشهور وجوب قضائها ايضا واستشكل فيه العلامة في نهاية الاحكام حيث
قال وذات العادة تغتسل بعد عادتها بيوم او يومين فان انقطع على العاشر اعادت الصوم والا اجزئها فعله وفي وجوب قضاء صلوة اليومين

كتاب الطهارة

اشكال انتهى وتوقف فيه صاحب الذخيرة وحكى عن بعض من تأخر عنه متابعته حجة الاولين وجوه الاول دلالة لفظ الاستظهار الوارد في الاخبار لان المراد به طلب ظهور حال الدم الزائد على العادة واستكشافه من حيث كونه حيضا او استحاضة والكاشف عنه فيما ذكره الاصحاب هو الانقطاع على العشرة الكاشف عن كون الدم المذكور حيضا والتجاوز عنها الكاشف عن كونه استحاضة فيلزم بعيته الثاني ما دل من الاخبار على ان ما بعد ايام العادة ليس بحيض خرج عن تحت حكمها ما قام الاجماع على خلافها وهو الزائد الذي انقطع على العشرة فيبقى غيره الثالث ما دل على ان المستحاضة تجلس ايام حيضها المحسبة بضميمة ما دل على ان المستظهرة ولمّا ينقطع الدم مستحاضة الرابع ما حكاه في الحدائق عن بعض فضلاء متأخري المتأخرين وهو انه قال يستفاد من رواية يونس عن غير واحد عن الصادق الرجوع الى العادة مع التجاوز وروايته مع الرجوع الى العادة يثبت ما ذكروه من الاحكام وانها وان كانت غير صحيحة الا ان الاصحاب قد اجمعوا على العمل بمضمونها لكن اورد عليه صاحب الحدائق ره بان مورد الرواية من اولها الى آخرها وما اشتملت عليه من السنن الثلثة انما هو فيما اذا استمر الدم ودام عليها شهرا عديدة بل سنين عديدة وصريح كلام الاصحاب انما بالنسبة الى اول الدم اذا تجاوز العادة ولهذا يفصلون بين انقطاعه على العشرة وتجاوزه لها وان لكل منهما حكما غير الآخر وبذلك يظهر ان ما استند اليه ليس من محل البحث في شيء هذا كلامه ره حجة الاستشكال وان لم يصرح بها العلامة ره الا انها على ما ذكرها بعضهم هي ان اصل الاداء لم يكن واجبا بل كان حراما بناء على وجوب الاستظهار واجيب عنها بان عدم وجوب الاداء او حرمته لا يقتضي سقوط القضاء لكونه بفرض جديد وربما وجه الاستشكال بدعوى ظهور ادلة الاستظهار في عدم القضاء واجيب بان اقصى ما هناك انه لم يقع فيها التعرض للقضاء ولا دلالة فيه على انتفائه في الواقع كما انه لم يتعرض لما فات من الصوم فيها مع انه من المقطوع بوجوب قضائه وكان ترك ذلك انما هو للاعتماد على الادلة الخارجية ووجه توقف صاحب الذخيرة ره دعوى خلو النصوص عن الحكم بالقضاء ويظهر اندفاعه مما ذكر تنبيه قال في الجواهر ان الظاهر من النص والفتوى اختصاص الاستظهار المتقدم بالدور الاول دون الدور الثاني كما اذا فرض استمرار الدم فيها اليه ولعله كذلك لما دل على التحيض للمستحاضة باقرائها وبايام حيضها لكن لا يبعد استحباب ذلك لها باليوم واليومين لما عساه يظهر من بعض الاخبار كما انه يمكن دعوى استحباب الاستظهار بيوم للمبتدئة عند الرجوع الى عادة نسائها مع القول بعدم استظهارها العشرة في الدور الثاني لقوله في رواية محمد بن مسلم وزرارة يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر بيوم وظاهر الشهيد في الذكرى العمل بها انتهى ويتجه على الاستحباب في المقامين ما تقدم من الاشكال على القول باستحباب الاستظهار من عدم صحة رجحان ترك العبادة لاستلزامه انتفاء الرجحان فيها كما عرفت التفصيل المسألة الرابعة قوله اذا طهرت جاز لزوجها وطؤها قبل الغسل على كراهية الضمير في قوله طهرت يعود الى مطلق الحائض لا الى خصوص ذات العادة وذكر الزوج من باب المثال لكونه اصلا في السلطنة على البضع باعتبار كون المقصود من التزوج هو الاستمتاع والا فسيد الامة ايضا يجري فيه حكم هذه المسألة وهو الجواز على ما ذكره ره وتحقيق المقام يتم بالتكلم في امرين الاول انه يجوز للرجل وطي زوجته وامته بعد انقطاع دم الحيض ظاهرا وباطنا قبل ان تغتسل غسل الحيض لكن على كراهة وهذا هو المعروف عندهم والمشهور لديهم وحكي عن الصدوق ره القول بالحرمة لانه قال في الفقيه ما نصه ولا يجوز مجامعة المرأة في حيضها لان الله عز وجل نهى عن ذلك فقال ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني بذلك الغسل من الحيض فان كان الرجل شبقا وقد طهرت المرأة واراد ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى ومثله عبارته في الهداية في باب النكاح الا انه ابدل قوله شبقا بقوله مستعجلا ومثلهما عبارة المقنع في باب النكاح ايضا الا انها مصدرة بصيغة نهي المخاطب فانه قال في اولها ولا تجامع امرأة حائضا آه لكن في كشف اللثام بعد ما نقل صدر العبارة واستظهر منه الحرمة قال ما صورته لكن بعد ذلك انه ان كان شبقا واراد وطأها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها وهو يعطي ارادته شدة الكراهة انتهى ولم نفهم لما استفاده من ذيل الكلام وجها محصلا وقال في الذكرى ونقل عن الصدوق ره القول بالتحريم قبل الغسل وكلامه في من لا يحضره الفقيه لا يعطي ذلك فانه قال وساق العبارة التي حكيناها ثم قال وهو صريح في جواز الوطي قبل الغسل اذا كان الزوج شبقا وغسلت فرجها فلا يتم اسناد التحريم اليه مطلقا انتهى ومحصل المنع من اطلاق الصدوق ره الحكم بالحرمة وهو لا ينافي ثبوت حكم التحريم في الجملة في مقابل القول بالاباحة مع الكراهة اعني فيما لو لم يجتمع القيدان من كون الرجل شبقا وغسلها الفرج فالحاصل ان الصدوق ره يقول بالتحريم الا انه يستثني منه صورة وهو ما اجتمع فيه القيدان فيقول فيه بالجواز لبعض الاخبار الدالة

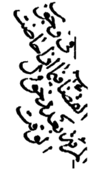
على ذلك وحكي عن روض الجنان تقويته قول الصدوق ره احتج القائلون بالجواز بوجوه الاول اصالة الاباحة وارادوا بها الاباحة
في الافعال التي لم يعلم النهي عنها من جانب الشارع ووجه حجيتها الاستناد الى هذا الاصل هو سلامته عن معارضة استصحاب التحريم
وذلك لان النهي عن الوطي في الاخبار انما تعلق اما بوطي الحائض واما بوطي الزوجة في ايام حيضها ولا يتأتى من شيء منهما التحريم
اما الاول فلان المفروض انقطاع دم الحيض ظاهرا او باطنا فقد ارتفع ذلك العنوان الذي كان قد تعلق به التحريم واما الثاني
فلان ايامها قد انقضت الثاني ما تمسك به جماعة منهم صاحب المدارك ره من قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف كما قرء به
السبعة اي يخرجن من الحيض يقال طهرت المرأة اذا انقطع حيضها جعل سبحانه وتع غاية التحريم انقطاع الدم فيثبت الحل بعده عملا
بمفهوم الغاية لان الحق انه حجة بل صرح الاصوليون بانه اقوى من مفهوم الشرط ولا ينافي ذلك قراءة التشديد اما اولا فلان تفعل
قد جاء في كلامهم بمعنى فعل كقولهم تبين وتبسم وتطعم بمعنى بان وابتسم وطعم وقيل ومن هذا الباب المتكبر في اسماء الله تع بمعنى الكبير و
اذا ثبت اطلاق هذه البنية على هذا المعنى كان الحمل عليه اولى صونا للقراءتين عن التنافي واما ثانيا فلامكان حمل النهي في هذه
القراءة على الكراهة توفيقا بين القراءتين ويكون المنهي عنه المباشرة بعد انقطاع الدم لسبق العلم بحرمتها حالة الحيض من صدر
الاية اعني قوله تع فاعتزلوا النساء في المحيض والى هذا اشار في المعتبر حيث قال ولو قيل قد قرء بالتضعيف في يطهرن قلنا فيجب ان
يحمل على الاستحباب توفيقا بين القراءتين ودفعا للتنافي بينهما ولا يعارض بمفهوم قوله تع فاذا تطهرن فأتوهن حيث شرط في اباحة
الوطي التطهر الذي هو الغسل لانا نقول مفهومه انتفاء رجحان الوطي مع عدم التطهر وهو اعم من التحريم فيحتمل الاباحة سلمنا ان الامر
هنا للاباحة لكنا نمنع ارادة الغسل من التطهر لانه يتوقف على ثبوت وضعه له شرعا وهو ممنوع بل يتعين حمله على الطهر لوروده بمعناه
لغة كما تقدم او على المعنى اللغوي المتحقق بغسل الفرج خاصة سلمنا ان المراد بالتطهر هو الغسل لكن مفهوما تعارضا فان لم يرجح
اقواهما تساقطا وبقي حكم الاصل سالما عن المعارض انتهى وفيه مواقع للنظر احدها ما ذكره في الوجه الاول من دفع التنافي اذ يتجه
عليه اولا ان وجوب الجمع بينهما موقوف على ثبوت تواتر كل من القراءتين بناء على تواتر جميع القراءات السبع او ثبوت الاجماع على جواز العمل
بكل منهما وكلا الامرين محل منع كما قررناه في الاصول وثانيا انه بعد الالتزام بالجمع فالجمع منحصر فيما ذكره من التصرف في التطهر لامكان
تحصيله بالتصرف في الطهر بحمله على الطهارة الحاصلة عقيب الغسل بل ربما يقال ان الثاني اولى واظهر من حمل التطهر على الطهر من الحيض
وهذا الوجه اورده بعض المحققين ره وقال ايضا في ذيل كلماته اللاحقة ما نصه ثم على فرض ترجيح قراءة التخفيف على قراءة التشديد
وتعارضها مع الفقرة اللاحقة فحمل الطهر على الخلو من مثل الحيض يعني بالاغتسال اولى من حمل التطهر على الخلو من دم او غسل الفرج
او وضوء الصلوة وثالثا ان التطهر من مقولة الفعل هنا لعدم ارادة الانفعال منه قطعا فارادة الطهر الذي هو من قبيل الكيف منه
بعيد ومنه يعلم ان تنظيره بالامثلة المذكورة وقياسه عليها قياس مع الفارق لان المراد فيها هو الفعل ولكن الانصاف ان هذا
الوجه يندفع بان مراده بالتنظير والمقايسة هو ان المزيد فيه قد استعمل في معنى المجرد واصل التطهر تحصيل الطهر الذي هو الكيف كما
في قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا واطلاقه على الاغتسال مبني على كونه تحصيلا للكيف فقد استعمل ما وضع لتحصيل الكيف في نفس
الكيف فلا بعد وثانيها ما ذكره في الوجه الثاني فانه مضافا الى ما عرفت من توقف وجوب دفع التنافي على المقدمتين اللتين تقدم
المنع منهما يتجه عليه ان ما ذكره حكاية عن المعتبر يعطي استحباب ترك الوطي قبل الغسل فلا يصح ان يكون اشارة الى ما ذكره من كون الوطي
قبل الغسل مكروها لان ترك المستحب ليس مكروها ويندفع الايراد بان الظاهر انه اعتمد في ذلك على ما ذكره المصنف في المعتبر في اول
المسألة من قوله ره واذا انقطع دمها حل وطؤها لكن يكره انتهى ولا يتوهم انه يتجه الاعتراض على المصنف ره من جهة ان استحباب ترك الوطي
لا يستلزم كراهة فعله لانه استفاد الكراهة من موثقة علي بن يقطين لكنه يتجه عليه سؤال وهو انه لم حمل النهي في لا تقربوهن على التجنب
الراجح مع ان كراهة الفعل اقرب منه الى التحريم عرفا واعتبارا فتدبر واورد عليه ايضا بعض المحققين ره بان حمل قراءة التشديد على
الكراهة لا يخلو من استعمال اللفظ في المعنيين لان تعدد القراءة في يطهرن لا يوجب تعدد الاستعمال في لا تقربوهن يعني ان لا تقربوهن
لا يراد به على قراءة التخفيف الا الحرمة واذا حملناه على قراءة التشديد على الكراهة والمقصود هو الجمع بين القراءتين لم يختلف الحال
في لا تقربوهن ولم يتعدد الاستعمال فيه فيلزم ان يراد به الحرمة حتى يوافق التخفيف ويراد به الكراهة حتى يوافق التشديد والمفروض هو
الجمع بين القراءتين فيلزم استعمال لا تقربوهن فيهما جميعا فتدبر ثالثها انه اثبت لقوله تع فاذا تطهرن فأتوهن مفهوما وجعل مفهومه

نفي رجحان الوطي وكلاهما واضح السقوط اما الاول فلان [illegible] فاذا تطهرن مفهوم قوله تعالى حتى يطهرن قد وقع التصريح به في الكلام ومثل
هذه الجملة الشرطية مما لا يعتبر به المفهوم فهي نظيرة قولنا لا تبرح من مكانك حتى يجيء زيد فاذا جاء فامض في حاجتك فان الجملة الشرطية ح مما لا يعتد
بمفهومه قولنا حتى يجيء زيد فليس لها مفهوم واما الثاني فلان الامر الواقع في الجزاء لم يستعمل الا في الترخيص في الاتيان والمقاربة فلو
فرض انه قصد المفهوم في الجملة كان المفهوم ح نفي الاباحة لا نفي الرجحان رابعها ما ذكره بعد تسليم كون الامر بالاتيان للاباحة من منع ارادة
الغسل من التطهر استنادا الى توقفه على وضعه له شرعا فيتعين حمله على التطهر لوروده بمعناه لغة او على غسل الفرج لتحقق المعنى اللغوي
فانه غير سديد لان الاستعمال في غسل الفرج اذا جاز لكونه مصداقا للمعنى اللغوي فالاستعمال في الاغتسال لا اشكال في جوازه من جهة كونه
مصداقا للمعنى اللغوي بعد ملاحظة ان الشارع جعله ازالة للقذارة المعنوية كما ان استعماله في غسل الفرج انما هو بملاحظة كون الدم
مما يوجب تنجيس المحل الذي هو فيه وكون ازالته تطهيرا منه وكان الاولى ابدال هذا الوجه بان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن لما كان مفهوم
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن كان تابعا له فكل معنى اريد بالمتبوع لا بد وان يراد بالتابع ذلك المعنى بعينه فيكون المتبوع قرينة على
تعيين المراد بالتابع وتحقيق المقام انه اذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما فيما نحن فيه فلا يخلو اما ان نقول
بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصا فيما كان الاختلاف في المادة واما ان لا نقول به كما ذهب اليه جماعة وقد اخترناه في محله فعلى
الاول فهما بمنزلة ايتين تعارضتا لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص او على الاظهر ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع
الى غيرهما وعلى الثاني فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت بالاجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم فيه كسابقه وان لم يثبت
جواز الاستدلال بذلك كما هو الحق نظرا الى عدم الدليل عليه فيكون الشك في حجية كل منهما في عدم الحجية فلا بد من التوقف عن الترجيح و
الرجوع الى القواعد والى الاصول لعدم الدليل على الترجيح الى المرجحات المنصوصة لان موردها الا الاخبار والمرجحات الظنية لا دليل
على اعتبارها هنا الا بناء على اعتبار الظن المطلق الذي لا نقول به ففيما نحن فيه لا بد من الرجوع الى اصالة الاباحة واما ما ذكره بعض
المحققين ره في رسالته التي عملها في حجية القطع والظن من انه يحكم هنا باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال اذ لم يثبت تواتر التخفيف او بالجواز
بناء على عموم قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم من حيث الزمان خرج منه ايام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص او العمل
بالعموم الزماني انتهى فهو مما لا نقول به اما استصحاب الحرمة فلما عرفت من انتفاء الموضوع واما الجواز بناء على العموم الزماني فلعدم كون
كلمة انى للزمان وانما هي للمكان واما الحكم بالحرمة استنادا الى استصحاب حكم المخصص فلابتنائه على كون المقام مجرى الاستصحاب
وقد عرفت خلافه ولعله ره ذكر ذلك لمجرد ابداء الاحتمال والارشاد الى مبنى المقال لا لكونه مختارا وقد عرفت عدم ثبوت تواتر
القراءات وعدم ترجيح بعضها على بعض علما ترددا للفظ المنزل بين التشديد والتخفيف وسقوط الاستدلال بالاية من هذه الجهة بل ادعى
بعض المحققين ره انه قد يظهر من الفقرة اللاحقة وهي قوله فاذا تطهرن فأتوهن توقف جواز الوطي على التطهر وهو ظاهر في الاغتسال
ولا يعارضه الفقرة السابقة لما عرفت من سقوط الاستدلال بها ثم قال نعم ربما يعارضها ظاهر قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض بالتقريب
المتقدم واشار به الى ما قدمه من ظهور قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض في اختصاص وجوب الاعتزال بمحال الحيض خصوصا بعد تفريعه
على كون الحيض اذى ودعوى الحقيقة الشرعية في هذه اللفظة ممنوعة وان سلمت في لفظ الطهارة بالنسبة الى الافعال الثلثة هذا كلا
مه ره وهو مما يمكن المناقشة فيه اما فيما ذكره اولا فلانك قد عرفت ان مؤدى الجملة الشرطية هو مؤدى الغاية المذكورة في الكلام فاي
معنى اريد بالغاية فلا بد وان يراد بالشرط المذكور فيها فاذا فرض ترددها بين المعنيين وعلم تبعية هذا لذلك سرى التردد اليه ضح
اذ الجملة الشرطية المذكورة ليست مستقلة حتى يلاحظ ما يظهر منها بحيالها ويندفع ما ان اجمال الجملة السابقة لا يصلح رافعا لاصالة الحقيقة
في قوله تعالى فاذا تطهرن لان استعماله في معنى المجرد مجاز والسر في ذلك انه قد يقع التصريح ببعض المراتب المتاخرة عن الغاية فيقال
في مثل المثال المذكور لا تبرح من مكانك حتى يذهب زيد فاذا مشى فرسخا فامض في حاجتك فيجوز ان يكون قوله تعالى فاذا تطهرن حتى يطهرن
بالتخفيف من هذا القبيل مثل هذه الجملة الشرطية يكون له مفهوم فيما قبل مسير زيد بمقدار فرسخ لا يجوز للمخاطب المضي في حاجته وبهذا
يندفع ما اوردناه سابقا على صاحب ك ره من نفي المفهوم واما فيما ذكره اخيرا فلانه مع بقاء احتمال قراءة حتى يطهرن بالتشديد لا بد وان
يكون المراد به ما بعد المحيض كما ان المراد بقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض هو محل الحيض فيكون الحكم بحرمة وطي الحائض من اول حيضها الى
ان يصير منها الاغتسال بعد النقاء قد بين بجملتين فلا يظهر الاختصاص من الجملة السابقة اذ ليس فيها الا تقييد الفعل بالظرف الذي هو

بتفسير المحيض في الاية بمحل الحيض لانه يقتضي التبلاء والى دفع احتمال ان يكون المحيض في الشرع عبارة عن زمان الحيض

قوله في المحيض ولا مفهوم له حتى يستفاد الحصر من مجموع المنطوق والمفهوم وتفريع الامر بالاعتزال على كون المحيض اذى ينافي حصر الجواز
ان يكون اثر بعد الانقطاع نظرا الى بقاء اثر المرض الموجب للتحمي بعد البرء عما كان يتحمى منه في حال المرض وح فلا تعارض قوله تع فاذا تطهرن
فأتوهن هذا وقد علم مما ذكرنا ان التعارض بناء على قرائة التخفيف انما هو بين مخالفة الظاهر في لفظ يطهرن او يطهرن كلا بين مفهوم
الغاية في الاول ومفهوم الشرط في الثاني كما زعمه صاحب الذخيرة فتحصل من جميع ما تقدم ان الاية لا تنهض دليلا على الجواز في هذا المقام
لتردد امره بين الامرين وظهورها في الاول في الثاني ام في ذلك فانا في فسحة من جهة قيام الادلة الاتية الثالث الاجماعات المنقولة عن الخلاف
والانتصار والغنية وظاهر السرائر وعن التبيان ومجمع البيان واحكام الراوندي المؤيدة بتصريح بعض المتاخرين بنفي الخلاف الا من الصدوق
الرابع الاخبار كموثقة عبد الله بن بكير عن الصادق ع قال اذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء وموثقة علي بن يقطين
عن ابي الحسن ع في الحائض ترى الطهر يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا باس وبعد الغسل احب الي ورواية عبد الله بن المغيرة
عمن سمعه عن العبد الصالح ع في المرأة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا باس وقال تمس
الماء احب الي بناء على ان مس الماء كناية عن الغسل ويدل على الجواز في الجملة صحيحة محمد بن مسلم الاتية حجة ما ذهب اليه الصدوق على ما يستفاد
من مطاوي كلمات المتاخرين هي الاخبار الدالة على التحريم كموثقة سعيد بن يسار عن الصادق ع قال قلت المرأة يحرم عليها الصلوة ا
فلزوجها ان يأتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل وموثقة ابان بن عثمان عن عبد الرحمن قال سألت الصادق ع عن امرأة حاضت حتى طهرت
في سفر فلم تجد الماء يومين او ثلثة هل لزوجها ان يقع عليها قال لا يصلح لزوجها ان يقع عليها حتى تغتسل ورواية ابي بصير عن الصادق ع
عن امرأة كانت طامثا فرأت الطهر يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل بضميمة صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في المرأة ينقطع
عنها دم الحيض في اخر ايامها قال اذا اصاب زوجها شبق فليأمرها بغسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل ووجه الاستدلال هو ان موثقتين
ورواية ابي بصير افادت التحريم والصحيحة افادت استثناء ما اجتمع فيه القيدان والجواب ان موثقة ابان من جهة تضمنها اللفظة لا يصلح ظاهر
في الكراهة ولا اقل من عدم ظهورها في الحرمة وموثقة سعيد بن يسار ورواية ابي بصير لا يقاومان الاخبار الصريحة في الجواز لتأيدها بعمل من
عدا الصدوق ره واعتضادها بالاجماعات المنقولة وفي الحدائق ان الاظهر عندي في هذه الاخبار يعني اخبار الحرمة هو الحمل على التقية
فان جل العامة على التحريم في هذه المسئلة ونقل في المنتهى عن الشافعي والزهري وربيعة ومالك والليث والثوري واحمد واسحق وابي ثور انتهى
ولا بأس به فان الروايات المذكورة قد رويت عن الصادق ع وقد نقل الفاضل القمي ره عن تواريخ العامة ان مدار اهل الكوفة في عصره كان
على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل اخر ويجوز حملها على الكراهة بدلالة قوله ع في موثقة علي بن يقطين وبعد الغسل احب الي
وقوله ع في رواية ابن المغيرة تمس الماء احب الي واما صحيحة محمد بن مسلم فانها تعطي ارتفاع الكراهة بغسل الفرج اذا اصاب زوجها شبق واراد
ان يجامعها فالمختار ما ذهب اليه الاكثر الثاني انه بعد اختيار القول بالجواز قبل الغسل هل يعتبر او يجب او يستحب امر اخر فيه خلاف فقيل
بانه يشترط في حل الوطي غسل الفرج وهذا هو الذي صرح به كلام ابن زهرة في الغنية حيث قال فان انقطع الدم عنها جاز لزوجها
وطؤها اذا غسلت فرجها سواء كان ذلك في اقل الحيض او اكثره وان لم تغتسل بدليل الاجماع المشار اليه وقوله تع لا تقربوهن حتى يطهرن
فجعل سبحانه انقطاع الدم غاية لزمان حظر الوطي فيجب جوازه بعدها على كل حال الا ما اخرجه الدليل من حظر ذلك قبل غسل الفرج
وقوله تع فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله محمول على غسل الفرج ويحتمل ان يكون بمعنى طهرن هذا كلامه ونسب في كشف اللثام هذا القول
الى ظاهر الاكثر ولا يخفى ان هذا القول عبارة اخرى عن حرمة الوطي قبل الاغتسال الا اذا غسلت فرجها اذ ليس حاصل القول بانه يجوز
الوطي قبل الاغتسال ولكن يتوقف جواز الوطي على غسل الفرج الا ذلك فهذا القول بعينه عين قول الصدوق ره بانه اعتبر الشبق ايضا
وقيل يتوقف حل الوطي على احد الامرين من الوضوء ومن غسل الفرج وحكى هذا القول عن ظاهر التبيان والمجمع واحكام الراوندي وقيل بوجوب
غسل الفرج اذا غلبه الشهوة واختاره كاشف اللثام وحاصله انه ان لم يتحقق غسل الفرج كان اثما من جهة ترك الواجب الذي هو غسل
الفرج لا من جهة حرمة المقاربة وقيل باستحباب غسل الفرج وهو صريح في السرائر والمعتبر والذكرى وحكي عن المنتهى والبيان وفي جامع
المقاصد انه مستحب استحبابا مؤكدا انتهى وصريح ابن ادريس ره انه مع استحبابه يزيل الكراهة ايضا اما القول الاول فقد عرفت مستنده
في الكلام الذي حكيناه عن قائله واما القول الثاني فقد اعترف في الجواهر بانه لم يقف له على دليل بل قال بعض المحققين ره لم نعثر على
دليل لاعتبار الوضوء عينا ولا تخييرا وجوبا او استحبابا واما القول الثالث فقد تمسك له في كشف اللثام بصحيحة محمد بن مسلم المتقدم ذكرها

ورواية ابي عبيدة سأل الصادق ع عن الحائض ترى الطهر في سفر وليس معها من الماء وقد حضرت الصلوة قال اذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تتيمم وتصلي قال فيأتيها زوجها في تلك الحال قال نعم اذا اغتسلت فرجها وتيممت فلا بأس واما القول الرابع فقد استند فيه بعض المحققين ره الى الاصل والاطلاقات مع وقوعهما في مقام البيان وفرع عليه حمل الامر بالامر في صحيحة محمد بن مسلم على الاستحباب ويبقى في المقام شيء آخر وهو انه يزيل الكراهة فيقول الظاهر ذلك لان ما في الصحيحة اظهر في الدلالة عليه خصوصا بملاحظة الاخبار الناهية مرة لا لما على الاستحباب وان كان صيغة افعل ظاهرة فيه بعد تعذر الوجوب وطريق الاحتياط واضح لان مقتضاه ترك الوطي بدون غسل الفرج والوضوء واحوط من ذلك تركه قبل الغسل مطلقا ح مع الامرين المذكورين فرع على القول بوجوب الغسل للوطي هل يقوم التيمم مقامه ام لا قولان صرح بالاول في الذكرى حيث قال ولو قلنا بالوجوب وتعذر الماء فالتيمم لخبر ابي عبيدة عن الصادق ع انتهى ح استحسنه في جامع المقاصد بعد ان نسبه الى الرواية واستظهره من عبارة المنتهى وحكى عن غيرهما ايضا واختار العلامة ره في نهاية الاحكام الثاني حيث قال ولو لم يجد الماء فالاقرب عدم وجوب التيمم لو شرطنا الطهارة انتهى واستدل للقول الاول ايضا الى رواية ابي عبيدة المتقدمة بعموم بدلية التراب عن الماء وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع عن المرأة اذا تيممت من الحيض هل تحل لزوجها قال نعم واستدل للقول الثاني بان الحكم منوط بالاغتسال وعموم البدلية انما يراد به البدلية من حيث الاحكام المنوطة بالطهارة ورفع الحدث لا بخصوص بعض الوضوءات او الاغتسال والروايتان ضعيفتان معارضتان بموثقة عبد الرحمن المتقدمة ثم ان بعض المحققين ره بعد ذكر هذا الاستدلال قال وح فاما ان يحكم بجواز الوطي بناء على ان الاغتسال شرط اختياري واما ان يحكم بالمنع لاطلاق شرطيته مع امكان ان يقال ان حدث الحيض لا يرتفع بالتيمم فهي قبل الاغتسال حائض ولهذا استدل في الروض على اشتراط الصوم بغسل الحيض بانها قبل الغسل حائض فتأمل انتهى والظاهر انه اشار بالامر بالتأمل الى ان كلام الشهيد الثاني ره ليس بصدد بيان الغسل في مقابل التيمم وانما هو بصدد بيان الغسل في مقابل عدمه وذلك لا ينفي قيام بدل له في مقامه ويمكن ان يكون اشارة الى ان عدم ارتفاع حدث الحيض لا يستلزم عدم جواز الوطي لجواز كون التيمم مبيحا له لا رافعا للحدث كما هو مبيح للصلوة مع عدم كونه رافعا للحدث عند جماعة بل عند الاكثر والاظهر عندي قيام التيمم هيهنا مقام الغسل بدلا له لموثقة عمار المؤيدة برواية ابي عبيدة ولا يعارضهما موثقة عبد الرحمن من حيث تضمنها اللفظ الا يصلح الظاهر في الكراهة دون الحرمة ثم انه على القول بزوال التحريم او الكراهة بالتيمم هل يشرع ايجاده لمجرد ازالة احد الامرين به ام يتوقف على قصد الاتيان به للدخول في الصلوة او غيرها مما يشرع التيمم به لاجله فلا يشرع عينه الظاهر من المحقق الثاني ره هو الاول لانه قال في جامع المقاصد بعد استحسان القول باستحباب التيمم للوطي ما نصه ولا فرق بين ان يصلي به وعدمه انتهى ولكن توقف فيه بعض المحققين ره والاظهر عندي هو الاول لاطلاق قوله ع في موثقة عمار نعم لانه بمنزلة ان يقال المرأة اذا تيممت من الحيض تحل لزوجها ثم على القول بوجوب التيمم لو تعذر الصعيد فهل يجوز الوطي ح بدونه ام لا قال العلامة ره في نهاية الاحكام ولو لم تجد الماء فالاقرب عدم وجوب التيمم لو شرطنا الطهارة فان قلنا بالتيمم وفقد التراب فالاقرب تحريم الوطي انتهى وهذا القول قد قواه بعض المحققين ره ح استند فيه الى اطلاق دليل الشرطية لكنه في ذيل كلامه احتمل انصراف ادلة الاشتراط الى حال التمكن ولي فيه نظر لان المتضمن للتيمم ليس الا روايتين رواية ابي عبيدة ورواية عمار فالاولى لم تفد الا حكم جواز الوطي لامرأة تيممت لصلوتها فصلت به واما الثانية فقد ذكر فيها الجملة الشرطية في كلام السائل والظاهر منه السؤال عن مدلول منطوقها من دون نظر الى مفهومها فلا يأتي منه حرمة الوطي عند اتيانه خصوصا مع عدم القدرة عليه الا ان يقال ان عدم الجواز بدون التيمم كان مسلما عند السائل ولهذا سأل عن صورة وجوده وانه هل يكون مسوغا



المسئلة الخامسة قوله اذا دخل وقت الصلوة فحاضت وقد مضى مقدار الطهارة والصلوة وجب عليها القضاء وان كان قبل ذلك لم يجب قد تضمنت العبارة بيان الحكم في صورتين الاولى تحقق الحيض بعد دخول وقت الصلوة ومضي مقدار ما يسع الطهارة والصلوة منه وقد حكم المصنف ره فيها بالوجوب بل في لك في ذيل العبارة ان هذا مذهب اصحابنا وفي كشف اللثام بعد قول العلامة ره واذا حاضت بعد دخول وقت الصلوة بقدر الطهارة واداء الصلوة قضتها ما نصه بقوله وجوبا اذا طهرت اجماعا على الظاهر وكأنهما نظرا الى اصل الحكم في الجملة وان كان يظهر من الاكثر او من جماعة كما يأتي اعتبار امور اخر مضافا الى التمكن من الطهارة وكيف كان فقد احتجوا على حكم المسئلة الصدوق واسم الفوات المأخوذ في ادلة وجوب القضاء وبموثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال في امرأة دخل وقت الصلوة وهي طاهر فأخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت وبمضمرة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن المرأة اذا طمثت بعد

ان تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم قال في ك وفي سند الروايتين ضعف الا انهما مؤيدتان بعموم ما دل
على وجوب قضاء الفوائت انتهى ويبقى الكلام في امور الاول ان المعتبر خفة ما يمكن من الصلوة بحسب حالها من القصر والاتمام والسرعة
في الافعال والبطؤ والصحة والمرض خالية من الافعال المندوبة وقد صرح بذلك جماعة منهم العلامة ره في نهاية الاحكام بل زاد فيها
قوله حتى انها لو طولت صلوتها فحاضت في اثنائها والماضي من الوقت يسع تلك الصلوة لو خففتها لزمها القضاء انتهى وهو الموافق
للقاعدة لانها بمجرد التمكن من اقل ما يصدق عليه الصلوة تثبت في حقها ويتوجه الامر بها اليها فمع عدم الاتيان بالمامور به على وجهه
يتحقق صدق الفوات المنوط به وجوب القضاء ولو كانت صلوتها مما يتخير فيه بين القصر والاتمام كفى في ثبوت القضاء مضي مقدار وقت
المقصور وان شرع فيها تامة صرح به في كشف اللثام وهو المحكي عن الذكرى ونفى عنه البعد في الجواهر والظاهر انه يتعين قضاؤها
مقصورة ان لم يسع الوقت الماضي اتيانها تامة وهو مقتضى الامر بقضاء ما فات كما فات بعد ملاحظة ان احد طرفي الواجب المخير يتعين عند
تعذر الطرف ثم انه لا يبعد ايجاب القضاء بمضي ما تقدم من الوقت وان كانت ممنوعة عن الاداء بحسب الظاهر كما لو كان فرضها التيمم مثلا
لعدم الماء وقلنا بعدم الصحة الا عند ضيق الوقت فاخرت لانتظار ذلك فصادفها الحيض لصدق اسم الفوات عليه بسبب التكليف في الواقع لانها
لو علمت بوقت الحيض كان اللازم عليها في ذلك الوقت اتيان التيمم والصلوة لتحقق الضيق بالنسبة اليها فتثبت في حقها الصلوة وذلك
موجب لصدق اسم الفوات وعدم العلم انما يرفع الاثم هكذا قال في الجواهر ثم قال واحتمال تعليق القضاء على التضييع والتفريط كما عساه
يظهر من بعض الاخبار ضعيف لعدم صلاحيتها لاثبات ذلك الثاني انه يشترط في ثبوت قضاء الصلوة مضي زمان يسع الطهارة
لها من وقتها وقد نص عليه المصنف والعلامة ره وغيرهما ونسبه في كشف اللثام الى ظاهر الاكثر اسنادا الى اعتبارهم تمكنها من الصلوة وهو
في محله لعدم التمكن من المشروط بدون الشرط الاختياري ومن الواضح ان الشارع اعتبر الطهارة شرطا في صحة الصلوة واستشكل العلامة
ره في كتاب الصلوة من نهاية الاحكام في اشتراط مضي مقدار الطهارة من الوقت في ثبوت القضاء ثم قال وهل يعتبر مع امكان فعل الصلوة
قدر زمان امكان الطهارة من الوقت اشكال ينشأ من توقف صحتها عليها ومن امكان تقديمها على الوقت الا اذا لم يجز تقديم طهارته
كالمتيمم والمستحاضة انتهى وحكي في كشف اللثام عن الشهيد انه يرفع الثاني من وجهي طرفي الاشكال وهو انه لا عبرة بالتمكن منها يعني من
الطهارة قبل الوقت لعدم المخاطبة بها انتهى نعم لو كانت متطهرة ومضى من الوقت ما يسع الصلوة دون الطهارة وجب القضاء لوجود المقتضي
لثبوت الصلوة في حقها حينئذ من جهة توجه الخطاب اليها بها حينئذ وقد نفى عنه الاشكال في كشف اللثام وحكاه عن التذكرة ونهاية الاحكام
والذكرى الثالث انه يعتبر مضي مقدار زمان يفي بتحصيل ما عدا الطهارة ايضا من شرائط الصلوة ام يقتصر في الحكم بوجوب القضاء على مضي
مقدار الطهارة دون غيرها قال في كشف اللثام في هذا المقام ما نصه واعتبر في الذكرى مقدار باقي الشرائط مع فقدها ولا ما بين
انتهى واستظهره في الجواهر من المبسوط والمعتبر والنافع والمنتهى والذكرى والبيان استنادا الى اعتبارهم التمكن وهو في محله لان التمكن من
الصلوة الشرعية كما لا يحصل بدون الطهارة كذلك لا يحصل بدون سائر الشرائط لان ذلك مقتضى الشرطية واستفاده ايضا من سؤال
الخبرين المتقدمين نظرا الى ان التاخير كما هو مدلول قوله فاخرت لا يصدق الا اذا تمكنت من فعلها والا كانت مما لم يقع لا تماما التاخير وكان
لم تصل كما في سؤال الخبر فان مقتضاه انما هو ترك الصلوة اختيارا مع قدرتها على الاتيان لكن المصنف ره هنا والعلامة ره في القواعد والشهيد
في الدروس اقتصروا على ذكر الطهارة قال في الجواهر ما صورته لكن لعله منزل على الغالب من فعلية احرازها لغير الطهارة دونها والا فلا
فرق بحسب الظاهر بين الجميع وتوقف صدق اسم الفوات والامر بقضاءه وغيرهما سمعته من الخبرين ونحوهما مما ظاهره التضييع والتفريط وهو غير
صادق كالاول لا بعد مضي زمان يمكن وقوع الفعل المكلف به فلم تفعل واحتمال الفرق بين الطهارة وغيرها بانه لا يصح الفعل بدونها
بخلاف غيرها غير مجد مع توقف التكليف هنا على الجميع لمعلومية امتناع قصور الوقت عما كلف به عندنا وما يقال من منع توقفه عليه في الواقع
هنا ايضا فانها لو علمت انها تحيض بعد مضي الزوال بمقدار لا يسعها لازالة النجاسة مثلا وفعل الصلوة لا يجب عليها الازالة وصح الفعل
منها معها لضيق الوقت ضعيف بل ممنوع للفرق الظاهر بين تضيق الوقت وغيره فلا يقاس عليه بعد ان لا دليل على الاول دون
الثاني كيف مع انه لو كان كذلك لوجب تحقق القضاء عليها اذا مضى مقدار الصلوة وفعل الطهارة الترابية خاصة وهو مخالف للاجماع
بحسب الظاهر وظاهر بعض الاخبار اللهم الا ان يدعى الفرق وهو ممنوع ايضا الثانية انها اذا حاضت قبل مضي مقدار الصلوة مع
الطهارة على ما هو ظاهر عبارة المصنف او مع سائر الشرائط ايضا كما هو المختار لم يجب عليها القضاء وهذا احد الاقوال في المسئلة وحكي في

بالشهرة في كلام جماعة وحكي عن الخلاف الاجماع عليه وهو المختار لاصالة البرائة مع عدم الدليل مضافا الى ان الامر بالقضاء لا يتوجه الا مع صدق الفوات وهو موقوف على شانية الاداء ولا مجال لها فيما نحن فيه لان الامر انما يتوجه في الزمان الذي هي خالية عن الحيض فيه ولا وجه له لان المفروض انه لا يسع الصلوة تامة والتكليف بالفعل في وقت لا يسعه غير جايز واما ان يتوجه في المجموع من ذلك الزمان الذي هي طاهر فيه والزمان الذي اتصل به من زمان الحيض بمقدار اتمام الصلوة بان يوقعها تامة في المجموع منهما وهو ايضا غير صحيح لتوجه النهي اليها في زمان الحيض عن العبادة فلا يصح ان يتوجه اليها الامر بها فيه ثانيها ما حكي عن ابن الجنيد والسيد في الجمل من الاكتفاء بمضي زمان يسع اكثر الصلوة في الحكم ببعضها استنادا الى رواية ابي الورد قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن المرأة تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وان كانت رأت الدم في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا تطهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب اجيب بانها مع الطعن في سندها واختصاصها بالمغرب مخالفة ظاهرها لدعويها محتملة لارادة المفرطة في المغرب مع ارادة قضاء المغرب بقضاء الركعة ثالثها ما ذهب اليه الصدوق ره في الفقيه حيث قال فان صلت المرأة من الظهر ركعتين ثم رأت الدم قامت من مجلسها وليس عليها اذا طهرت قضاء الركعتين وان كانت في صلوة المغرب وقد صلت منها ركعتين قامت من مجلسها فاذا طهرت قضت الركعة وهو ره في الحقيقة افتى بمضمون رواية ابي الورد واسنده اليها وقد عرفت ضعف سندها رابعها ما يظهر من كلام الصدوق ره في المقنع بعد ضم ما صدر منه في احد موضعين الى الاخر فانه قال في اثناء باب الحائض والمستحاضة والنفساء ما لفظه فان طمثت المرأة بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر فليس عليها قضاء تلك الصلوة وقال في اخر الباب المذكور واذا صلت المرأة من الظهر ركعتين فحاضت قامت من مجلسها ولم يكن عليها اذا طهرت قضاء الركعتين وان كانت في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فحاضت قامت من مجلسها فاذا طهرت قضت الركعة انتهى ويحصل من الجميع تفصيل في المسئلة بان الظهر لا قضاء لها اذا حاضت بعد زوال الشمس ولم تصل الظهر حتى لو كان عند اتفاق حيضها قد مضى من اول الزوال ما يسع الصلوة تامة بجميع شرائطها وكذلك فيما لو صلت ركعتين فانها لا قضاء عليها ولا تقضي الصلوة انها تقضي من المغرب ركعة اذا صلت منها ركعتين وضعف هذا القول يعلم مما تقدم خامسها ما ذهب اليه الشيخ ره في النهاية حيث قال فان رأت الدم وقد دخل وقت الصلوة ولم تكن قد صلت وجب عليها قضاء تلك الصلوة عند اغتسالها من الحيض انتهى وتبعه ابن حمزة في الوسيلة بقوله فان حاضت بعد دخول وقت الصلوة او طهرت وتوانت في الاغتسال والصلوة وجب عليها قضاء تلك الصلوة انتهى وهما مطلقان فيما لو مضى من الوقت زمان يمكن فيه ايقاع الصلوة تامة بجميع شرائطها وما لو لم يمض شيء من الوقت اصلا قال في الجواهر ولعله لاطلاق خبر عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم وغيره وهو مع شهادة خبر ابي الورد المتقدم على عدم كونه ثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة صلت من الظهر ركعتين ثم انها طمثت وهي جالسة فقال تقوم من مقامها ولا تقضي الركعتين وغيرها من الاخبار ظاهر في ارادة المتمكنة قوله وان طهرت قبل اخر الوقت بمقدار الطهارة واداء ركعة وجب عليها الاداء ومع الاخلال القضاء هذه العبارة تضمنت بيان حكمين الاول وجوب الاداء عند اتفاق نقائها قبل اخر الوقت بمقدار الطهارة واداء ركعة قال في ك هذا الحكم ثابت باجماعنا بل عن المنتهى انه لا خلاف فيه بين اهل العلم وعلى هذا فيجب الظهران والعشاءان بادراك خمس ركعات من اخر خلافا للشيخ ره في ط فانه قال فيه في هذا المقام وان طهرت في وقت صلوة واخذت في تاهب غسل فخرج الوقت لم يجب عليها القضاء وان توانت عن الغسل حتى خرج الوقت وجب عليها القضاء فان طهرت بعد زوال الشمس الى بعد دخول وقت العصر قضت الصلوتين معا وجوبا ويستحب لها قضاؤهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس بمقدار ما تصلي خمس ركعات فان لم تلحق الا بمقدار ما تصلي فيه اربع ركعات لزمها العصر لا غير وان لحقت قبل المغرب بمقدار ما تصلي فيه ركعة لزمها العصر واذا طهرت بعد مغيب الشمس الى نصف الليل لزمها قضاء العشائين ويستحب لها ايضا قضاؤهما اذا طهرت الى قبل الفجر بمقدار ما تصلي خمس ركعات فان لم تلحق اكثر من ان تصلي فيه اربع ركعات لم يلزمها اكثر من العشاء الاخرة ويلزمها قضاء الفجر اذا طهرت قبل طلوع الشمس بمقدار ما يصلي ركعة وان كان اقل من ذلك لم يكن عليها قضاء انتهى ووجه دلالته على عدم وجوب الاداء في الموضعين اللذين حكم فيهما باستحباب القضاء هو انه لا وجه لاستحباب القضاء مع وجوب الاداء فحكمه بالاستحباب فيهما يكشف عن انه يرى استحباب الاداء وعن الاصباح استحباب فعل الظهرين بادراك خمس قبل الغروب والعشائين بادراك اربع قبل الفجر وعن المعتبر ان بقي من النهار مقدار ما تصلي ركعات بدء بالظهر وهذه المسئلة في الحقيقة تنحل الى امرين احدهما انها ان طهرت من اخر الوقت على وجه يسع الصلوة الموقتة بذلك الوقت لزمها اداء الصلوة وثانيهما ان ادراك ركعة من الصلوة بمنزلة

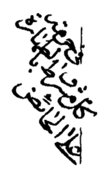


ادراك جميعها فما حكيناه من الاقوال الثلثة بعضها ناظر الى قبوله وبعضها الى رده ويدل على الاول صحيحة عبيد بن زرارة
عن ابي عبد الله ع قال ايما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على ان تغتسل في وقت الصلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان
عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وان رأت الطهر في وقت صلوة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت صلوة ودخل وقت صلوة
اخرى فليس عليها قضاء وتصلي الصلوة التي دخل وقتها وصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال اذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس
فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من اخر الليل فلتصل المغرب والعشاء ونحوها رواية داود الدجاجي ثم انه يستفاد من جملة من الاخبار
المذكورة وغيرها اعتبار سعة الوقت للطهارة ايضا ومثلها باقي الشرائط فهي كالطهارة في اعتبار سعة الوقت المفقود منها وفاقا
للمحكي عن صريح س والموجز لابن فهد وشرح عد والروضة والك وفي صحيحة عبيد اشارة الى ذلك حيث ان الظاهر ان التهيئة اعم من تحصيل الطهارة
بل ادعى بعضهم ظهور صحيحة الحلبي الآتية ايضا في الاعم ولعله من جهة اطلاق قوله ع ان كانت توانت وفيه ان المراد هو التواني في الغسل بدلالة
مساق سابقه وكذلك لاحقه حيث انه صرح بمفهوم الجملة المذكورة بقوله وان كانت دائبة وخالف فيما ذكر جماعة فلم يعتبروا ما عدا الطهارة
من سائر الشرائط لزعمهم انتفاء الدليل عليه ولكن لا يخفى عليك ان بازاء الاخبار المذكورة اخبار اخر منافية لها لكن يكفي في ترجيح الاخبار
المتقدمة اعتضادها بالاجماع ونفي الخلاف وربما ذكر لها محامل يأتي ذكرها في باب المواقيت انشاء الله تع لتركنا لها الى ذلك المقام لمزيد ارتباطها
وتوقف تحصيل مدلول بعضها على تحقيق القول في المواقيت ويدل على الثاني موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع انه قال فان صلى ركعة من
الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلوة وقد جازت صلوته وقول امير المؤمنين ع في خبر الاصبغ بن نباتة من ادرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس
فقد ادرك الغداة تامة وقوله ع من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر الا انه قال في الجواهر لم اعثر على الخبر في
طرقنا كالنبوي من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة بل في المنتهى نسبة الخبر الى رواية الجمهور كما هو الظاهر منه ايضا في سابقه لكن
الشيخ ره في الخلاف بعد ان ذكر روايتي امير المؤمنين ع السابقتين مسندا لهما الى النبي ص قال وكذلك روي عن ائمتنا ع وفي كتاب الصلوة من
المدارك بعد ان روى النبوي المتقدم والمرتضوي وغيرهما قال وهذه الاخبار وان ضعف سندها الا ان عمل الطائفة عليها ولا معارض
لها فتعين العمل بها وعلى كل حال فلا يبعد جواز العمل بهذه الاخبار بعد ذكر اصحابنا لها واخبارهم بما سمعت انتهى كلام صاحب الجواهر ره وقد
علم مما ذكرناه سقوط القول باستحباب الاداء اللازم منه استحباب القضاء فيما لو ادرك من وقت الظهرين او العشائين مقدار خمس ركعات
وذلك لانه بعد تنزيل الركعة التي ادركت في الوقت بمنزلة تمام الصلوة يتوجه الامر بالاداء في ذلك الوقت ومثله ما حكي عن الاصباح لان
استحباب فعل الظهرين بادراك خمس قبل الغروب يعلم سقوطه مما ذكر واما سقوط استحباب فعل العشائين بادراك اربع قبل الفجر فوجهه انه
ان كان قد بقي للمغرب ح وقت وجب ادائها فيه وان لم يبق لها وقت لم يكن للاستحباب مجال ولا دليل مضافا الى انه مع بقاء اربع ركعات
قبل الفجر يكون الوقت مساويا للعشاء لا يزيد عليها ولا ينقص فالامر باتيان المغرب معها لا وجه له لانه لم يبق للمغرب مقدار ركعة حتى
تندرج في عموم من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة نعم لو كان قد بقي مقدار خمس ركعات كان ح قد بقي للمغرب مقدار ركعة
من وقتها المختص بها فيجب الاتيان بها ويزاحم في الباقي العشاء في وقتها فيبقى لها مقدار ركعة فتندرج في العموم المذكور ويعلم مما ذكر
ايضا سقوط ما حكي عن الفقيه ان كان مراده اشتراط الست بحيث ينتفي الاتيان لو بقي مقدار خمس الثاني انها لو اخلت بالاداء اذا امكنت
من ركعة بشرائطها او بالطهارة وجب عليها القضاء وهذا هو المشهور وقد عرفت الاجماع المدعى في ك ونفي الخلاف بين اهل العلم عن المنتهى
ويدل عليه صحيحة الحلبي ع في امرأة تقوم في وقت الصلوة فلا تقضي طهرها حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت اتقضي الصلوة التي فاتتها
قال ان كانت توانت قضتها وان كانت دائبة في غسلها فلا تقضي ومعنى السؤال انها تقوم في وقت الصلوة للطهارة فتشتغل بها لكنها
لا تأتي الى آخرها ولا تفرغ في وقت الصلوة فتفوتها ويدل عليه رواية عبيد بن زرارة المتقدمة وغيرهما من الاخبار التي يجب العمل عليها
لاعتضادها بالاجماع ونفي الخلاف ويجري هنا ما تقدم من قول الشيخ باستحباب القضاء صريحا فيما لو ادركت خمس ركعات من وقت العصر
او من وقت العشائين فلم تفعل وقول الاصباح باستحباب فعل الظهرين بادراك خمس قبل الغروب والعشائين بادراك اربع او يلزمه
استحباب القضاء في المقامين وقول الفقيه انه ان بقي مقدار ست ركعات من النهار بدء بالظهر فان لازمه وجوب قضاء الظهرين ح
وعكسه وجواز انه بقي مقدار خمس ركعات فتقضي العصر وحدها واستفاد العلامة ره في لف من ابن ادريس انه لا قضاء بل لا اداء الا بادراك
الصلوة باجمعها في الوقت قال ره وقال ابن ادريس ع اذا اسلم الكافر وطهرت الحائض والنفساء وبلغ الصبي وافاق المجنون والمغمى عليه

فما لو حصل الاداء فاتته

كتاب الطهارة

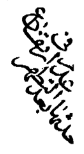
قبل غروب الشمس ووقت يتسع لفعل فرض الظهر والعصر والطهارة لهما وجب على كل منهم اداء الصلوتين وان اخرهما وهذا يدل
على انه يعتبر التمكن من فعل الصلوة اجمع في الوقت انتهى ثم ان مقتضى تقييد المصنف ره كجماعة بالركعة هو انه لو كان ما ادركته من الوقت لا
يسع الا ما هو اقل من ركعة لم يجب عليه تلك الصلوة الموقتة بذلك الوقت وربما نفى عنه الاشكال وهو في محله وقد نفى الخلاف عنه في
ونقله فيه عن ايضا قال ره في ولو فضل الاوقات الوقت عن الفريضة وتمكن من صلوة ركعة منها في الوقت وجب عليه تلك
الفريضة وهل يكون مؤدية لها اجمع او قاضيا لها اجمع او مؤدية بالنسبة الى الركعة وقاضيا الباقي فيها قال الشيخ ره بالاول وفي اصحابنا
من قال يكون قاضيا لجميعها ونقله في عن السيد المرتضى ره ومنهم من قال يكون قاضيا لبعضها واما ان لحق اقل من ركعة فانه لا يكون
قد ادرك الصلوة ويكون قاضيا بلا خلاف بينهم وقال في الخلاف فلو ادرك بمقدار ما يصلي فيه خمس ركعات قبل الغروب لزمه الصلوتان
بلا خلاف وان لحق اقل من ذلك لم تلزمه الظهر عندنا هذا ما اهمنا نقله من عبارة المخالف وذلك هو الحق الذي لا محيص عنه ويدل عليه
مفهوم قوله ع من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة وغيره من الاخبار المشعرة بذلك لكن قال العلامة ره باستحباب القضاء
في نهاية الاحكام ما نصه ولو قصر عن ادراك ركعة سقط الوجوب واستحب قضاؤها لا يعني الصلوة قضاء لحوق ما ادركه من الوقت انتهى وقال في
التذكرة وان طهرت في اثناء الوقت فان بقي مقدار الطهارة وادراك ركعة وجب الاداء وان لم تفعل وجب القضاء وان كان اقل
لم يجب بل يستحب انتهى وقال المصنف ره في المفروض الى الوجوب فانه نقل بعد ان ذكر في المعتبر اخبارا مطلقة في قضاء الظهر والعصر ان طهرت
قبل غروب الشمس وقضاء المغرب والعشاء ان طهرت قبل طلوع الفجر مثل رواية ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال اذا طهرت
المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر وغيرها ثم قال الذي يتبين من هذه
الاخبار ان المرأة اذا ادركت من وقت الصلوة قدر الغسل والشروع في الصلوة فاخرته حتى دخل وقت اخرى لزمها القضاء ولو
قيل بذلك كان مطابقا لمدلولها نعم لا تقضي من الصلوات اذا رأت الدم الا ما تمكنت من ادائها في حال طهرها واهملته انتهى وفيه
ان الظاهر من سياق تلك الاخبار انها على طريق الفضل والمراد من سعة الوقت للصلوة المأمور بها ومع التنزل عن ذلك فنقول
الواجب في هذا المقام هو تلك تقييد الاخبار بمفهوم قوله ع من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة هذا واقتصر الشيخ ره في
النهاية في الحكم بوجوب القضاء على من ادرك ما دون الركعة من الوقت على خصوص الفجر قبل طلوع الشمس قال ره ويلزمها قضاء الفجر اذا
طهرت قبل طلوع الشمس على كل حال انتهى وربما يؤيده رواية عمار عن الصادق ع فان صلت ركعة من الغداة ثم طلعت فلتتم الصلوة
وقد جازت صلوتها وان طلعت قبل ان تصلي ركعة فلتقطع الصلوة ولا تصلي حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها ونزلت على المفرط انتهى
قوله ره من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة المعتضد بعمل الاصحاب قوله ره يحرم عليها كل ما يشترط فيه الطهارة كالصلوة
والطواف ومس كتابة القرآن عبر العلامة ره في الارشاد بهذه العبارة ثم قال ولا يصح منها الصوم وقال المحقق الاردبيلي ره في شرحها
كان وجوب الغسل لمثل الصلوة والطواف الواجبين اجماعي وفي الاخبار اشارة الى ذلك في الجملة وكونه مثل غسل الجنابة قد مر واما تحريم
كل ما هو مشروط بالطهارة مثلهما فالظاهر انه اجماعي ولا كلام في حال الدم بل بعد انقطاعه وقبل الغسل ايضا انما الكلام في تعيين
ما يشترط فيه الطهارة فكانه ثبت عنده كونه شرطا للصوم ايضا ولكن ذكره مع تغيير الاسلوب ليشير الى الخلاف انتهى وما ذكره يجري في عبارة
المصنف ره ثم لا يخفى ان اشتراط الطهارة في الامثلة التي ذكرها ليس على حد سواء لان اشتراطها في الاولين انما هو بالنسبة الى صحة
فعلهما ووقوعهما عبادة بخلاف الاخير فانما بالنسبة الى اباحته لحرمته فعله ولا بجعله عبادة عند الغرابة وبعبارة اخرى يجب الطهارة
في الاولين لاجلهما بخلاف الاخير فانما لا يجب لاجله وانما ترفع وقوعه محرما فينبغي افراد كل منهما بالكلام فنقول اما القسم الاول فهو مما
لا اشكال في حرمته ويوضحه ما في من قوله اما تحريم الصلوة والطواف فموضع وفاق بين العلماء انتهى وانما الاشكال في ان الحرمة
تشريعية او شرعية فالذي يظهر من كلام المصنف ره في النافع هي الاولى لانه قال فيه واما الاحكام فلا تنعقد لها صلوة ولا صوم
ولا طواف ومثله في المعتبر الا انه ذكر الصلوة والصوم في المسألة الاولى فقال لا تنعقد للحائض صلوة ولا صوم وعليه الاجماع وذكر
الطواف في المسألة الثانية فقال ولا يصح منها الطواف لان الطواف الواجب من شرطه الطهارة انتهى وتبعه صاحب المستند ره
لانه قال لا يصح منها صلوة ولا طواف ولا صوم بالاجماع والمستفيضة من النصوص فيحرم عليها لانها شان العبادة الغير الصحيحة انتهى
وظاهر الشيخ ره في النهاية هي الثانية لانه قال فيها واذا حاضت المرأة فيجب عليها ان تعتزل الصلوة وتفطر الصوم ومثله سلار في المراسم



ابن حمزة في الوسيلة وحشا الرياض لانه الحق بعبارة النافع المقتضية قوله مع حرمتها عليها بالاجماع والنصوص ويظهر من صاحب الجواهر ره
ان الحرمة تلاحظ بالنسبة الى حالتيها اعني حالة الحيض وحالة النقاء قبل الغسل فهي في الحالتين جميعا تشريعية مع وجود الحرمة الذاتية ايضا
في الاولى قال بعد الحكم بالحرمة فيهما وان امكن الفرق بين الحرمتين بالذاتية والتشريعية وما يقال من عدم تصور الذاتية في الاولى لانه
لرجوعها الى التشريع مع النية ولا حرمة مع عدمها مدفوع بعد التسليم بانه لا مانع من اجتماع الحرمتين مع النية اخذا بالظاهر انتهى وكلام
الاصحاب في المقام بل صرح به بعضهم وعليه يبتني ما يذكر في بعض المقامات من الاحتياط لها بفعل العبادة بانه معارض بمثله لكون
الترك بالنسبة اليها عزيمة انتهى وقال بعض المحققين لا اشكال في تحريم الصلوة من حيث التشريع وهل هي محرمة ذاتا كقراءة العزائم ام
او لا حرمة فيها الا من جهة التشريع بفعل الصلوة الغير المامور بها وجهان من التصريح بعدم الجواز والامر بالترك في النصوص واكثر معاقد
الاجماعات ففي صحيحة زرارة اذا كانت المرأة طامثا لا يجوز لها الصلوة وفي صحيحة اخرى لا تحل لها الصلوة وفي اخرى اذا دفعته يعني
الدم حرمت عليها الصلوة ونحوها غيرها وفي المنتهى يحرم على الحائض الصلوة والصوم وهو مذهب عامة اهل الاسلام ومن ان الظ
توجه التحريم والامر بالترك في الادلة الى فعل الصلوة على وجه التعبد والمشروعية كما كانت تفعلها قبل الحيض ولا كلام في حرمته ذلك
لانه تشريع وتعبد بما لم يامر به الشارع وانما تظهر الثمرة في حسن الاحتياط لها بفعل الصوم والصلوة الواجبين او المندوبين عند
الشك في الحيض مع فرض عدم اصل او عموم يرجع اليه فان قلنا بالتحريم الذاتي لم يحسن لها الاحتياط سيما بفعل المندوبة ثم قال و
الاقوى عدمه يعني التحريم الذاتي للاصل وقصور ظهور النواهي فيما ذكرنا مع ان اوامر الترك واراده في مقام رفع الوجوب ولهذا ابدل
التحريم في المعتبر والنافع بعدم الانعقاد الى ان قال ويؤيد ما ذكرنا تعليل حرمة الصلوة في علل الفضل بن شاذان بانها على حد النجاسات
فاحب الله ان لا يعبد الا طاهرا وما ذكره جماعة بل ادعى عليه الاتفاق من حسن الاحتياط للمضطربة وتتبع كلمات الفقهاء يشرف الفقيه
على القطع بما ذكرناه انتهى واما القسم الثاني وهو مس كتابة القرآن فقد حكي في كشف اللثام الاجماع عليه عن الخلاف والمنتهى و
التذكرة وقال المحقق الاردبيلي ره مكانه لا خلاف في تحريم المس ونقل فيه الاجماع انتهى واستدل على الحكم بما روي عنهم من قوله لا يمس القرآن
الا طاهر وقول ابي جعفر ع في حسن محمد بن مسلم الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرآن من القرآن ما شاءا الا السجدة و
سند الاول لم يبلغ حد الصحة وكذا الثاني وان كان اولى من الاول مضافا الى ما في دلالته من جهة ان الامر بفتح المصحف من وراء الثوب
يعطي ان المس لجلده وهامشه والوجه الغير المكتوب منه ورقه حرام وليس كذلك والاستناد الى الاول احسن لظهور دلالته وانجبار ضعف
سنده بالشهرة والاجماعات المنقولة ولا فرق بين الاداء والقضاء ولا بين الاصالة والتحمل ولا بين الواجب والمندوب ولو لم يشترط الطهارة
في الطواف كفى في الحرمة وقوعه في مسجد الحرام وحكي الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد ره حيث قال بالكراهة ولكن ربما يؤول كلامه بانه اراد
الحرمة بالكراهة وعلى تقدير عدم ارادته له فالمسلمين خلافه بقادح ويظهر من صاحب الذخيرة الميل الى هذا القول لانه قال في مبحث الجنابة
بعد نقل كراهة مس كتابة القرآن عن ابن الجنيد ره وهو متجه وقال هنا وقال ابن الجنيد انه مكروه ولعله يريد بالكراهة الحرمة الكلام فيه
كما في الجنب انتهى واما اسماء الله واسماء النبي ص والائمة ع وفاطمة ع بل سائر الانبياء فعن جماعة انها تلحق بكتابة القرآن في حرمة المس و
حكي عن الغنية دعوى الاجماع على حرمة مس الحائض اسم الله واسماء الانبياء والائمة ولم اجدها فيه واستدل عليه بان حرمة المس
مناسبة للتعظيم وبان حدث الحيض اعظم من حدث الجنابة المجمع على الحرمة فيه كما صرح به رواية سعيد بن يسار قلت لابي عبد الله ع المرأة ترى
الدم وهي جنب اتغتسل من الجنابة او غسل الجنابة والحيض واحد فقال قد اتاها ما هو اعظم من ذلك وبظهور اتفاق الاصحاب على
اشتراك الحائض مع الجنب في احكامه تماما بقرينة ما دل من نهي الحائض عن مس التعويذ بناء على اشتمال التعويذ غالبا على غير القرآن من اسماء
الله واسماء انبيائه وليس شيء من هذه الوجوه بمعتمد لانه يتجه على الاول ان التعظيم الواجب عبارة عما هو تعظيم في نظر الشارع وهو غير
حاصل بل يمكن منع وجوب التعظيم وانما يحرم التحقير وعلى الثاني منع الاجماع وعلى الثالث ان اشتراك الحائض مع الجنب في جميع الاحكام لم
يعلم من دليل يدل عليه حتى يجعل كبرى كلية والحاصل من استقراء الموارد انما هو اشتراكهما في اكثر الاحكام وعلى الرابع ان النهي عن مس
التعويذ لعله من جهة خصوص اسم الله فلا مدخل لاسماء الانبياء ومجرد اشتمال التعويذ عليها لا يصير دليلا على كونه مناطا في الحكم والا لزم حرمة
مس اسماء الملائكة لانها ايضا كثيرا ما تذكر في التعويذ ولكنا حكمنا بحرمة مس اسم الله بدلالة موثقة عمار المؤيدة بالشهرة المحققة والاجماع
المنقول في الغنية وعلى هذا اذا انضم اليها رواية سعيد بن يسار حصل الدليل لانها مؤيدة بروايتين دالتين على نهي الحائض عن مس التعويذ

كتاب الطهارة

ذكرناها في مبحث غسل الجنابة وعلى هذا فلا يتم الحكم الا في اسم الله تعالى وذهب سلار بن عبد العزيز ره في المراسم الى ان ترك المس مندوب قال و
اما الندب فالذي يلزم بها فضله ضربين ابتداء فعل وترك فاما الفعل فهو ان تتوضأ وضوء الصلوة في كل وقت صلوة وتجلس في المحراب وتسبح بقدر زمان
القراءة في الصلوة واما الترك فهو ان تعتزل المساجد ومس ما فيه اسم الله تعالى وكل كتابة معظمة انتهى **قوله** ويكره حمل المصحف ولمس هامشه
قال المصنف ره في المعتبر واما حمل المصحف فان كان بعلاقة فباجماع الاصحاب على الكراهة واما مس المصحف ومس الهامش فقد اجرى علم الهدى
حكمهما في ذلك كالجنب وقال في الجنب يحرم مس الكتابة قال الباقون بالكراهة انتهى وفي حكم الهامش جميع ما عدا الكتابة من الجلد وظهر الورق
الخالي من الكتابة واستدلوا على الكراهة برواية ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن قال المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس
خيطه ولا تعلقه ان الله يقول لا يمسه الا المطهرون وانما حمل النهي على الكراهة لضعف سند الرواية باشتماله على عدة من المجاهيل
والضعفاء فلا يبلغ حجة في اثبات التحريم ونقل عن السيد المرتضى ره المنع من ذلك استنادا الى هذه الرواية وهو بعيد جدا لا سيما مع ما
عرفت من ضعف السند لا يطلق دلالتها على شيء من ذلك بجعل الاستشهاد بالاية لان الضمير فيها يعود الى الكتاب المكنون والجملة خبر بعد خبر
او صفة ولفظ لا للانشاء والمراد به اللوح المحفوظ وبالمطهرين هم الملئكة فيمكن ان يكون ذكر الاية في الرواية للاشارة الى الكراهة بتقريب
ان ما كان شانه كونه مثبتا في كتاب لا يمسه الا المطهرون ينبغي ان يراعي فيه عدم مس غير الطاهر له وقد يقال ان الاولى في الاستدلال
للسيد في خصوص المس صحيحة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثياب ويقرآن من القرآن ما شاء
الا السجدة ثم يجاب بانه لما اعرض الاصحاب عن القول بوجوبه قوي الظن بحمل الامر فيه على الاستحباب سيما مع معارضة الرضوي المعتضد بالاصل
وفتوى المشهور قال على ما نقل عنه ولا تمس القرآن اذا كنت جنبا او على غير وضوء ومس الاوراق اذ ليس الصحيح مع الاعراض اقوى
من الرضوي مع الاعتضاد وبما سمعته ظهر وجه القول بالكراهة مع مناسبة التعظيم وفتوى المشهور **قوله** ولو تطهرت لم يرتفع
حدثها اعلم ان الحدث الذي نفى المصنف ره ارتفاعه بالتطهر في حال الحيض على قسمين احدهما خصوص حدث الحيض والثاني ما عداه
كحدث الجنابة ومس الميت واطلاق عبارته ره يشمل القسمين بل يشمل الحدث الاصغر ايضا واوضح من ذلك في الاطلاق قوله
في المعتبر ولا يرتفع لها حدث وعليه الاجماع ولان الطهارة ضد الحيض فلا يتحقق مع وجوده لكن يجوز لها ان تتوضأ لتذكر الله سبحانه
وان تغتسل لا لرفع الحدث كغسل الاحرام ودخول مكة انتهى وذلك لان اضافة الحدث الى ضمير المرأة في عبارة الكتاب فيحتمل ان المراد
به الحدث المعهود الذي هو حدث الحيض بخلاف عبارة المعتبر فان الحدث فيها نكرة في سياق النفي غير محتملة للعهد وينطبق عليه دعوى
الاجماع ويؤيد الاطلاق ما ذكره في الذكرى بل عبارته من جواز اغتسالها لا لرفع الحدث وحكى الاطلاق عن جماعة كثيرة بل عن التحرير والمنتهى
التصريح بعدم ارتفاع حدث الجنابة وتوضيح المقام ان القسم الاول مما لا خلاف ولا اشكال في عدم ارتفاعه بل وقع التصريح بالا
جماع في كلام بعضهم ولا ينافيه ما دل على جواز الوضوء لها في وقت كل صلوة مثلا والتيمم اذا حاضت في احد المسجدين مثلا لكونه
ليس طهارة وقد استدل على ذلك بحسنة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله قال اما الطهر فلا ولكنها
توضأ وقت الصلوة واراد بالتطهر الغسل للحيض واما القسم الثاني كالجنابة ومس الميت فيقع الكلام تارة في عدم وجوب رفعها اثناء
الحيض وهي مثلبسة به واخرى في انها ان اغتسلت لم يرتفع فيجب الغسل ثم اخيرا اما الاول فيدل عليه موثقة ابي بصير عن الصادق ع قال
سئلته عن رجل اصاب من امرأته ثم حاضت قبل ان تغتسل قال تجعله غسلا واحدا ورواية سعيد بن يسار المتقدمة في ذيل الكلام
على حرمة مس كتابة القرآن وصحيحة الكاهلي او حسنته عن الصادق ع قال سئلته عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض وهي في المغتسل تغتسل او
لا تغتسل قال قد جائها ما يفسد الصلوة فلا تغتسل وجه الدلالة كون النهي فيها لرفع الوجوب لكون المقام مقام توهم كما يشعر به التعليل
بانها قد جائها ما هو اعظم واما قوله تجعله غسلا واحدا فقد قال بعضهم انه لا بد من تاويله بارادة الرخصة ونحوها المنافاته لما
دل على كون التداخل رخصة لا عزيمة **تنبيه** قال في الحدائق بعد ذكر رواية الكاهلي ما نصه قال بعض المحققين ره في هذا الخبر دلالة على
وجوب غسل الجنابة لغيره والا لم يكن لهذا الخبر الغسل معنى وفيه نظر فان طرو المانع من فعل الواجب الموسع في وقت معين لا يخرجه
عن كونه واجبا انتهى ورد عليه المحقق البهبهاني ره في الحاشية بقوله لا يخفى ان مراد بعض المحققين ره انه لم يكن لهذا الخبر الغسل
في الصورة المفروضة في الخبر معنى يعني ان المعصوم ع علل النهي عن اغتسالها بمجيء ما يفسد الصلوة فلولا وجوبه للصلوة لم يكن
للتاخير من هذه الجهة معنى ولا تامل في الظهور لان معنى الحديث انها بعد ما كان عليها الغسل الا انه لا يجب عليها الان الوجوب لاجل الصلوة

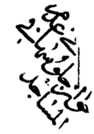


بلغ

ولا يمكنها ان تصلي فتكون هذه الرواية موافقة لموثقة عمار التي يأتي ذكرها ويكون معنى قوله فلا تغتسل لا يجب عليها لانه نهي ورد مورد توهم الايجاب كما حقق في الاصول ويمكن ان يكون مراده ان غسلها انما هو لرفع الحالة المانعة عن الصلوة فاذا لم يرتفع فلا تغتسل بناء على ان الحدث حالة واحدة كما مر في بحث تداخل الاغسال من انهم قالوا اذا اغتسل المغتسل بقصد رفع حدث معين يرتفع الجميع فلاحظ وتامل انتهى اما الثاني فمقتضى اطلاق المصدرة عدم جواز الاغسال لغير الحيض كالجنابة ومس الميت حال كونها حائضا بل هو منهج في معقد اجماع المعتبر من عدم ارتفاع حدثها فيرى انه الحرمة التشريعية وقد صرح بذلك العلامة ره في التذكرة حيث قال لو اجتمع الحيض والجنابة لم يجز لها الغسل الا بعد انقطاع دم الحيض لا للجنابة ولا للحيض فاذا انقطع اغتسلت فاذا نوت رفع حدث الجنابة ارتفع الحدثان وان نوت رفع حدث الحيض فان ضمنت الوضوء احتمل رفع حدث الجنابة ايضا لتسويغ الصلوة عندهما وعدمه لقصور غسل الحيض عن رفعه وان نوت رفع الحدث مطلقا فالاقرب الاجزاء من غير وضوء انتهى وحكي التصريح بعدم الجواز عن المنتهى ايضا واستدل له بالامر بجعل الغسل واحدا في موثقة ابي بصير المتقدمة وبجيء ما هو اعظم في رواية سعيد بن يسار الظاهر في الامر بالتاخير وبالنهي عن الاغتسال للجنابة في حال الحيض في صحيحة الكاهلي ويتجه عليه ما قدمناه من ورودها في مقام رفع الوجوب ولكن الاجماع المحكي في المعتبر المؤيد بتصريح بعضهم وظهور اتفاق كلمة الاصحاب على ذلك عدا من يعرفونه كاف في الدلالة او كشفه عن قيام القرينة على المراد بالاخبار المذكورة وحكي عن الشيخ ره في كتابي الاخبار انه يلوح من كلامه جواز اغتسالها من الجنابة وهي حائض ومستنده موثقة عمار عن ابي عبد الله ع انه سأله عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل فليس عليها شيء فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة وربما يؤيد برواية سماعة بن مهران عن الصادق وابي الحسن قالا في الرجل يجامع امرأته فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال غسل الجنابة عليها واجب وفي الجواهر بعموم ما دل على الامر بالغسل او اطلاقه ثم قال ولا ينافي ذلك ظاهر خبر سماعة من كون الغسل واجبا لغيره اذ لا مانع من كونه مع ذلك مستحبا لنفسه اللهم الا ان يمنع ذلك في حال الحيض نعم قد يشكل بالنسبة الى غسل الجنابة خاصة بانه متى صح اجزأ عن الوضوء وهو غير ممكن هنا لكن تقدم لك سابقا منع ذلك وان المختار عدم توقف صحة الغسل على ذلك كما بيناه فيما لو تخلل الاصغر في اثناء الغسل انتهى ثم انه اورد في المستند على استدلال الاكثر بان الجمع خال عن الامر والنهي الدالين على الوجوب والحرمة بل غايتها الاخبار المفيدة للجواز او الرجحان مع ان جعلهما واحدا ليس بواجب قطعا مضافا الى رواية عمار وسماعة ثم قال وعن كلام الشيخ ره في كتابي الاخبار انه يلوح منه الجواز فالقول به ليس ببعيد والاجماع على خلافه غير معلوم كيف ولم يصرح بعدم الجواز الا شاذ من المتأخرين وامر الاحتياط واضح انتهى ولا يخفى سقوطه لان انكار كون الجمل المذكورة للانشاء مما لا وجه له عند من له ادنى خبرة باساليب الكلام ومثله انكار ظهور الجمل الخبرية المراد بها الانشاء في الوجوب ثم ان اخبار الجواز مع عدم قائل به صريحا غير سديد لان غالب ما يذكره الشيخ ره في كتابي الاخبار انما هو للجمع بين متنافيات الاخبار خصوصا مع كون المحكي هو تلويح كلام الشيخ ره لا صراحته وقد عرفت دعوى الاجماع على عدم ارتفاع حدثها من المعتبر تنبيه قد علم مما ذكره المصنف ره وبيناه ان الحدث الاصغر ايضا لا يرتفع في حال الحيض كما ان الاغسال والوضوءات الغير الرافعة للحدث من مندوبات القسمين مما لا كلام في جوازها قوله لا يصح منها الصوم الضمير المجرور يعود الى الحائض ومن المعلوم ان ليس المراد بها الا المتلبسة بالحيض وعلى هذا يكون الحكم بعدم صحة الصوم منها من جملة مسلمات ارباب الصناعة المدلول عليها بالنصوص وهذا القدر مما لا اشكال فيه ولا كلام انما الكلام في صحة الصوم منها بعد انقطاع الدم وقبل الغسل فالمشهور عدم صحته منها وذهب العلامة ره في نهاية الاحكام الى خلافه فذكر فيها ما نصه ولا يصح صومها لقوله ع اذا حاضت المرأة لم تغتسل ولم تصم وهذا التحريم باق ما دامت ترى الدم فاذا انقطع ارتفع تحريم الصوم وان لم تغتسل انتهى ومال اليه صاحب المدارك ره محتجا في القول الاول بوجوه الاول صدق الحائض عليها ما لم تغتسل وان انقطع عنها الدم نظرا الى [illegible] وفيه انا قد حققنا اشتراطه في الاصول واورد عليه ايضا في المستند بانه مع الاغماض عن اشتراط بقاء المبدأ [illegible] الثاني استصحاب ما ثبت بالحيض وفيه ان الحكم انما تعلق بالحائض ومع انتفاء الوصف العنواني ينتفي الموضوع قطعا فلا يجري الاستصحاب واورد عليه ايضا في المستند بان الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب صحة الصوم الثابتة قبل الحيض حيث لم يثبت المنع الا في حال الدم وفيه انه مبني على ما ذهب في الاصول من معارضة استصحاب حال الشرع قبل موضوع الدليل لاستصحاب [illegible] في محله الثالث عدم صحة الصوم من المستحاضة بدون الغسل فلا يصح من الحائض



بطريق اولى لكون حدثها اغلظ من حدث المستحاضة واورد عليه في المستند بانه قياس الرابع موثقة ابي بصير عن الصادق ع قال ان
طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل في رمضان حتى اصبحت كان عليها قضاء ذلك اليوم وهي معتضدة بالشهرة واما حجة
القول الثاني فيمكن استفادته من مطاوي كلام العلامة ره بعد قوله اذا طهرت المرأة لم تصل ولم تصم فان قلت كلامه ره يشعر
الى انه بانتفاء الشرط ينتفي المشروط ولبث بعد انقطاع الدم حايضا والجواب انه يرتفع المنع المستند اليه واما المنع المستند الى
الحدث فلا يرتفع بارتفاعه والا لصحت الصلوة ايضا قبل الغسل وبدون الوضوء وان شئت قلت انها في حال الحيض ما كان
يصح صلوتها لو كانت تغتسل فيرتفع بارتفاع الحيض ذلك المقيد الذي ينتفي بانتفائه فيده مضافا الى كون المفهوم معارضا بالموثقة
المذكورة ثم ان المصنف ره تردد في المعتبر في حكم المسئلة فقال وهل هو يعني الغسل شرط في صحة الصوم بحيث لو اخلت به ليلا حتى اصبحت
بطل الصوم فيه تردد ثم قال روى علي بن الحسين عن علي بن اسباط عن عمه يعقوب الاحمر عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع هو ما في متن الموثقة
المذكورة ثم قال لكن علي بن الحسين فطحي وابن اسباط واقفي انتهى ولا فرق في الصوم بين الواجب والمندوب والقضاء والاداء وما يتعلق
به اصالة او نيابة قوله لا يجوز لها الجلوس في المسجد ويكره الجواز فيه الظاهر ان ذكر الجلوس انما هو من باب المثال لما يعمها بل الاجتياز
كما يكشف عنه مقابلته به وما نص عليه في المعتبر بقوله ويحرم عليها دخول المساجد الا اجتيازا او لتناول حاجة اما القعود واللبث
فلا وهو اجماع انتهى وهذا هو الذي يجب عليه التعويل لقول الباقر ع في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان
المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وعلى
هذا ايحرم كل ما ليس اجتيازا حتى التردد في جوانب المسجد ولذا اورد المحقق الثاني ره حيث قال في جامع المقاصد بعد ذكر الصحيح المذكور ويفهم
منه ومن الاية عدم جواز التردد لها اذ معنى الاجتياز وعابري السبيل ان يدخل من احد البابين ويخرج من الاخر انتهى ومقتضاه انه لو كان
للمسجد باب واحد فدخل منه ويخرج منه كان قد فعل حراما ومما ذكرناه من البيان يسقط ما ذكره في المدارك بقوله وتخصيص المصنف
التحريم بالجلوس يؤذن بجواز التردد في جوانب المسجد وهو كذلك انتهى ثم انه قد خالف سلار في اصل المسئلة فحكم بكون ترك المساجد
مندوبا ولكن في الجواهر قد نفى صراحة كلامه في الخلاف مستشهدا على ذلك بنفي الخلاف عن الحرمة في التذكرة غير مستثن لسلار كالجماعة
المعتبر والمنتهى ومنشاؤه عدم العثور على عبارته وهي ابية عن الحمل على غير الاستحباب لانه قال في المراسم بعد تقسيم ما يلزمها الى فعل و
ترك وعد الفعل والترك الواجبين ما نصه وكل ما وجب تركه على الجنب فهو واجب عليها وعليها ان تقرء سور العزائم واما الندب الذي
يلزمها فعلى ضربين ايضا فعل وترك اما الفعل فان تتوضأ وضوء الصلوة في كل وقت صلوة وتجلس في المحراب وتسبح بقدر زمان الصلوة
واما الترك فهو ان تعتزل المساجد ومس ما فيه اسم الله وكل كتابة معظمة انتهى ويبقى الكلام في امور الاول انه قد علم مما ذكرناه جواز
الاجتياز لكن حكم المصنف ره بالكراهة كالشهيد في الذكرى وغيره وقد وقع الخلاف فيها فعن العلامة ره في المنتهى انه حكى عن الشيخ
ره الحكم بكراهة الاجتياز في غير المسجدين ثم قال ولم نعرف حجته وانا خبر غيره من عدم تعرض للكراهة وهو اختيار المفيد والسيد
المرتضى رضه ثم احتج على نفي الكراهة بعدم النص ثم احتمل كون سبب الكراهة اما جعل المسجد طريقا واما الدخول بالنجاسة اليه واورد عليه
في جامع المقاصد بوجهين احدهما ان جعل المسجد طريقا اذا اقتضى كراهة الاجتياز وجب ان لا يختص بالحائض بل يعم كل مجتاز فلا وجه
للتخصيص بالحائض الثاني ان ادخال النجاسة الى المسجد عنده حرام وان لم تتعد فكيف يكون سببا للكراهة الا ان يقال هذا مما يستثنى
لورود النص عليه انتهى ويظهر من كلام القائلين بالكراهة وجوه في الاستناد الى ما صاروا اليه احدها قاعدة التسامح في ادلة الكراهة
من جهة فتوى جماعة بالكراهة هنا ثانيها ما حكى عن الشيخ ره من دعوى الاجماع عليها ثالثها ما في كشف اللثام مرسلا عن الباقر ع انا
نامر نساءنا الحيض ان يتوضأن عند وقت كل صلوة الى قوله ولا يقربن المسجد وهذا الوجه يرجع الى التسامح في ادلة الكراهة كالوجه
الاول الا انهما يفترقان بان منشأ الاول انما هو فتوى الجماعة ومنشأ الثاني هو الخبر المرسل الثاني انه قال فيها ان الحكم بحرمة اللبث
في المسجد مختص بحالة الاختيار فلو اضطر الى ذلك لخوف من لص او سبع جاز لها فعله من دون تيمم على الاقوى عملا بالاصل وظاهر
قوله ع في رواية ابن مسلم اما الطهر فلا انتهى وفي الاستدلال بالرواية ما لا يخفى لان المراد بالطهر فيها هو الغسل بقرينة السؤال
ودلالة ما بعده من قوله ع ولكنها تتوضأ وقت الصلوة وفي جامع المقاصد بعد حكاية مثله في الجنب عن المنتهى وفيها يعني الحائض
اشكال ينشأ من تعذر الطهارة منها فان قلنا بجواز الكون بالتيمم المباح وهو الظاهر وهل تتيمم اشكال ينشأ من شرعيته مثله

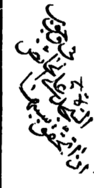


مدظ

الخروج من المسجدين ومن انه على خلاف الاصل فيقتصر فيه على مورد النص ولا فرق فيه بين المسجدين وغيرهما انتهى ثم على تقدير جواز التيمم
الظاهر انه لو غلبها النوم على وجه تعلّل فيه فلا حرج فقد صرح به في جامع المقاصد بالنسبة الى الجنب الثالث انه اطلق جماعة كراهة
الاجتياز وهو شامل للمسجدين الحرمين واستثناهما جماعة قال في المدارك بعد هذا كله فيما عدا المسجدين اما هما فقد قطع الاصحاب بتحريم
الدخول اليهما مطلقا لقوله ع في رواية محمد بن مسلم ولا يقربان المسجدين الحرامين ثم قال ويظهر من المصنف في المعتبر التوقف في ذلك حيث
قال واما تحريم المسجدين اجتيازا فقد جرى في كلام الثلثة واتباعهم ولعله لزيادة حرمتهما على غيرهما من المساجد تشبيها للحائض بالجنب
فليس حالها باخف من حاله ثم قال بعد ذلك وهو في محله انتهى والمعتمد ما عليه الاكثر والرواية صحيحة او حسنة مؤيدة بمصير الاكثر الى الاستثناء
اليها الرابع انه لم يذكر المصنف في هذا الكتاب انه يحرم على الحائض وضع شيء في المسجد وقد قطع به في النافع والمعتبر وهو كذلك لصحيحة
زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته كيف صارت الحائض تأخذ ما في المسجد ولا تضع فيه فقال لان الحائض تستطيع ان تضع ما في يدها في
غيره ولا تستطيع ان تأخذ ما فيه الا منه وقد تقدم في بحث الجنابة ما اشتمل من الاخبار على حرمة وضع الجنب والحائض شيئا في المسجد
فراجع قوله لا يجوز لها قراءة شيء من العزائم ويكره لها ما عدا ذلك هذه العبارة تضمنت حكمين الاول حرمة قراءة شيء من العزائم
عليها وهي مما قام عليه الاجماع ونطق به النصوص المعتبرة الثاني كراهة قراءة ما عداها من القرآن والقول بها على الوجه الذي اطلقه
المصنف بحيث يشمل السبع او السبعين المستثنا عند جماعة احد الاقوال في المسألة وعليه جماعة منهم الشيخ ره في ط وابن ادريس ره في
السرائر والعلامة ره في عد وحكي دعوى الاجماع عليه من المعتبر والمنتهى التي حضرني خالية وحكي عن ظ الغنية ولم يحضرني حتى اراجع ثانيها
حرمة قراءته مطلقا وهو المنقول عن سلار ثالثها حرمة ما زاد على سبع آيات وحكي عن القاضي وعن ظ المفيد ره رابعها كراهة ما زاد على سبع
آيات او سبعين وهو المحكي عن المنتهى والتحرير خامسها القول بنفي الكراهة مطلقا وهو مذهب صاحب الحدائق ره قال به ويستفاد من العبارة
كراهة السبع المستثناة من الجنب واستحسنه الشارح لانتفاء النص المقتضي للتخصيص وهو غير جيد بل المتجه عدم كراهة قراءة ما عدا العزائم
بالنسبة اليها مطلقا لانتفاء ما يدل على الكراهة بطريق الاطلاق او التعميم حتى يحتاج استثناء السبع الى المخصص ورواية سماعة التي
هي الاصل في كراهة ما زاد على السبع مختصة بالجنب فيبقى الاخبار الصحيحة المتضمنة لقراءة الحائض ما شاءت سالمة عن المعارض احتج
للقول الاول اما على الجواز فبالاصل والاخبار وهي كثيرة واما على المرجوحية فبما روي عنه ع لا يقرأ الجنب ولا الحائض شيئا من القرآن
وقول امير المؤمنين ع في خبر السكوني الذي رواه الصدوق ره في الخصال سبعة لا يقرؤن القرآن الراكع والساجد وفي الكنيف وفي الحمام
والجنب والنفساء والحائض وما ارسل عنه ع لا تقرأ الحائض قرآنا وعن دعائم الاسلام عن ابي جعفر ع انا نأمر نساءنا الحيض ان يتوضأن
عند وقت كل صلاة الى قوله ولا يقربن مسجدا ولا يقرأن قرآنا فهذه الاخبار من جهة ضعف اسانيدها وان كانت لا تنهض حجة للتحريم
الا انها صالحة لاثبات الكراهة نظرا الى جواز التسامح في ادلتها والظاهر ان القائل بالقول الثاني استند الى النهي في رواية دعائم الاسلام
وغيرها مما ذكر لكن ضعفها ومخالفتها الاصل وموافقتها للعامة يمنع عن اثبات الحرمة بها ولعل كلام القائل بالقول الثالث والرابع
حملها على الجنب بناء على ما يراه فيه وبما ذكرناه من حجة القول الاول وتضعيف القول الثاني يندفع جميع ما عدا القول الاول تنبيه
مقتضى ما وقع في الادلة من تعليق حرمة دخول المساجد لا على وجه الاجتياز وقراءة العزائم وغيرهما حتى حرمة الصلوة والصوم في مثل
قول ابي جعفر ع اذا كانت المرأة طامثا فلا تحل لها الصلوة وقول مولينا الرضا ع اذا حاضت المرأة لا تصوم ولا تصلي هو انتفاء الاحكام
بانقطاع الدم وان لم تغتسل نظرا الى انتفاء العنوان المحكوم عليه وقد تحقق الخروج عن هذه القاعدة في الصلوة بما دل على اشتراط الطهارة
من الاحداث فيها وكذا في الصوم بما قدمناه من الدليل وبقي مثل حرمة قراءة العزائم ودخول المساجد فمقتضى القاعدة فيهما ح
ثبوتهما بالجواز عند انقطاع الدم ولو لم تغتسل الا ان يقوم دليل وقد تصدى صاحب الجواهر ره لاثبات بقاء الحكم فيهما ح فقال
ثم ان الظاهر من ملاحظة كلام الاصحاب عدم الفرق فيما سمعت من الحرمة في قراءة العزائم دخول المساجد بين حال الدم وبين
انقطاعه قبل الغسل المنع ولانها احكام لحدث الحيض المتحقق للفرض ثم قال لكن في ك عن بعض المتأخرين الفرق بينهما فجوز لها الامران
بعد الانقطاع قبل الغسل معللا ذلك بتعليق الحكم فيهما على الحائض وهو غير صادق في هذا الحال لانتفاء التسمية عرفا وان
قلنا بعدم اشتراط صدق المشتق ببقاء مبدئه كالمؤمن والكافر والحلو والحامض وهو ضعيف انتهى وعليه مواقع للنظر احدها انه لا يظهر من
كلام الاصحاب في المسئلتين بين الحالين اذ ليس لهم كلام يشير الى التعميم فكيف بالظهور وثانيها ان ما ذكره من التعليل بالمنع غير واف

كتاب الطهارة

باثبات المطلوب به بدون بيان ان متعلقه هى الصلوة بحدث الحيض لا خصوص الصلوة بالدم والذى فى ادلة المنع سوى منع الحائض عن ذلك
وهى عبارة عمن هى متلبسة بالدم وثالثها ان ماذكره من انها احكام لحدث الحيض مجرد دعوى مفتقرة الى شاهد و دليل من نص
او اجماع او غيرهما ثم ان ما حكاه عن ك غير موجود فيها فعلى هذا لا بد من التماس ما يدل على ذلك والذى حصل لى عاجلا هو ان
كلام الشهيد الثانى ره فى لك فى شرح قول المصنف ره ولا يصح منها الصوم يعطى اتفاق الاصحاب على تحريم قرائتها للعزائم ودخولها
المساجد لانه قال انما غير اسلوب العبارة وحكم فى الصلوة بالتحريم وفى الصوم بعدم الصحة للتنبيه على اختلاف هذه الغايات بالنسبة
الى الحائض فان غاية تحريم الصلوة الطهارة وكذا ما اشبهها من الطواف ومس كتابة القران ودخول المساجد وقرائة العزائم وغاية
تحريم الطلاق انقطاع الدم وان لم تغتسل واختلف فى غاية تحريم الصوم فقيل غايته الاولى وقيل الثانية فلذا غاير بينهما انتهى وكلامه ره
وان كان غير واف باثبات وجه المغايرة بين التحريم وعدم الصحة ولعله ره الى هذا اشار صاحب ك ويمكن المناقشة فى ذلك الا ان الامر
هين انتهى ولكنه كاف فى الدلالة على ما نحن بصدده قوله ره وتسجد لو تلت السجدة وكذا اذا استمعت على الاظهر ظاهره وجوب السجدة عليها
على تقدير قرائتها لاية السجدة وان كان نفس تلاوة السجدة محرمة عليها وانما قلنا ذلك لان الجملة الخبرية فى امثال المقام ظاهرة فى
الانشاء وقد صرح بذلك فى المعتبر حيث قال واذا استمعت سجدة القران جاز ان تسجد السجدات الواجبة ويجب على القارى والمستمع
السجود عندها السجود للطاهر والحائض والجنب لانه ذو اجب وليس من شرطها الطهارة فيجب اما السامع فان السجود فى حقه مستحب وكذا اما
عدا الاربع انتهى وتفصيل المقام ان فى المسئلة اقوالا ثلثة احدها ما عرفته من المصنف ره ووافقه جماعة منهم العلامة ره وثانيها ما ذهب
جماعة منهم الشيخ ره فى النهاية من انه يحرم عليها السجود وثالثها ما ذهب اليه الشيخ ره فى ط حيث قال لا يجوز للحائض والجنب ان يسجد للعزائم وان
لم يجز لهما قرائتها او يجوز لهما تركه انتهى ويظهر من صاحب الجواهر ره انه زعم انتفاء القول لانه قال نقل عن ط موافقة المشهور وان خبر ما بين
قوله فى ذيل الكلام ويجوز لهما تركه منافى للمقالة ثم صرح بحجة القول الاول ما ذكره العلامة ره فى المختلف بقوله لنا ان المقتضى ثابت و
المعارض منتف فيثبت الحكم اما وجود المقتضى فلان الاستماع موجب للسجود اجماعا واما انتفاء المعارض فلان الحيض لا يصلح للمانعية و
الاصل انتفاء غيره وللاجماع يقتضى انتفاق الجميع على فرض المسئلة فى صورة انتفاء مانع غيره ثم قال وانما قلنا انه لا يصلح الحيض
للمانعية لوجوه الاول ان الاصل عدم المانعية الثانى ورود الامر مطلقا من غير قيد يخرج الحيض وغيره الى المانعية والا لم يبق على اطلاقه
الثالث ما رواه الشيخ ره فى الصحيح عن ابن رئاب عن ابى عبيدة الحذاء قال سئلت ابا جعفر ع عن الطامث تسمع السجدة قال ان كانت من
العزائم فلتسجد اذا سمعتها ثم قال ويمكن ان يستدل بهذا الحديث من وجه لان الامر للوجوب الرابع ما رواه ابو بصير قال قال ابو
عبد الله ع اذا قرئ شئ من العزائم الاربع وسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت المرئة لا تصلى وسائر القران
انت فيه بالخيار ان شئت سجدت وان شئت لم تسجد انتهى وتمسك غيره لاصل الحكم بالاستصحاب وباطلاق الامر بالسجود وبالروايتين اللتين
تقدم ذكرهما وبقول الصادق ع فى موثقة ابى بصير والحائض تسجد اذا سمعت السجدة حجة القول الثانى وجوه احدها قوله ع لا يقبل الله
صلوة بغير طهور والسجدة جزء من الصلوة فتدخل ضمنا ثانيها انه سجود فيشترط فيه الطهارة كسجود السهو وثالثها ما رواه عبد الرحمن بن ابى عبد الله
عن ابى عبد الله ع قال سئلته عن الحائض تقرء القران وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرء ولا تسجد واجيب عن الاول بالمنع من كونها جزء
للصلوة وان ساوت سجود الصلوة فى الهيئة فان عرف اهل الشرع يابى عن عدها جزء من الصلوة وليس كل ما يتحد جزء ولهذا يجوز سجود الشكر
من غير طهر سلمنا لكن المنع من الجميع لا يستلزم المنع من الاجزاء وعن الثانى بانا لا نسلم اشتراط الطهارة فى سجود السهو ولو سلمناه لم يلزم
وجود الحكم هنا لانه كما يحتمل ان يكون اشتراط الطهارة هناك لكونه سجود ايحتمل ان يكون لكونه جبرا للصلوة المفتقرة الى الطهارة فصار
كجزء من الصلوة وليس كذلك سجود التلاوة وعن الثالث بوجوه احدها ما ذكره العلامة ره فى لف من المنع من صحة سند الحديث وثانيها
ما ذكره هو ره بعد تسليم صحة سند الحديث من انه محمول على المنع من قرائة العزائم مكانه قال تقرء القران ولا تسجد اى ولا تقرء العزائم التى
تسجد فيها واطلاق المسبب على السبب مجاز جائز وقال فى ك بعد نقل هذا الجواب عن العلامة ره وهو تاويل بعيد وثالثها ما حكاه فى ك عن
المتاخرين من الحمل على السجدات المستحبة بدليل قوله تقرء ثم قال والدلالة مستفيدة والمسئلة محل تردد انتهى رابعها ما ذكره جماعة من ان الصحيحة
ظاهرها السؤال عن جواز القرائة ووجوب السجدة فاجاب بجواز الاولى وعدم جواز الثانية فهى تدل على عدم وجوب السجدة بالسماع من دون
اصغاء كما هو مذهب الشيخ ره فى ف والمص والعلامة فى عدة من كتبه الاول لانه اتفاق عليه وهو وجه جمع بين الاخبار بحمل على التقية لان القول



منه انه رواية صحيحة فى ك

بالمنع فقد حكي عن ابي حنيفة والشافعي واحمد بل عن اكثر الجمهور ثم ان بعض من لا يقول بالقول المذكور استدل له بما عن السرائر عن كتاب محمد
بن علي بن محبوب عن غياث عن جعفر عن ابيه عليهما السلام قال لا تقضي الحائض الصلوة ولا تسجد اذا سمعت السجدة واجيب عنه بوجهين احدهما
حمل الرواية على عدم الوجوب قال المجيب بعد ذكره ولا ينافيه عطفه على نفي قضاء الصلوة الظاهر في عدم المشروعية لمنع ان المراد بيان
الرواية على نفي وجوب القضاء للصلوة وان استلزم ذلك عدم المشروعية وثانيهما حملها على التقية حجة القول الثالث ما ذكره في المستند
من الجمع بين الاخبار المثبتة للسجود الظاهرة في الامر وبين الروايتين النافيتين له الظاهرتين في الحرمة اعني صحيحة عبد الرحمن وموثقة غياث
وكان المراد بالجمع هو ان يكون المقصود بجميع الاخبار انها ان شاءت سجدت وان شاءت لم تسجد ويؤيده انه حكي في الوافي عن الاستبصار انه
حمل فيه صحيحة عبد الرحمن على جواز الترك واجاب في المستند اولا بان اخبار المثبتة اخص لاختصاصها بالعزائم والنافية اعم من العزائم وغيرها
ضمنها النهي عن مطلق السجود فيتعين تخصيص الطائفة الثانية بالاولى فيصير محل الثانية نفي السجدات المندوبة وثانيا بان الجمع فرع
المقاومة وهي منتفية لموافقة النافية لفقهاء العامة الاربعة كما ذكره وغيرها فتقديم الاولى وحمل الاخيرة على التقية متحتم ثم قال ويؤيده كون
راوي الثانية من النافيتين عاميا واسناد الامام الحكم الى امير المؤمنين ع وثالثا بانه لو فرض التقاوم لوجب الرجوع الى العمومات والاطلاقات
هذا بقي الكلام في شيء وهو ان وجوب السجدة عند التلاوة مما لا اشكال فيه وكذا عند الاستماع الذي هو الانصات والاصغاء
وانما الاشكال في انها هل تجب بمجرد السماع ايضا من دون اصغاء ام لا وهو مما اختلف فيه فظاهر عبارة المنتهى هو عدم الوجوب بمجرد
السماع لانه قضية اقتصاره على التلاوة والاستماع وصرح في المعتبر باستحباب السجود بمجرد السماع من دون اصغاء ووافقه في عدم الوجوب
جماعة ممن تقدم عليه وتأخر عنه ومنهم الشيخ ره في ف على ما حكي عنه وصريح ابن ادريس ره في السرائر هو الوجوب قال ره قال سجود التلاوة
في جميع القرآن مسنون الا اربع سور فان فيها سجودا واجبا على ما قدمناه على القاري والسامع والمستمع وهو المنصت وذهب شيخنا ابو
جعفر في مسائل خلافه الى انه يجب على القاري والمستمع دون السامع وهو اختيار الشافعي فاما باقي اصحابنا لم يفصلوا ذلك و
اطلقوا القول بان سجود الاربع المواضع يجب على القاري ومن يسمع وهو الصحيح وعليه اجماعهم منعقد انتهى وتوقف صاحب المد ره
حجة القول الاول وجهان احدهما ما تمسك به الشيخ ره فيما حكي عنه من اجماع الفرقة وثانيهما رواية عبد الله بن سنان قال سئلت ابا
عبد الله ع عن رجل يسمع السجدة تقرأ قال لا يسجد الا ان يكون منصتا لقراءته مستمعا لها او يصلي بصلوته فاما ان يكون يصلي في ناحية
وانت في اخرى فلا تسجد حجة القول الثاني وجهان احدهما ما تمسك به ابن ادريس ره من الاجماع وثانيهما اطلاق كثير من الروايات
منها ما تقدم ذكره ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سئلته عن الرجل يعلم السورة من العزائم فتعاد عليه مرارا في المقعد الواحد
قال عليه ان يسجد كلما سمعها وعلى الذي يعلمه ايضا ان يسجد حجة التوقف ما ذكره في ك بعد ما ساق رواية عبد الله بن سنان بقوله
وهذه الرواية واضحة الدلالة لكن في طريقها محمد بن عيسى عن يونس وقد نقل الصدوق ره عن شيخه ابن الوليد انه قال ما تفرد به محمد
بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه قال يعني الصدوق ورايت اصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون من مثل ابي جعفر محمد
بن عيسى انتهى ما في ك وتوضيح الحال انه قد وقع من علماء الرجال في شأن محمد بن عيسى وجوه من القول ليس شيء منها موجبا للرد [illegible]
احدها ما عرفت حكايته عن ابن الوليد وعبارته المذكورة ظاهرة بل صريحة في ان عدم الاعتماد ليس لقدح في محمد بن عيسى في نفسه
والا لم يكن لتخصيص كتب يونس وحده وجه بل هو من جهة ما حكاه جملة من المعتمدين في كتبهم من ان تضعيف ابن الوليد اياه مبني على انه
كان يعتبر في الاجازة ان يقرأ على الشيخ او يقرأ الشيخ عليه ويكون السامع فاهما لما يرويه وكان لا يعتبر الاجازة المشهورة بان يقال
اجزت لك ان تروي عني وكان محمد صغير السن لا يعتمد على فهمه عند قراءته كتب يونس عنده فتسقط الرواية من هذه الجهة وتسقط
اجازة يونس له لكونها اجازة في رواية تلك الكتب على وجه الاجمال الذي لا يعتبره ابن الوليد وانت خبير بان هذا الوجه ليس محلا للرد
الرواية لان الاجازة ليست مما يحدث نقصا في الخبر المجاز حجية واعتبارا وان كانت تفصيلية فانتفاؤها راسا غير قادح في قبول الرواية بعد
كون الراوي عدلا فكيف بانتفاء التفصيلية مع وجود الاجمالية ومن المعلوم انه في حال نقل الرواية كان عدلا فاهما وان لم يكن
فاهما في حال التحمل وعدالته تمنع من الاقتحام في رواية ما لم يكن معتبرا عنده فما نحن فيه نظير الشهادة المعتبر فيها العدالة عند
الاداء دون التحمل ثانيها تضعيف الشيخ وبعض من تبعه وهذا لا عبرة به لانه وان كان المقام من قبيل تعارض الجرح والتعديل
بملاحظة كلامه مع ملاحظة ذيل كلام الصدوق ره من قوله ورايت اصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون من مثل ابي جعفر محمد

بن عيسى مضافا الى ما حكي عن الفضل بن شاذان من انه كان يحب محمد بن عيسى ويثني عليه ويمدحه ويميل اليه ويقول ليس في اقرانه
ومن القواعد المقررة في الاصول تقديم الجرح على التعديل عند تعارضهما لكن لا يجري ذلك فيما نحن فيه لان التقديم المذكور انما هو فيما
اذا رجع الجرح الى قول الجارح ادري ورجع التعديل الى قول المعدل لا ادري واما اذا علم السبب مثل ما لو قال الجارح رايته يوم الجمعة
وقت الظهر في المكان الفلاني يشرب الخمر وقال المعدل رايته في ذلك الوقت بخصوصه يصلي في المسجد فانه يبقى التعارض على حاله ولا يقدم
قول الجارح بل لا بد من الرجوع الى الترجيح وفيما نحن فيه لا يرجع قول الجارح والمعدل الى اني ادري واني لا ادري للعلم بسبب ترك روايته
عند ابن الوليد وهو كونه صغيرا عند التحمل كما عرفت تفصيله وتفصيل رده فلا يدخل في باب تقديم قول الجارح بل لا يدخل في عنوان
التعارض والسر في عدم جريان ذلك فيما نحن فيه هو ان الشيخ ره اعتمد في الجرح على قول ابن الوليد كما صرح به جماعة ويظهر من كلام
الشيخ ره المنقول عن الفهرست لانه قال فيه ضعيف استثناه ابو جعفر بن بابويه من رجال نوادر الحكمة وقال لا اروي ما يختص بروايته
انتهى ثم ان ما حكي عن الشيخ ره في الفهرست من انه قال بعد كلامه المذكور وقيل انه كان يذهب مذهب الغلاة انتهى وانت خبير بان مثل هذا
ليس صالحا لايجاب ترك روايته اذ لم يحكم الشيخ ره بكونه غاليا وانما نقله عن قائل مجهول لا يعرف حاله اصلا ولا يقاوم توثيق مثل الفضل
بن شاذان وغيره من الجماعة الكثيرة التي اشار اليها الصدوق ره بلفظة اصحابنا بل نقول انه لو فرض معرفتنا بالقائل لم يكن التعارض في المقام
من قبيل تعارض الجارح والمعدل الذي يقدم فيه قول الاول لان الاختلاف في المذهب لا يؤول الى قول قائل ادري وقول اخر لا ادري لان كلا
منهما يدعي العلم بمذهبه فتحصل من جميع ما ذكرناه ان محمد بن عيسى عدل امامي وان روايته عن يونس معتبرة فالرواية المذكورة صحيحة وهي
مفصلة مقيدة لاطلاق اخبار السماع بصورة الانصات والاستماع ويوافقها في المؤدى صحيحة عبد الرحمن وموثقة غياث المراد بهما
نفي وجوب السجود عند السماع ويجوز ان يكون السماع بمعنى الاستماع كما هو المراد قطعا في صحيحة محمد بن مسلم المذكورة حجة للقول الثاني
لان السؤال فيها انما هو عن حال من يتعلم القران ومن البين ان التعلم بدون الاستماع والانصات غير معقول فالمراد بقوله ع عليه ان يسجد كلما
سمعها هو الاصغاء والانصات الى لفظ من يعلمه والعجب من ذكرها من جملة ادلة القول الثالث مع انه لا يفيد الا ما يثبت الوجوب في السماع
المجرد عن الاصغاء واما الاجماع الذي ادعاه ابن ادريس ره فهو معارض بالاجماع الذي ادعاه الشيخ ره على خلافه فيسقطان عن الاعتبار
خصوصا مع كون كل منهما موهونا بمخالفة جماعة معتبرة الى خلافه قوله يحرم على زوجها وطؤها حتى تطهر ذكر الزوج من جهة
كونه اظهر فردي الرجل الذي يستمتع بالمراة والا فالمولى ايضا كذلك بالنسبة الى امته الغير المزوجة من الغير والمراد وطؤها قبلا وهذا
الحكم من ضروريات الاسلام ويستحق فاعل التعزير من الحاكم وتفصيله في الحدود ان شاء الله تع وان كان قد تعرض له بعضهم في هذا المقام وبما
ذكرنا ظهر ان مستحله كافر كما صرح به جماعة وان غير المستحل المقدم عليه عامدا عالما في الموضوع والحكم فاسق واما من علم ما هو محرم
شرعا الا انه جهل بكونها حائضا او نسيه او نسي الحكم الذي هو حرمة وطي الحائض شرعا لم يكن منه اثما قطعا واما اذا جهل الحكم فقد صرح
غير واحد من الاصحاب بعدم ثبوت العقاب في حقه ايضا قال في الجواهر ولعله لا يخلو من تامل مع تنبهه وتقصيره في السؤال ان لم يكن لخفاء
مثل هذا الحكم عليه مع كونه من الضروريات ولعل مرادهم نفي حرمة الوطي في الحيض عنه لا نفي حرمة التقصير في السؤال الا انه مبني على عدم
العقاب للجاهل المتنبه على خصوص ما يقع فيه من المحرمات لعدم تحقق العصيان منه وان استحق العقاب على ترك البحث في السؤال انتهى وتوضيح
المقام يتم بالتعرض لامور الاول انهم بعد اتفاقهم على انه يحرم على زوجها وطؤها اختلفوا في بعض ما عدا ذلك فالمشهور بينهم تخصيص
التحريم بما اتفقوا عليه من الوطي في القبل وفي المختلف عن السيد المرتضى ره في شرح الرسالة انه لا يحل الاستمتاع الا بما فوق المئزر ومنه
الوطي في الدبر فيحرم واحتج المجوزون بوجوه الاول ما تمسك به في المختلف من عموم الاذن في قوله تع فاتوا حرثكم انى شئتم السالم عن
معارضة النهي المختص بالقبل في قوله تع فاعتزلوا النساء في المحيض اي موضع الحيض الثاني ما حكي التمسك به عنهم في الحدائق من قوله تع و
الذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين نظرا الى انه ظاهر في عدم اللوم عن الاستمتاع كيف
كان خرج منه موضع الدم بالنص وبقي الباقي على اصل الجواز الثالث الاخبار مثل موثقة عبد الله بن بكير عن بعض اصحابه عن الصادق ع
قال اذا حاضت المراة فلياتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم وروايته عبد الملك بن عمرو قال سالت الصادق ع عما لصاحب المراة
الحائض منها قال كل شيء ما عدا القبل بعينه وزاد في لفظ التمسك بموثقة هشام بن سالم عن الصادق ع في الرجل ياتي المراة فيما دون
الفرج وهي حائض قال لا باس اذا اجتنب ذلك الموضع وزاد غيره رواية عبد الله بن سنان قال قلت للصادق ع ما يحل للرجل من امراته و

وطي الحائض

هي حائض قال تتقي موضع الدم وروي ما دون الفرج وبمعناها غيرها والتمسك بها موقوف على اختصاص الفرج بالقبل فانه للعضو من الانسان ما يطلق على القبل والدبر كان لكل واحد منفرج اي منفتح واكثر استعماله في العرف في القبل انتهى وزاد ايضا صحيحة عمر بن يزيد قال قلت للصادق ع ما للرجل من الحائض قال ما بين اليتيها ولا يوقب ويمكن المناقشة فيه بان النهي عن الايقاب يعم الدبر ايضا وفي الروايتين الاوليين كفاية ولو قلنا بعدم حجية الرواية الموثقة كانت الرواية الاخرى معاضدة بالشهرة العظيمة جابرة لها احتج السيد ره على ما حكاه في لف وغيره بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وبقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض اي في زمن الحيض وصحيحة عبد الله الحلبي عن ابي عبد الله ع في الحائض ما يحل لزوجها منها قال تتزر بازار الى الركبتين وتخرج ساقيها وله ما فوق الازار وربما ايده بعضهم برواية الخشاب قال سئل الصادق ع عن الحائض والنفساء ما يحل لزوجها قال تلبس ثم تضطجع واجاب في لف عن الآية الاولى بان حقيقة القرب غير مرادة بالاجماع فيحمل على المجاز المتعارف وهو الجماع في القبل لان غيره نادر وبان في ك ان سوق الآية يقتضي ان المراد به الوطي في القبل خاصة ثم قال ذكر المفسرون في سبب النزول ان اليهود كانوا يعتزلون النساء ولا يواكلوهن ولا يشاربوهن مدة الحيض فسئل النبي ص عن ذلك فنزلت هذه الآية فقال اصنعوا كل شيء الا النكاح وعن الثانية بانه يحتمل ارادة موضع الحيض بل هو المراد قطعا فان اعتزال النساء مطلقا ليس مرادا بل اعتزال الوطي في القبل واوضحه صاحب الحدائق ره بان الظاهر ان المحيض هنا اسم مكان بمعنى موضع الحيض كالمبيت والمقيل واحتمال كونه مصدرا او اسم زمان يوجب الاضمار والتخصيص للاجماع على عدم اعتزالهن بالكلية ثم قال وايده بعضهم بان الحكم باعتزال على ان يكون اسم زمان او مصدرا لا يتمشى ما بعد زمان الحيض بوجه فكان منتهاه معلوما فيقل الفائدة في قوله تعالى حتى يطهرن هذا كلامه ره وعندي ان شيئا من الجواب والتاييد ليس بشيء اما الاول فلانه قد تقرر في علم الاصول ان الظهور الشخصي مقدم على الظهور النوعي فمجرد كون ارادة معنى من الكلام مستلزما للاضمار لا يوجب عدم العبرة بها اذا كانت مما يساعده فهم اهل العرف اذا عرض عليهم الخطاب ومعلوم ان المتبادر من لفظ المحيض في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض هو المعنى المصدري وان استلزم الاضمار خصوصا بمعونة ما قبله من قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى وتفريع الاول عليه واما الثاني فلان القرينة معينة كانت او صارفة لا بد وان يكون مما يصح الاعتماد عليه في محاورات اهل التعارف ومجرد قلة الفائدة في خطاب لا يصلح قرينة عند تعلم المراد بخطاب آخر واجيب عن الاستدلال بالرواية بوجوه احدها ما في الحدائق من ان المراد بلفظ ما يحل هو المعنى المتعارف عند الفقهاء والاصوليين وهو ما يتساوى طرفاه المرادف للمباح ولا ريب ان نفيه لا يستلزم الحرمة لجواز ارادة الكراهة ونحن لا نخالف فيها جمعا بين الادلة لا سيما من حام حول الحمى اوشك ان يقع فيه ولا يخفى عليك ما فيه لان ذلك خلاف ما هو المتعارف بين اهل العرف فيريدون بنفي الحل الحرمة نظرا الى كون الحل اعم من الاحكام الثلثة التي هي الاباحة بالمعنى الاخص والندب والكراهة ثانيها ان قصارى ما دلت عليه هذه الاخبار الاستمتاع بما فوق المئزر ونحن نقول به ودلالتها على تحريم ما عداه انما هو بمفهوم اللقب الضعيف وتنظر فيه صاحب ك معللا بان الظاهر ان دلالتها من باب مفهوم الحصر وهو حجة انتهى ولعله اراد بمفهوم الحصر الحصر المستفاد من السؤال والجواب حيث انه سئل عما يحل والمراد به تمام ما يحل فاجاب بان له ما فوق الازار فيستفاد من انضمام السؤال الى الجواب انحصار ما يحل له فيما فوق الازار فينتفي الحل عما عداه وهو متجه لكن اطلاق مفهوم الحصر على هذا خلاف الاصطلاح لانه عبارة عن ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل قولنا الامير زيد ثالثها انها معارضة بما هو اكثر عددا واصرح دلالة فيجب الجمع بينهما بحمل هذه الرواية على كراهة ما تحت المئزر رابعها حمل الروايات المذكورة وما في معناها انما ابتنى على التقية لموافقتها لمذهب العامة كما حكي عن الشيخ لانهم بين قائل بالحرمة وبين قائل بالكراهة ففي المنتهى انه نقل فيه التحريم عن ابي حنيفة والشافعي ومالك وابي يوسف والكراهة عن عكرمة والشعبي والثوري واسحق والاوزاعي وابي ثور وداود ومحمد بن الحسن والنخعي وابي اسحق المروزي وابن المنذر ومن هنا حكم في الحدائق بضعف حمل الخبرين المذكورين على الكراهة كما هو المشهور الثاني انهم بعد اتفاقهم على قبول اخبارها عن الحيض في الجملة اختلفوا فيه على اقوال احدها ما اطلقه الشهيد الثاني ره حيث قال ويقبل منها لو اخبرت به انتهى ومثله في كشف اللثام فانه قال فيه ومع التسليم للزوج لا يجب سؤالها فاذا اخبرت به وجب قبول خبرها ويحرم عليها دعواه مع عدمه انتهى وحكي عن الاكثر ولم اتحققه وقد وقع الاستدلال لهذا القول بوجوه احدها ظاهر قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ولولا وجوب القبول لما حرم الكتمان لان الاظهار حينئذ يكون لغوا ولكن في الجواهر ان الاستدلال بها على المطلوب لا يخلو من نظر وتامل ولعله ناظر الى نفي الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب الاظهار نظرا الى ان الكتمان يؤدي الى امتناع التوصل مع وجود الداعي

امتناع الشهادة والى نفي الملازمة بين وجوب الاظهار ووجوب القبول اذ قد يكون وجوب الاظهار لاجل تنبه المخاطب والتفاته الى ما يقتضيه
تكليفه من الرجوع الى الامارات والقرائن او الاحتياط او تحليفها مثلا هذا ثانيها الاخبار منها ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة
عن الباقر ع قال العدة والحيض الى النساء وما رواه الكليني في الحسن عن زرارة عن الباقر ع انه قال العدة والحيض الى النساء اذا
ادعت صدقت ثالثها انه شيء يعسر اقامة البينة عليه لان مشاهدة الدم اعم من كونه حيضا فيكون من قبيل ما لا يعلم غالبا الا
من قبلها فيقبل قولها فيه وثانيها التفصيل بين ما لو كانت متهمة بتضييع حق الزوج فلا يقبل وبين ما لو لم تكن متهمة به فيقبل قال في
التذكرة اذا اخبرته بالحيض فان كانت ثقة وجب عليه الامتناع واستدل بالاية المذكورة ثم قال وان كان يتهمها بقصد تضييع حقه
لم يجب الامتناع ما لم يتحقق انتهى وفي جامع المقاصد ويجب القبول من المراة لو اخبرت بالحيض ان لم تتهم بتضييع حقه انتهى ومثله في
ك والوجه في القبول في غير صورة التهمة يعلم مما تقدم في حجة القول الاول واما الوجه في عدم القبول مع التهمة فقد قال في الحدائق
يشير اليه ما رواه الشيخ ره عن اسمعيل بن ابي زياد عن الباقر ع عن ابيه ع ان امير المؤمنين ع قال في امراة ادعت انها حاضت في شهر
واحد ثلث حيض فقال كلفوا نسوة من بطانتها ان حيضها كان فيما مضى على ما ادعت فان شهدن صدقت والا فهي كاذبة ثم قال و
حمل الشيخ ره هذا الخبر على صورة تكون المراة متهمة ثم حكى عن بعض الاصحاب ان مفاد الخبر على تقدير العمل به اخص مما ذكره الشيخ ره اذ
الدعوى المذكورة فيه مخالفة للعادة الجارية قليلة الوقوع ثم قال وهو جيد الا انه غير خال عن الاشعار بذلك انتهى ولا يخفى انه مع كون
مورد الرواية ما عرفت لا وجه لتعدية حكمها الى مجرد التهمة فلا يتاتى من الخبر تقييد صحيحة زرارة وحسنته نعم لا يبعد دعوى انصراف اطلاقهما
الى غير صورة التهمة فيكفي في عدم قبول قول المتهمة اصالة عدم الاعتبار وتعبير الرواية مؤيد له ثم اعلم انه قد نفى الخلاف والاشكال في
الحدائق عن وجوب قبول قولها مع عدم التهمة وكانه مبني على كون هذا القسم هو القدر المتيقن مما يجب قبوله ثالثها التفصيل بين الظن
بكذبها وعدمه بالقبول في الثاني وعدمه في الاول حكاه في الحدائق بقوله لو ظن الزوج كذبها قيل لا يجب القبول واليه مال الشهيد الثاني
ره ثم قال وقيل يجب وهو اختيار العلامة ره في النهاية والشهيد ره في الذكرى ثم قوى عملا بظاهر اطلاق روايتي زرارة وعلى هذا فيكون
وجوب القبول في صورة وجود مجرد التهمة اولى لانه اظهر في الدخول تحت اطلاق الروايتين ولو ادعت الطهر بعد الحيض فالظاهر ايضا انه
يقبل دعويها لعموم الروايتين الثالث انه لو اشتبه حالها فان كان لتحيرها فالحكم ما ياتي انشاء الله تعالى من رجوع المبتداة الى الاوصاف
والاقران او الروايات وان كان لغير ذلك كما في الزائد على العادة فقد حكي عن المنتهى وجوب الاجتناب فانه قال في المحكي عنه ويجب
الامتناع من الوطي وقت الاشتباه كما في حالة استمرار الدم لان الاجتناب حالة الحيض واجب والوطي حالة الطهر مباح فيحتاط بتغليب الحرام
فان الباب باب الفرج انتهى وحكي عن نهاية الاحكام انه قال يجب الامتناع حالة الاشتباه للوجوب حالة الحيض والاباحة الوطي حالة الطهر و
الاولى اقوى انتهى ونظر المحقق الثاني ره في وجوب الامتناع في الزائد على العادة استنادا الى العادة ووافقه صاحب ك فقال ولو
اشتبه الحال فان كان لتحيرها فسيأتي حكمه وان كان لغيره كما في الزائد عن العادة فالاصل الاباحة ثم حكى فتوى المنتهى وتعليلها ثم قال
وهو حسن الا انه لا يبلغ حد الوجوب انتهى وقال في الحدائق بعد ذكر كلام صاحب ك برمته ما نصه لا يخفى ان هذا الكلام انما يمشي الى
ما هو المشهور في كلامهم من ان ما زاد على العادة يراعى بالانقطاع قبل العشرة او تجاوزها فان انقطع حكم بكون الجميع حيضا وان تجاوز
علم ان ما زاد على العادة استحاضة فعلى هذا يكون الدم بعد العادة وقبل وصول العشرة محتملا للحيض والطهر ويتجه ما قاله هنا من
ان الاصل الاباحة وكذا ما نقله عن العلامة ره واما على ما هو المفهوم من الاخبار كما نبهنا عليه فيما تقدم من انه بعد تجاوز الدم عن
العادة فانها تستظهر بيومين او ثلثة ثم بعد ذلك تعمل عمل المستحاضة انقطع الدم على العشرة او تجاوز فلا وجه لهذا الكلام بل التحقيق
فيه ان الدم في ايام الاستظهار حيث الحقه الشارع بالحيض بالنسبة الى ترك العبادة وجماع الزوج ونحو ذلك من احكام الحائض وما
بعد الاستظهار فان عليها العمل بما تعمل المستحاضة وتكون بذلك طاهرة يجوز لزوجها اتيانها وح فلا يكون ما بعد ايام العادة
محل احتمال ولا شك لا في ايام الاستظهار ولا فيما بعدها انتهى وفصل صاحب الجواهر ره ثم اشار الى سقوط قول العلامة ره و
المحقق الثاني وصاحب ك فقال ثم انه لا ينبغي الاشكال ايضا في الحاق المحكوم بحيضيته شرعا بمعلومها كالمبتداة ونحوها ان قلنا بتحيضها
بمجرد الرؤية وكذا ايام الاستظهار بناء على الوجوب الى العشرة وكذا بناء على القول بالوجوب التخييري بين اليوم واليومين مثلا لكن
ينبغي اختيارها في الزائد على اليوم فان اختارت الجلوس وجب عليها الاجتناب والا فلا لكن هل له الوطي قبل العلم باختيارها او مع

خروجها عن قابلية يجيئون ونحوه اشكال اقواه الجواز واما ابناء على استحباب الاستظهار فيما ظهر من بعضهم الاجتناب ايضا وفيه تامل
سيما ان قلنا ان المراد هو الاستحباب بالنسبة الى اختيارها اى يستحب لها اختيار الحيض ثم يلحقها احكامه ح ان اختارت كما هو احد احتماليه
في التخلص عن شبهة استحباب ترك العبادات الواجبة وح يشكل اطلاق الاستحباب زيادة على اشكال اصل ثبوته ايضا وان لم نقل بذلك
لعدم التلازم بين حكمها وحكمه اللهم الا ان يدعى استفادته من ادلة الاستظهار او يستند الى بعض الاخبار المعلقة نفي الباس بالنسبة
للوطي على الاستظهار ونحو ذلك ومع جميع ما تقدم يظهر لك ما في اطلاق جملة من المتاخرين جواز الوطي فيها بدون تفصيل بما
ذكرنا ولعله للبناء منهم على عدم لحوقها بايام الحيض اما مط او في خصوص الوطي ونحوه فيتجه لهم ح ذلك واما احتمال القول بحرمة
الوطي حتى بعد البناء المتقدم تمسكا بالمقتضي لامتثال التكليف باجتناب الحائض من جهة احتمال انقطاعه على العشرة او ما دون فضعيف
لعدم الاشكال في جريان اصل البراءة في نحو ذلك من ساير ما اشتبه فيه الموضوع ما لم يكن شبهة محصورة نعم لا باس برجحان الاجتناب لذلك
انتهى وقال بعض المحققين ره ولو اشتبه الحال فان كان لتحيرها فقد مضى حكمه والا فالمرجع الى الاصول الشرعية ثم فرع عليه تضعيف
ما عرفته عن المنتهى الرابع انه قال العلامة ره في نهاية الاحكام لو تجدد الحيض في اثناء الوطي وجب النزع فان لم يفعل اثم وكفر الخامس انه
قال في جامع المقاصد يجب على المراة الامتناع بحسب الامكان وقوفا مع قوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فتعزر ايضا مع انتفاء الشبهة
وقد ورد مثله في الصوم ولو غرته او اكرهته او استدخلت ذكره حال نومه اختصت بالحكم لكن لا كفارة عليها ولو قلنا بوجوبها لعينه على الزوج
كما يختص بحكمه لو اكرهها او وطئها نائمة من دون وجه شرعي والنفساء في ذلك كالحائض انتهى وحكي الاجماع على نفي وجوب الكفارة عليها
عن الروض وعلل باصالة براءة الذمة ولا يخفى ان لازم كون حرمته مطلقا عليها من باب المعاونة على الاثم هو ان يرتفع عنها الحرمة في مثل ما لو
استدخلت ذكره حال نومه لعدم الاثم عليه بسبب عدم اقدامه على الدخول وعدم استشعاره به فلا يكون استدخالها اعانة على الاثم فيرتفع
عنها حرمة فعلها الذي هو الاستدخال فلا بد وان يكون في مثل ذلك مباحا وقد اجاد الفاضل النراقي ره في المستند حيث قال وكما يحرم
الوطي على الزوج يحرم التمكين على الزوجة مع امكان العدم لكونه اعانة على الاثم ووجوب النهي عن المنكر وهو هنا يتحقق بالامتناع ومنه يظهر
عدم اثم الزوجة لو غرته او اكرهته او استدخلت ذكره في النوم اذ لا اثم على الزوج ح ولا منكر منه وقد صرح المحقق الثاني ره في ح عد والذي
في اللوامع بتاثيمها وتعزيرها بذلك وهو كان حسنا لو ثبت حرمة التمكين عليها مط وهو غير معلوم ولهذا استدلوا عليها مطلقا وهو غير
معلوم ولهذا استدلوا عليها بكونه معاونة على الاثم وامر الاحتياط واضح انتهى السادس انه قال في كشف الغطاء انه يعزر مع العلم لو تحمل
الرجل وكان في بلاد المسلمين مع الطاهر وكانت نطفته منعقدة من مسلم او مسلمة فقتل من حيث والا ادب فان عاد ادب ثانية فان عاد ادب ثالثة
احتياطا وقتل في الرابعة وان كانت امراة مستحلة حبست وضيق عليها في المطعم والملبس ونحوهما حتى تتوب او تموت قوله فان وطئ عمدا عالما
وجب الكفارة وقيل لا يجب والاول احوط العمد هو القصد ويقابله وقوع الفعل لا عن قصد اليه ويعتبر في اطلاق العالم العلم بالحكم والموضوع
ومقتضاه انتفاء الحكم بانتفاء احدهما ومن هنا حكي عن ق انه لا شيء على الجاهل بالحيض او بتحريم ذلك وتوضيح المقام انهم اختلفوا في المسالة
على اقوال احدها وجوب الكفارة وهو مذهب جماعة كثيرة منهم الشيخ ره في فصل الحيض والاستحاضة من يه حيث قال وهل الكفارة واجبة
او مندوبة فيه روايتان احديهما وهي الاظهر انها على الوجوب والثانية انها على الاستحباب انتهى وفيما حكي عن ق والجمل والعقود بل حكي في
جماعة حكايته عن اكثر القدماء بل في التذكرة حكايته عن اكثر علمائنا بل في الانتصار والغنية وعن ف دعوى الاجماع عليه بل ربما
حكي دعواه عن السرائر وهو خطاء لانه قال فيها ما نصه وهل الكفارة واجبة او مندوبة لاصحابنا فيه قولان نعم اختار هو ره الوجوب ثانيها
استحباب الكفارة واليه ذهب جماعة منهم الشيخ ره في النهاية حيث قال ومتى وطئها في اول حيضها تصدق بدينار واحد قيمته عشرة دراهم
جيادا وان وطئها في وسطه تصدق بنصف دينار وان وطئها في اخره تصدق بربع دينار وكل ذلك ندبا واستحبابا فان لم يتمكن فليس
عليه شيء وليستغفر الله ولا يعود انتهى والى هذا القول عدل في الفصل الذي عقده لذكر ما يستباح من الوطي وكيفيته في كتاب النكاح من ط
حيث قال بعد ان حكم بان عليه الكفارة ما صورته وهل هو على جهة الوجوب او الاستحباب فيه خلاف بين اصحابنا اقويهما انه مستحب انتهى ومنهم
المص ره في المعتبر وهو الظاهر من كلامه هنا وفي النافع والعلامة ره في التذكرة والمختلف ونهاية الاحكام ومحكي المنتهى ناسبا له الى
اكثر اهل العلم والمحقق الثاني ره وصاحب ك وحكي عن بعض الجنان وفي المستند نقله عن والده واختاره شيخنا الامام المرتضى ره ثالثها
التفصيل بين المضطر وغيره او الشاب وغيره فيجب على غير المتصف بشيء من الوصفين دون من كان متصفا به حكاه في الذكرى عن الراوندي

في كفارة وطي الحائض

كتاب الطهارة

رابعها ان الكفارة تدور مدار الحرمة مطلقا وان لم يكن موجبها الحيض كما لو افضاها مثلا خامسها انها تجب بمطلق الوطى في الحيض وان لم يقع على وجه محرم وهذان القولان حكاهما في الجواهر بقوله والقول بكون الكفارة دائرة مدار الحرمة مطلقا كالقول بها بمطلق الوطى في الحيض وان لم يقع على وجه محرم ضعيف بل لعل الاجماع على بطلان الثاني كما ارسله بعضهم على بطلان الاول انتهى واستظهر بعضهم التوقف من الدروس والبيان وحكى عن اللمعة وشيخنا البهائى ره قلت لم يحضرني البيان ولا كلام شيخنا البهائى [illegible] الموجود [illegible] الشهور [illegible] دينار في اوله ونصفه في وسطه وربعه في اخره انتهى وهو ظاهر في [illegible] [illegible] فيجب الكفارة لو فعل احتياطا لا وجوبا على الا [illegible] الحكم بالوجوب بناؤه على الاحتياط للقول به وشهرته بين قدماء الاصحاب حتى [illegible] الخلاف [illegible] الاجماع [illegible] بقوة دليله لضعف روايات الكفارة واصالة البراءة مع دلالة روايات على عدم وجوبها انتهى وفي الذكرى يجب الكفارة بالتعمد والعلم في قول الاكثر ونقل الشيخ ره فيه الاجماع لمقطوع محمد بن مسلم وخبرين عن الصادق ع والعمدة الشهرة والعمل واصح اسنادا وعليه النهاية والفاضلان وحملوا تلك الاخبار على الاستحباب جمعا انتهى حجة القول الاول وجهان الاول الاجماعات المنقولة التي تقدم ذكرها وقد بالغ في امرها صاحب الجواهر حتى جعلها بمنزلة الاخبار الصحيحة الثاني الاخبار كصحيح محمد بن مسلم قال سئلته عن الذي اتى امراته وهي طامث قال يتصدق بدينار ويستغفر الله وموثقة ابي بصير عن الصادق ع قال من اتى حائضا فعليه نصف دينار يتصدق به وحسنة الحلبي عن الصادق ع في الرجل يقع على امراته وهي حائض ما عليه قال يتصدق على مسكين بقدر شبعه ورواية داود بن فرقد عن الصادق ع في كفارة الطمث يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه بنصف دينار وفي اخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لمن لم يجد السبيل الى شيء من الكفارات وفي معناه ما هو المنقول عن الفقه الرضوي ولعل رواية داود والرضوي اشارة في المقنع حيث جعل مضمونهما رواية حجة القول الثاني وجهان احدهما اصل البراءة وثانيهما الاخبار كصحيحة العيص بن القاسم سئلت ابا عبد الله ع عن رجل واقع امراته وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك قد نهى الله ان يقربها قلت فان فعل اعليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله ولا يعود وموثقة زرارة عن احدهما ع قال سئلته عن الحائض ياتيها زوجها قال ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود ورواية ليث المرادي عن الصادق ع في وقوع الرجل على امراة وهي طامث خطأ قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال ابو عبد الله ع فليتصدق على عشرة مساكين ثم ان ارباب هذا القول اجابوا عن حجة القول الاول بانها ضعيفة السند فيحمل على الاستحباب مضافا الى ان نفس اختلاف تلك الاخبار في تقدير الكفارة قرينة على ان ثبوتها انما هو على وجه الاستحباب بل ربما جعله بعضهم دليلا مستقلا عليه واستفاد بعضهم من قول عبد الملك في الرواية الاخيرة فان الناس يقولون عليه نصف دينار ان اخبار الوجوب موافقة لمذهب العامة وحكم بانه لا بد من حملها على التقية مضافا الى ان اخر الرواية التي اشتملت على تمام التفصيل معارض بالمرسل عن الصادق ع المروي عن تفسير علي بن ابراهيم ان في الوطى اخر الحيض نصف دينار وانتصر صاحب الجواهر ره للقول الاول بعد ترجيحه بقوة ادلة الوجوب وقصور غيرها عن مقاومتها ومنها الانقطاع الاصل بالدليل وخروج الخبر الثالث مع التعرض في سنده وعدم الجابر له عن محل النزاع لتقييده الموافقة بالخطاء [illegible] الكلام في العالم العامد واحتمال ارادة ذلك منه لنسبته العصيان اليه فيه بعيد اذ لعله لمكان جهله بالحكم وتقصيره في السؤال ونحو ذلك واما الخبران الاخيران فهما وان اعتبر سندهما لكنهما لا يقاومان ما تقدم من الاجماعات التي هي بمنزلة الاخبار الصحيحة والروايات المتقدمة المعتبرة في نفسها وبالانجبار بما سمعت مع موافقتهما لمذهب الشافعي في الجديد ومالك وابي حنيفة واصحابه والليث بن سعد على ما نقله عنهم في الانتصار مع اشتهار فتاوى ابي حنيفة في زمن الصادق ع ومنه يعرف فساد نسبة اخبار الوجوب الى التقية كل ذا مع اعراض من سمعت من الاصحاب عنهما واما ما ذكر اخيرا ففيه ان الاختلاف في الدينار ونصف بالاطلاق والتقييد ومثله لا يكون قرينة على الاستحباب واما غيره كالتصدق على العشرة [illegible] ونحوهما فهو مع كونه في بعض الاخبار الغير المعتمدة قد حصل الاعراض عنه من الاصحاب القائلين بالوجوب والاستحباب بما ما عدا ما يظهر من المنقول عن الصدوق في المقنع كما ستسمع ومثله لا يصلح لان يكون قرينة على ذلك اذ لو كان هو منشأ الاستحباب لكان [illegible] باستحباب [illegible] [illegible] بعيد ومثل هذا الاختلاف اشعار لا يقاوم ما سمعت من الاجماعات وغيرها مع ان

بعد بالنسبة الى [illegible]
[illegible] في [illegible] فصله
لاحكام الاول والوسط
والاخر [illegible]
لمذهب المخالفين

روایة انما اشتملت على حكم من وطئ جاريته ولم يعمل احد بمضمونها فيها بل المعروف بين الاصحاب التصدق بثلثة امداد سواء كان في اوله او وسطه او اخره الا ان نزّل على ذلك وهو كما ترى او ترك تحقيق المقام ان الاجماعات المنقولة المذكورة مما لا عبرة بها اما اجماع السيد فلكثرة وقوع دعوى الاجماع منه في موارد علمنا بعدم تحققه فلا يفيد الوثوق خصوصا بعد ملاحظة انه يدعي الاجماع على طريقة القدماء لا المتاخرين ودخول فتوى المعصوم في جملة فتاويهم على وجه الاجمال متعذر او في بعيد افادة الوثوق اجماعات الغنية و اما اجماع الشيخ ره فهو مبني على قاعدة اللطف التي لا نقول بها مع انه افتى هو ره بخلافه في النهاية بل عدل عنه في نكاح المبسوط فكيف يصير مثل الاجماعات المذكورة بمنزلة الاخبار الصحيحة وبقيت الاخبار وح نقول ان ما لم يكن منها جامعا للشرائط الحجية لا عبرة بها في شيء من الطرفين فيبقى صحيحة وموثقة في جانب الوجوب وصحيحة وموثقة في جانب الندب. واذا لاحظنا حال الطائفتين في مقام التعارض وجدناهما من قبيل الظاهر والاظهر ان لم نقل بانهما من قبيل النص والظاهر وذلك لان قوله ع ليس عليه شيء وقوله ع لا اعلم فيه شيئا اظهر و اقوى في الدلالة على نفي الوجوب من دلالة قوله ع يتصدق في صحيحة محمد بن مسلم وموثقة ابي بصير على اثبات الوجوب فيكون الاولان قرينة على ارادة الندب بالثاني بل لو فرض اعتبار رواية داود بن فرقد قلنا انها اظهر دلالة على مؤداها من قوله ع فليتصدق المذكور فيهما واما حمل اخبار القول الثاني على التقية ففيه اولا ان الترجيح بها فرع التعارض ولا تعارض بعد ملاحظة اجتماعهما عرفا فيقدم الاظهر على الظاهر كما في المطلق والمقيد والعام والخاص وثانيا ان العامة مختلفون في الحكم فكما ان منهم من قال بالوجوب كذلك منهم من قال بالندب اذ هو مذهب الحسن البصري وعطا الخراساني واحمد والشافعي في القديم على ما في التذكرة ولا يقدح فيما ذكرناه دعوى صاحب الجواهر اشتهار فتوى اصحاب ابي حنيفة في زمن الصادق ع لما عرفت في رواية ليث المرادي من انه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار آه فانه ينبئ عن اشتهار الفتوى بالوجوب وثالثا ان التقية تحصل بمجرد التكلم بقوله ع يتصدق ولا تتوقف على قصد الوجوب حتى يجب الالتزام به فيجوز ان يكون المراد هو الندب بدلالة الاخبار النافية للوجوب ولكن هذا الوجه انما يتم بناء على كون التقية في مجرد القول بان يكون في المجلس من يتقى منه واما اذا كان المقصود اشاعة الفتوى لاجل التقية فلا يتم وقد اجاد المصنف حيث اشار الى ما بيناه من وجه الجمع في المعتبر فقال بعد ذكر جملة من اخبار القولين ما لفظه والاقدام على تاويل هذه الاخبار تكلف غير سائغ فالاولى الجمع بينهما بالاستحباب وعدم الوجوب ومما يدل مما تاوله الشيخ ره فانه تاولها تاويلا بعيدا لا يشهد لها ظاهر النقل والى هذا المعنى اشرنا بقولنا احوطهما الوجوب لانه يتيقن معه براءة الذمة انتهى واشار بذيل الكلام الى ما ذكره في اول عنوان المسئلة هذا واما ما استند اليه بعض من افتينا من الاستدلال باخبار [illegible] على الاستحباب ففيه مضروبون عنه ازلا دلالة لها على ذلك وانما يتاتى منه مجرد الاشعار وهو لا يصلح دليلا وانما يصلح مؤيدا وقد علم من جميع ما ذكرناه انه لا وجه للاستدلال على وجوب الكفارة بالاحتياط لان المقام مما يشك في تحقق التكليف فيه فهو مجرى لاصل البراءة لو تعذر الدليل ومن هنا يعلم انا لو بنينا على تحقق التعارض بين الطائفتين المذكورتين من الاخبار كان المرجع هو اصل البراءة تنبيهات [illegible] انه قد صرح بعض المحققين ره بان حكم التحريم كحكم الكفارة مخصوص بالعالم بالحكم وانه لو جهل الحكم والموضوع او نسيهما فلا تحريم [illegible] رواية ليث المرادي في وقوع الرجل على امراة وهي طامث خطأ قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه فقد اجاب ره عنه بان الظاهر من الخطأ بقرينة المعصية الخطأ في الفعل ومنه الخطيئة او الخطأ في الحكم مع التقصير في السؤال دون الخطأ في الموضوع انتهى الثاني ان ظاهرهم انه لا فرق في الزوجة بين الدائمة والمنقطعة والحرة والامة وهو كذلك وقد صرح بالتعميم بالنسبة الى الحرة والامة في نهاية الاحكام تابعا الى المحقق في جامع المقاصد ولا يبعد لحوق الامة المحللة بالزوجة لا بامته المحكوم فيها بثلثة امداد اذ لا يصدق على امة الغير المحللة له انها امته حتى لو قلنا بان استباحته وطي المحللة انما هو من جهة دخولها في ملك اليمين وذلك لعدم صدق الاضافة المذكورة لكن هذا مبني على عدم تضعيف الرواية الناطقة بان من اتى حائضا فعليه نصف دينار او على دعوى العلم بانه ثبت في الشرع ان الواطي للحائض عليه الكفارة قطعا ولكن الرواية ضعيفة وعلى تقدير الاغماض عن ضعفها هي بنفسها غير معمول بها والدال على التقييد انما ورد في خصوص الزوجة فبورود التقييد يجب مدلوله فلا يحصل ثبوت دينار في الاول ونصفه في الوسط وربعه في الاخر وذلك لانه كما لا يصدق عليها انها امته كذلك لا يصدق عليها انها زوجته واما العلم الاجمالي فهو غير حاصل فالمرجع اصل البراءة والاحتياط حسن وهل يعم الاجنبية المزني بها او الموطوءة بشبهة قال العلامة ره في نهاية الاحكام والاقرب التشريك بين الزوجة الحرة والامة والاجنبية للشبهة او للزنا لاستلزام ثبوت الحكم في الادنى ثبوته في الاعلى مع احتمال التخصيص بمورد النص لاحتمال كونها مسقطة للذنب فلا يتعدى الى الاعظم انتهى وقال في الذكرى

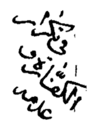
كتاب الطهارة

لا فرق بين الزوجة والاجنبية للعموم او الاطلاق في بعض الاخبار انتهى وقال في جامع المقاصد ولو وطئ الاجنبية في الحيض زنا او
لشبهة فهل يترتب عليه الكفارة وجوبا او استحبابا ام لا وجهان منشاؤهما عدم النص وكونه افحش فيناسب التغليظ بطريق اولى وبه صرح
في الذكرى وللمصنف في المنتهى واحتج له برواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع من اتى حائضا حيث علق الحكم على الاطلاق من غير تقييد فكان
كالعام انتهى وقد يجاب عن ذلك بدعوى انصراف الحائض في الرواية الى الحليلة مضافا الى انها لم تبلغ درجة الحجية وهو وجيه والتعدي
في الامور التعبدية يتوقف على الدليل وهو منتف في المقام الثالث ان ظاهر المعظم من فتوى الاكثر بل الجميع اختصاص الكفارة التي
فصلناها في الكتاب وجوبا او استحبابا بالوطي بغير ملك اليمين فلو وطئ امته حائضا تصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة من المساكين
كما صرح به الصدوق قده في المقنع ومثله في باب الكفارات من المقنعة وقال في كتاب النذور من الانتصار ومما انفردت به الامامية القول
بان من وطئ امته وهي حائض فعليه ان يتصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة مساكين وخالف باقي الفقهاء في ذلك انتهى ووافقهم
الشيخ ره في باب الكفارة من النهاية وفي باب الكفارات من السرائر ومن وطئ امته في الحيض كان عليه ان يتصدق بثلثة امداد من طعام
يفرقها على ثلثة مساكين سواء كان وطؤه لها في اوله او اخره او وسطه بغير خلاف انتهى وفي الانتصار دعوى الاجماع عليه وظاهرهم
الوجوب ولهذا قال السيد ره في مقام الاستدلال على ما حكم به دليلنا بعد الاجماع المتردد انا قد علمنا ان الصدقة بر وقربة و
طاعة لله تعالى وهي داخلة تحت قوله تعالى افعلوا الخير وامره بالطاعة فيما لا يحصى من الكتاب وظاهر الامر يقتضي الايجاب في الشريعة فينبغي
ان تكون هذه الصدقة واجبة بظاهر القرآن وانما نخرج بعض ما تناوله هذه الظواهر من الوجوب ويثبت له حكم الندب بدليل قادنا
الى ذلك ولا دليل هيهنا يوجب العدول عن الظواهر انتهى وهذا الدليل وان كان كما ترى الا انه يكشف عن انعقاد اجماعه هو الوجوب
ولم نعثر له على مستند كما اعترف به بعض المحققين ره وانما حكاه كاشف اللثام عن الفقه الرضوي فان عملنا به ولو مع الانجبار والا
كان العمل على الاستحباب كما صرح به المصنف ره في المعتبر حيث قال والوجه الاستحباب تمسكا بالبراءة الاصلية وحكي عن العلامة القول
به ره تعويلا على قاعدة الامكان التسامح في ادلة السنن نعم قد عرفت ان الصادق ع امر في جواب سؤال عبد الملك بالتصدق على
عشرة مساكين لكن الرواية غير جامعة لشرائط الحجية ولا عامل بها ولا فرق في اطلاق كلامهم ومستندهم بين اول الحيض وغيره
ولا بين القنة والمدبرة بل ولا المزوجة وان حرم وطيها وعن روض الجنان انه قال فيه وفي المكاتبة المشروطة او المطلقة وجهان
مبنيان على الاجنبية انتهى ويعلم مما ذكر انه لا ملازمة بين حكمي الزوجة والامة لان حكم الشيخ ره في النهاية في الاولى باستحباب الكفارة
وظاهره في الثانية هو وجوبها فعلى تقدير كون الظاهر هو المراد ينتفي الملازمة بين المقامين الرابع ان حكم النفساء فيما ذكر في
الزوجة والامة حكم الحائض كما نسب الى ظاهر الاصحاب وصرح العلامة في التذكرة بجريان الخلاف الواقع في كفارة الحيض بعينه في
النفاس لانه قال حكم النفساء حكم الحيض في جميع المحرمات والمكروهات والخلاف في كفارة وطيها ولا نعلم في ذلك خلافا انتهى وقال
في جامع المقاصد النفساء في ذلك كالحائض فعلى هذا قال في الذكرى لو صادف الوطي زمانين او ثلثة يعني بالنسبة الى الاول والوسط
والاخر نظرا الى ما يتفق في النفاس من قصر زمانه فالظاهر التعدد وفي البيان احتمل الاتحاد ثم زاد فقال اما لو قصر زمانه عما يحتمل
الوطي فلا وفيه نظر قلت يحتمل عود الضمير الى المسئلتين وعوده الى الاخيرة خاصة ولا وجه للفرق وفي اصل المسئلة اشكال لعدم صدق
الاول والوسط والاخر في مثل ذلك عرفا والمحكم في ذلك هو العرف مع اصالة البراءة وعدم ظهور معارض انتهى وكان منشأ احتمال التعدد
هو عموم كون النفاس كالحيض في النص والفتوى ولهذا الحكم بالتعدد لو صادف وطي واحد اخر اول الحيض واول وسطه والمسئلة محل اشكال
والاقتصار على ما يوجبه اول الوطي لا يخلو عن قوة وينبغي القطع بعدم التعدد اذا قصر زمان النفاس عما يحتمل الوطي كما عن البيان الخامس
ان حكم الكفارة مختص في الزوج فلا كفارة على الزوجة لاصالة البراءة وقد صرح به جماعة من دون نقل خلاف في ذلك وحكي عن بعض الفضلاء
انه قال عموم المشاركة في التكليف قاض بثبوتها فيها ايضا ان لم يتحقق اجماع ولو قيل بالثبوت فيها لم يكن بعيدا من الصواب لعدم تحقق الاجماع
ولا ما هو بمنزلته بتوهم عموم المشاركة انتهى ولا يخفى ما فيه من الغفلة لان الحكم الثابت للواطي بهذا الوصف العنواني كيف يصح ان تشاركه
الموطوءة وقد اعتبر في جريان قاعدة المشاركة الاتحاد في الصنف كما فصلنا القول فيه في الاصول السادس انه قال في كشف الغطاء
في مقام تعداد احكام الحائض ما صورته ومنها ثبوت الكفارة على الوطي في القبل وان خرج الدم من غيره مع جنونها او موتها او كونها
او كونه خنثى مشكلا على اشكال زوجا كان او سيدا او اجنبيا مع ادخال الحشفة او مطلقا يعني وان لم يدخل تمامها مع العلم بالتحريم عمد

العذرة استحبابا على اصح القولين واما مع العذر كالجهل بالموضوع والنسيان والجبر فلا انتهى وفي الجواهر انه يشكل في شمول الروايات لمن حصل لها حيض في غير الفرج كان يكون لها مخرج معتاد غيره ثم وطأها في الفرج ومثله الشك في شمول الادلة للخنثى المشكل وكذا الوطي في حال الموت بل يتجه في جميع ذلك التمسك باصالة البراءة السالمة عن المعارض خلافا لما يظهر من الاستاد في كشف الغطاء فلم يمكن تعميم الحكم للوطي مع الانزال وعدمه وادخال تمام الذكر وعدمه بعد ادخال الحشفة بل قد يظهر من الاستاد المتقدم تعميمه حتى لادخال بعض الحشفة وفيه اشكال انتهى ثم ان ما ذكره وجيه قوله والكفارة في اوله دينار وفي وسطه نصف دينار وفي اخره ربع دينار هذا هو المشهور ومستنده رواية داود بن فرقد المتقدم ذكرها في تعداد ادلة القول بوجوب الكفارة وقال الصدوق في المقنع واذا وقع الرجل على امرأته وهي حائض فان عليه ان يتصدق على مسكين بقدر شبعه ثم قال وروي انه ان جامعها في اول الحيض فعليه ان يتصدق بدينار فان كان في وسطه فنصف دينار وان كان في اخره فربع دينار انتهى وصرح بعضهم بعدم وجدان مخالف في المسئلة سوى ابي حمزة عكس في الفقيه فافتى بما هو المشهور ونسب ما افتى به في المقنع الى الرواية هذا والرواية المذكورة وان كانت لا تبلغ درجة الحجية لارسالها الا انها منجبرة بالشهرة وقال المصنف في المعتبر ولا يمنعنا ضعف طريقها عن تنزيلها على الاستحباب لاتفاق الاصحاب على اختصاصها بالمصلحة الراجحة اما وجوبا او استحبابا فنحن بالتحقيق عاملون بالاجماع لا بالرواية واستحسنه صاحب الذخيرة وعن بعض انه زاد الاشارة الى تحقق طريق للتسامح في ادلة السنن فهو جيد والا فالاجماع بمجرده لو وقع مثله في الاحكام الالزامية لم يكن بمعتبر ثم ان توضيح المسئلة يتم ببيان امور الاول ان المتبادر من النصوص والفتاوى كما صرح به اكثر الاصحاب هو ان تقسم ايام العادة او ما يتفق لها من ايام الحيض مع لياليها ثلاثا متساوية ولو مع الكسور فالثلث الاول من الاربعة مثلا اول يوم مع الثلث الاول من اليوم الثاني والثلث الثاني هو بقية اليوم الثاني مع الثلثين الاولين من الذي بعده والباقي هو الثلث الثالث وعلى هذا القياس غير الاربعة من الاعداد وعلى هذا فلكل حيض له اول ووسط واخر بالنسبة الى ايامه وفي المراسم ان الوسط ما بين الخمسة الى السبعة وعلى هذا فلا وسط ولا اخر لمن اعتادت دون الستة وكانه اعتبر الاجزاء الثلثة بالنسبة الى اكثر الحيض اعني العشرة فجعل الاول منه الى الاربعة والاوسط من الخمسة الى السبعة والاخر من الثمانية الى العشرة ويقرب منه المحكي عن قطب الدين الراوندي فانه قال فيه واول الحيض واخره مبني على اكثر الحيض وهو عشرة دون عادة المرأة انتهى حيث انه صريح في جعل العبرة بالعشرة لا العادة الا انه ثلثها تثليثا حقيقيا فذات الثلثة ليس لها وسط ولا اخر على القولين وهكذا وكلاهما خلاف ظاهر الاخبار بل صريحها حيث عبر في بعضها عن الاول باستقبال الحيض ثم ان معرفة الاول والوسط والاخر في ذات العادة حاصلة من اول الامر بالنظر الى زمان العادة واما ما يتفق فيتعين كل من اجزائه ويتميز عن الاخر بعد انقضاء ايام الحيض وهذا القسم وان لم يكن مذكورا في كلامهم صريحا فانهم يذكرون ايام العادة الا ان من المعلوم ان ذلك من باب الاكتفاء بالفرد الغالب في مقابل نسبة الاول والوسط والاخر الى العشرة والا فهذا القسم مما يشمله النصوص والفتاوى ولو اقتصر على نسبتها الى العادة لزم انتفاء الكفارة فيه وليس كذلك قطعا بل المدار في المعتادة ايضا على ما يتحقق في الخارج انه حيض زاد على العادة او نقص كما انه يتبع اختيار المستحاضة بالنسبة الى التحيض بالروايات ان اختارت بعدها صدق الوطي في الحيض عامدا بل قد يشكل هذا الصدق في السابقة فضلا عن اللاحقة لعدم ثبوت كونه حيضا كما يشعر به قول ابي عبد الله عليه السلام في تفسير قول النبي تحيضي في علم الله ستة او سبعة في مرسل يونس الطويل ثم انه قال في كشف اللثام ان ظاهر سلار موافقة ما ارسل في الفقيه وروي في العلل عن حنان بن سدير ان الحيض اقله ثلثة ايام واوسطه خمسة ايام واكثره عشرة ايام وما مر من خبر التحيض بسبعة ايام والظاهر انه اشار بخبر التحيض بسبعة ايام الى ما ذكره عند بيان حكم المبتدأة التي فقدت قرائنها من قوله وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وانت خبير بانهما مما لا مساس له بالمقام ولم نقف للراوندي على وجه يعتد به الثالث ان الدينار على ما صرح به جماعة عبارة عن مثقال من ذهب خالص عن الغش مسكوك بسكة المعاملة وفي الحدائق ما يقرب من هذا التفسير الى الاصحاب والظاهر انه ليس مراده دعوى اتفاقهم كما يشهد به اختلاف كلماتهم في الجملة وحكي عن المنتهى انه قال فيه لا فرق في الاخراج بين المضروب والتبر لتناول الاسم لهما ويشترط ان يكون صافيا من الغش وفي اخراج القيمة نظر اقربه عدم الاجزاء لانه كفارة فاختص ببعض انواع المال كسائر الكفارات انتهى وحكي مثله عن التحرير ومقتضى ذلك عدم اعتبار السكة في التسمية بالدينار بل المعتبر كونه من جنس الذهب لكن الظاهر اعتبار المقدار المعين

كتاب الطهارة

من وهو مفسّر الدينار المتعارف اعني المثقال وهذا قال في مجمع البحرين ذكر في الحديث ذكر الدينار وهو واحد الدنانير الذي هو
مثقال من الذهب وفيه حكاية عن ابن الاثير ان المثقال في العرف يطلق على الدينار خاصة انتهى والظاهر هو الاول وفاقا
للذكرى حيث قال فيها والظاهر ان المراد به المضروب فلا يجزي التبر لانه المفهوم من الدينار انتهى واعتبر في جامع المقاصد كونه خالصا
من الغش مضروبا وعلّله بانه المتبادر من الاطلاق وعلى هذا نقول انه لا يجزي القيمة ولا التبر لعكس ما ولعل الوجه لكون الكفارات مما
يلزم فيها عين المأمور به لا بدل له الا مع التعذر فيمكن الاجتزاء بالبدل ح ومثل الربع والنصف فانه مع امكان ايصالهما الى اهلهما
لا يجوز الاكتفاء ببدلهما ولا يتوهم ان تسليم عينهما غير مقدور لامكان تسليم دينار الى الفقير على ان يشاركه فيه بنسبة حقه ومع
تعذر عين الدينار على ما اخترناه وتعارض القيمة والتبر احتمل في جامع المقاصد اولا التخيير ثم احتمل ترجيح التبر لقربه الى المنصوص و
الاقوى ترجيح القيمة لانه اقرب عرفا لكونها من قبيل المسكوك بسكة المعاملة فهي عند اهل التعارف اقرب الى الصرف والظاهر المقصود من
المعاملة بها وحكي عن الجامع التخيير بين نفس الدينار وعشرة دراهم ابتداء حيث قال فيما حكي عنه كفّر في اوله بدينار او عشرة دراهم انتهى
ومثله كلام العلامة في نهاية الاحكام لانه قال فيها والدينار هنا قيمته عشرة دراهم جياد لا يجب عين المثقال الاحمر انتهى وذكر بعضهم
في توجيه هذا القول وجوها احدها صدق اسم الدينار على عشرة دراهم عرفا ثانيها تعذر الدينار غالبا ثالثها شهادة الامر
بالتصدق بالنصف والربع بحيث ان الظاهر عدم كونهما مضروبين في ازمنة صدور الادلة رابعها دعوى ان الظاهر من الدينار هو
النقد الخاص المضروب في ذلك الزمان وكان وزنه مثقالا شرعيا فلا يعم كل مضروب كان مثقالا من الذهب نظير الدرهم فمع تعذر
ذلك المضروب الخاص يكون الاقرب اليه قيمته لا مضروبا آخر ولا يخفى ضعف الجميع اما الاول فلان الاطلاق العرفي المشار اليه
قد علم كونه مبنيا على التسامح واما الثاني فلان التعذر انما يقتضي الاكتفاء بالقيمة في مورده لا مطلقا بحيث يكون المكلف
مخيرا بينهما واما الثالث فلان الامر بالتصدق بنصف الدينار او ربعه مع عدم وجودهما مضروبين ينصرف الى القيمة وهي اقرب اليه
من الشق كما عرفت واما الرابع فلانا نمنع من مدخلية خصوص السكة المضروبة في ذلك الزمان في تسمية النقد دينارا فالاقوى
ما ذكرناه ثم على تقدير اجزاء القيمة مط او في خصوص صورة تعذر العين فالمعتبر ما كان عليه في زمانه فلو طرء نقصان قيمته او زيادتها
فالحكم بحاله عند المحقق الثاني في جامع المقاصد قال بعض المحققين ره الظاهر ان العبرة في القيمة بوقت الاداء لا زمان صدور الحكم ثم
قال ويحتمل على القول باجزائها مط وجوب قيمته في ذلك الزمان وهي عشرة دراهم كما عرفت عن ظاهر جماعة وصريح الجامع وعلى اي
تقدير فلا يجزي التبر عن غير المسكوك على انه اصل بل لو جوزنا القيمة جوزنا بقيمته والوجه عندي ان العبرة في القيمة بزمان دفع
الكفارة لانه مكلف بدفع عين الدينار غاية ما في الباب ان له ابداله بالقيمة اختيارا كما قيل او مع تعذر العين كما هو المختار فالانتقال
الى القيمة اختيارا او اضطرارا انما هو في هذا الزمان لا في زمان النبي ص فيكون العبرة به سواء قلنا بان الدينار عبارة عن المسكوك
بسكة خاصة ويقيمه في هذا الزمان وزاد او نقص قيمته ام قلنا بانه عبارة عن المسكوك بسكة المعاملة مط ولكن اتفق فيه صعود او نزول
الثالث قد صرح جماعة بان مصرف هذه الكفارة هو مصرف سائر الكفارات وفي كلام بعضهم انه مستحق الزكوة وهذا في المحصل عين
الاول وفي الحدائق انه قد صرح الاصحاب من غير خلاف يعرف بان مصرف هذه الكفارة الفقراء والمساكين من اهل الايمان ولا يكفي الواحد
ولا يجب التعدد عملا بالاطلاق والخبر واستنادا الى اصل البراءة من وجوب التعدد على تقدير استضعاف الخبر وقد صرح بعدم وجوبه جماعة تبعا
للمحكي عن روض الجنان وقد نفى وجدان الخلاف فيه صاحب الجواهر ره ثم قال نعم يمكن اشتراط المساكين الثلثة في كفارة وطي الامة لما
عرفت ان العمدة اجماع الانتصار المعتضد بنفي الخلاف ومعقدهما ما ذكرناه انتهى وعندي انهما لا يصلحان حجة الا انهما كافيان من
باب التسامح فيكون التثليث شرطا للاتيان بالمستحب على وجهه قوله ولو تكرر منه الوطي في وقت لا يختلف فيه الكفارة لم تتكرر والاول اقوى
وان اختلف تكررت اختلف اصحابنا رض في المسئلة على اقوال احدها ان الكفارة تتعدد بتعدد الموجب الذي هو الوطي سواء اتحد الوقت
بان وقع الثاني مثلا في جزء من اول الحيض بعد ايقاع الاول فيه وهكذا ام لا بان اوقع احدهما في الاول والاخر في الوسط مثلا سواء سبق
منه التكفير للوطي الاول عند ايقاع الوطي الثاني ام لا وحكى هذا القول عن الشهيد الثاني ره في روض الجنان ثانيها انها لا تتعدد
مط وهو مذهب ابن ادريس ره في السرائر وسبقه الى ذلك الشيخ معترفا بعدم النص ثالثها انه ان اختلف وقت الوطيين بحسب الموجب
كما لو وقع احدهما في اول الحيض والاخر في وسطه تكررت والا فلا سواء سبق التكفير للاول عند الوطي الثاني ام لا وهو مقتضى عبارة



المصدر بل ربما استظهر منهما عدم الخلاف في تكرر الكفارة عند الاختلاف ورابعها ما ذهب اليه العلامة في المختلف حيث قال والوجه عندي
انه ان تكرر الوطي في وقتين او ثلثة كاول الحيض ووسطه وآخره تكررت الكفارة مطلقا وان تكرر في وقت واحد اما في اوله او وسطه او آخره
فان كان بعد التكفير عن الاول تكررت الكفارة والا فلا ووافقه الشهيد في الذكرى وصاحب الروض وغيرهما حجة القول الاول تعدد بوجوه احدها
ما في الجواهر من اصالة عدم التداخل بعد فهم اهل العرف من مثل هذه الخطابات تكرر المأمور به عند تكرر الشرط وثانيها ما ذكره فيها
ايضا من ان الوطي الثاني بعد تحققه اما ان يكون سببا اولا والثاني باطل قطعا لشمول ما دل على السببية لمثله واذا كان سببا
فلا بد من ترتب مسببه عليه والا لم يكن سببا ولا معنى لان يكون مسببه المال الذي تعلق بذمة المكلف اولا للزوم تحصيل الحاصل وتقدم
السبب على المسبب مع ان ظاهر الادلة هنا كقوله فعليه كذا ونحوه مقارنته له لا حصوله قبله فلم يبق الا المطلوب ثالثها ما حكي عن روض الجنان
من ان كل وطي سبب في الوجوب والاصل عدم التداخل بل اختلاف الاسباب يوجب اختلاف المسببات قال وعلى هذا يتصور تكرر الوطي
بالادخال بعد النزع في وقت واحد ويتحقق الادخال بغيبوبة الحشفة لانه مناط الوطي وظاهر ان الفرد الثاني كغيره مما سبقه او
لحقه سبب مستقل وبهذا يفرق عما تذكره من الوجه اللاحق رابعها ما ذكره بعض المحققين بعد اسقاطها خروج صورة تخلل التكفير
عن محل النزاع بمعونة ما نبه على التكرر فيها وبعد اختيار القول بالتكرر من اصالة عدم التداخل في سببية الاسباب ولو كانت افراد الماهية
المشترك معللا بانه اذا حصل الفرد الثاني فاما ان يكون سببا مؤثرا وهو خلاف اللفظ وان كان على تقدير ثبوته ثبت المطلوب لان
الظاهر ان القدر المشترك سبب فكلما وجد فلا بد فيه من تأثير وتفرع اثر عليه واما ان يكون سببا مؤثرا لكن يتداخل مسبباهما وهو
خلاف ظاهر اللفظ انتهى حجة القول الثاني ما ذكره في السرائر في طي قوله فاذا تكرر الوطي فالاظهر ان عليه تكرار الكفارة لان عموم
الاخبار يقتضي ان عليه بكل دفعة كفارة والاقوى عندي والاصح ان لا تكرار في الكفارة لاصالة براءة الذمة وشغلها بواجب او بكل
متنفل يحتاج الى دلالة شرعية فاما العموم فلا يصح التعلق به في مثل هذه المواضع لان هذه اسماء الاجناس والمصادر الا ترى
ان من اكل في نهار شهر رمضان متعمدا وكرر الاكل لا يجب عليه تكرار الكفارة بلا خلاف انتهى واورد عليه بعض المحققين بانه
لا فرق بين كون السبب مصدرا او غيره فان الطبيعة اذا كانت سببا فكل وجود من وجوداته مؤثر في ترتب المسبب عليه وان كان مسبوقا
بوجود آخر والا لخرج عن كونه من حيث هو مؤثرا فاذا فرض تأثير وجوده الثاني والمفروض عدم معقولية تأثيره في الحكم المتقدم فلا بد
ان يؤثر حكما جديدا بمقتضى التفرع والترتب المستفاد من دليل السببية فاما ان يقال بتداخل الحكمين وحصول امتثالهما بوجود واحد
وهو خلاف الاصل واما ان يقال بوجوب تعدد الامتثال وهو المطلوب ومنه يعلم ان تكرر الكفارة في نهار شهر رمضان بتكرر الاكل
في يوم واحد هو مقتضى الاصل الا ان يقوم دليل على خلافه كما اعترف به في الروض ثم قال نعم ولكن يمكن ان يورد عليه بمنع كون السبب
هي الطبيعة دون كل فرد فرد انه لا يلزم من عدم تأثير الفرد الثاني من طبيعة السبب مخالفة لظاهر اللفظ اذ ليس في اللفظ كون كل فرد فرد
سببا بل السبب هو القدر المشترك فكانه قال ان وطي حائضا مرة او مرتين او ازيد فعليه كذا او ح فاذا تحقق الفرد الاول تحقق السبب فاذا وجد
الفرد الثاني منه فليس في الدليل دلالة على كون هذا الفرد سببا مستقلا بل لهذا الشخص بعد هذا الفرد كحاله قبله في الاندراج تحت الدليل الا
ترى انه لو جعل طبيعة التكلم سببا لشيء فتكلم الشخص بكلام طويل لم يتحقق عليه الا مسبب واحد مع ان الطبيعة يحصل في كل جزء جزء من الكلام ويتحقق
مستقل ودعوى انه تكلم واحد عرفا ولذا لو تكلم بعد الاول بمدة تعدد في تحقق حصة المسبب خروج عن مفروض المسألة الى ان العرف يفهم سببية
الافراد الا انه يعد الكلام الطويل المتصل فردا واحدا بخلاف المنفصلين وكلامنا فيما اذا فرضنا ان السبب هي الطبيعة لا الافراد ودعوى ان
جميع موارد سببية الطبيعة يفهم منه عرفا سببية افراده المتمايزة المتعددة عرفا كلام آخر لا ننكره على الاطلاق كما لا نسلمه كذلك بل المدار
في المقامات على فهم العرف ولذا خصصنا التأثير بالافراد المتمايزة المتعددة عرفا مع ان العقل لا يفرق بينها وبين الافراد المتصلة المعدودة
عرفا فردا واحدا لسد امتداد الكلام الطويل ولذا لا يبعد دعوى فهم العرف على عدم التداخل في مثل المقام وغيره من ساير الكفارات ونحوها
مما يكون الجزاء فيه مقدرا بمقدار معين مثل قوله من فعل كذا فعليه مقدار كذا من الصدقة او الصوم او الصلوة دون ما كان متعلق الجزاء
فيه نفس طبيعة الفعل فتأمل انتهى حجة القول الثالث اما على التكرر في صورة الاختلاف فهي انه قد تحقق هناك سببان كل منهما يقتضي
مسببا مغايرا للمسبب الآخر فلا مجال للاكتفاء بمسبب واحد وترجيح احدهما للاثبات ونفي الآخر ترجيح بلا مرجح وقول بلا دليل بخلاف صورة
عدم الاختلاف اذ ليس هناك الا امتثال قوله من اتى حائضا فعليه نصف دينار وهي غير مقتضية للتعدد لان عنوان الموضوع صادق

كتاب الطهارة

كما يصدق على من صدر منه وطي واحد في اول الحيض كذلك يصدق على من صدر منه الوطي مكررا فلا يترتب على كل منهما الا التصدق وفيه على
ما ذكرناه سابقا لا دلالة فيه القول الرابع ما ذكره العلامة ره في المختلف بقوله لنا على التكرار مع تغاير الوقت انهما فعلان مختلفان في الحكم
فلا يتداخلان كغيرهما من العقوبات المختلفة على الافعال المختلفة وعلى التكرار مع تخلل التكفير ان الكفارة انما تجب او تستحب عقيب
العقوبة فلا تؤثر المتقدمة في اسقاط ما يتعلق بالفعل المتاخر وعلى عدم التكرار مع عدم الامرين ان الكفارة معلقة على الوطي من حيث هو
هو وكما يصدق في الواحد يصدق في المتعدد فيكون الجزاء واحدا فيهما انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من تعليل التكرر مع تخلل التكفير بان
الكفارة انما تجب او تستحب بعد العقوبة فلا تؤثر المتقدمة في اسقاط ما يتعلق بالفعل المتاخر مبني على تسليم اصل قابلية الدليل والا لم
يصح دعوى عدم قابلية المتقدمة لاسقاط ما يتعلق بالفعل المتاخر ضرورة ان الاسقاط فرع الثبوت وعلى هذا فيجب ان يكون المراد
بقوله في الصورة الاخيرة ان الكفارة معلقة على الوطي من حيث هو هو وكما يصدق في الواحد يصدق في المتعدد فيكون الجزاء واحدا
فيهما تعلقهما بطبيعة الوطي اعم من تحققها في ضمن الواحد وتحققها في ضمن المتعدد وعلى هذا فيصير مؤدى الدليل ان الوطي في
اول الحيض مثلا سواء وجد في ضمن فرد او في ضمن افراد متعددة يترتب عليه كفارة دينار وعلى هذا فلا يحتاج الى ما يسقط الكفارة
عن الوطي الثاني اذ لم يثبت لهما من اول الامر الا التصدق بدينار ولكن يندفع هذا الاشكال بان مقتضى الدليل هو ترتب الكفارة
ووقوعها بعد الوطي وفيما لو فرض ان التكفير تخلل الوطيين لم يتحقق تكفير واقع بعد الوطي الثاني فيلزم ايجاده بحكم الدليل ولهذا قال
فلا تؤثر المتقدمة فيه فاشار الى ان ما دل الدليل على انه من شانه الترتب على الوطي والتاخر عنه قد وقع مقدما على الوطي الثاني فلا يغني عنه وقد
صرح بان الكفارة انما تجب او تستحب بعد العقوبة الا انه يبقى الكلام في ان مؤدى الدليل هو ما ذكره تماما او لا وستنبه عليه انش تع
ثم ان صاحب الجواهر ره علل التكرر في صورة اختلاف الوقتين بحسب الحكم بتغير الموجب الموجب وهو عين ما ذكره العلامة ره ولا اشكال فيه و
علل عدم التكرر في صورة عدم سبق التكفير وثبوت التكرر في صورة سبقه مع اتحاد الوقت حكما في الصورتين بقوله اما الاول فللشك في السببية
ح فلا يجري اصالة عدم التداخل مع منع الفهم العرفي من مثله التكرر بل الظاهر من هذه الخطابات الحكم قضية مهملة وهي ان الوطي في الجملة في
اول الحيض مثلا يوجب للكفارة لا ان المراد كل وطي ولا مانع من التزام انه مع سبقه بالسبب الاول لا يؤثر اثرا كالحدث بعد الحدث والنجاسة
بعد النجاسة ونحوهما فيراد بالسببية ح انه قابل للتاثير لو استقل وبه يظهر وجه الثاني وذلك لوجود المقتضي وارتفاع المانع فيكون
كالحدث بعد ارتفاع الاول والنجاسة بعد ارتفاع السابقة انتهى وظاهر قوله للشك في السببية ح هو ان دليل الكفارة مجمل
فيكون مخالفا للوجه الثاني اعني قوله مع منع الفهم العرفي من مثله التكرر الا ان يكون قوله الثاني متمما للوجه الاول لا وجها ثانيا مستقلا
ثم لا يخفى ان المسبب على قسمين الاول ما لا يكون في حد ذاته قابلا للتكرر والتعدد وان تكرر ما كان سببا للفرد الاول من المسبب وذلك مثل
الطهارة والنجاسة المترتبتين على سببيهما واشتغال الصوم المترتب على الاكل مثلا فان الاكل الثاني لا يشغل ما اشتغل بعد الاول وكذا الارتداد المسبب
من التكلم بكلمة الكفر وهذا ايضا على قسمين احدهما ما هو قابل للارتفاع كالطهارة المرتفعة بطرو الحدث على المحل والنجاسة المرتفعة بورود
المطهر على المحل وثانيهما ما ليس قابلا للارتفاع كاشتغال صوم يوم معين فانه ليس قابلا للارتفاع وفي هذين القسمين اذا وجد السبب اولا اقتضى
فعلية المسبب ولا يكون الثاني على تقدير وجوده الا سببا شانيا وان افترقا بان الاول منهما لما كان صالحا للارتفاع يصير الثاني الذي وجد
بعد ارتفاعه سببا فعليا بخلاف الثاني فانه لا يكون الا سببا شانيا الثاني ما يكون في حد ذاته قابلا للتكرر والتعدد كسجدتي السهو المسبب
فعلهما من التكلم سهوا [illegible] في الركعة الثانية مثلا والاخرى في الثالثة والاكرام المترتب على مجيء زيد وفي هذا القسم يكون التعدد
وعدمه تابعين لاعتبار المتكلم فان اعتبر السببية على وجه العموم بحسب الاحوال والاوقات تكرر قطعا وان لم يعتبرها على ذلك الوجه وانما اعتبرها
في الجملة لم يكن للتكرر وجه ح نقول ان الخطابات الواردة في المسألة على قسمين احدهما ما هو من قبيل رواية داود بن فرقد مما يؤول بعض
الجواب الى السؤال الى جملة خبرية اريد بها الانشاء وموضوعها وصف عنواني وهو ان الواطي لزوجته في اول الحيض يتصدق بدينار وثانيهما
ما هو جملة شرطية مثل قوله من اتى حائضا فعليه نصف دينار يتصدق به اما الاول فهو مطلق بحسب افراد الموضوع وبحسب السببية
واما الثاني فلانه وان كان عاما بحسب افراد الموضوع لكنه مطلق بحسب السببية بمعنى انه لم يقيد بقيد يفيد اعتبار الشارع كون الوطي
في الحيض بحيث كلما وجد يترتب عليه الكفارة ولا كونه بحيث اذا وجد في حالة خاصة ككونه قد وجد بعد التكفير اقتضى ترتب الكفارة عليه
وليس هنا ظهور لفظي يقتضي شيئا من الاعتبارين وعلى هذا فيصير اللفظ مجملا لا يصح التمسك به وليس المرجع في مثل ما نحن فيه الا الاصل

لبرائة واما ما ذكره بعض المحققين من ان كون الجزاء متعددا بتعدد الشرط مع عدم دليل على ارادة المتكلم للعموم وتكرر الجزاء بتكرر الشرط فلم نجد من العرف ما يساعده فهو ممنوع فالاصل يجري في الصنفين مما تخلل فيه التكفير وما لم يتخلل فيه وبهذا البيان يظهر ان ما اختاره ثانيا مقتضى ظاهر المصنف من عدم التكرر مع اتحاد الوقت بحسب الحكم سواء سبق فيه التكفير للاقدام الثاني ام لا واما مع اختلاف الوقت بحسبه فانه لا بد من التكرر لما ذكره من تعدد السبب وتغاير المسبب فلا يدخل احدهما في الآخر ويظهر من البيان المذكور ايضا ان ما ذكره صاحب الجواهر في صورة سبق التكفير من ان مقتضى الخطابات حكم [illegible] فالمقام من قبيل الحدث بعد الحدث والحدث بعد والدم لا وجه له لانه اذا صارت القضية مهملة صارت في حكم الجزئية الصادقة مع العموم وعدمه فكونه مؤدى الدليل عبارة عن ثبوت التعدد مع سبق التكفير ليس باولى من ثبوته في صورتي سبق التكفير وعدمه او ثبوت الكفارة في الواحد فقط مطلقا سواء وجد معه غيره ام لا وح فلا يثبت المقتضي لجواز التزام كون المقام من قبيل الحدث بعد الحدث والحدث بعد والدم لا ان ذلك يتوقف على العلم باعتبار المتكلم له ويفتقر الى دليل آخر دال عليه واما قوله نعم فيراد بالسببية ح انه قابل للتأثير لو استقل ففيه ان هذا المعنى ليس هو معنى مثل قوله من اتى حائضا فعليه نصف دينار وانما هو من لوازم معنى الخطاب يعبر عنه في السنة العلماء ان كان معنى الخطاب مما يلزمه ذلك فنقول انه ان كان المراد به عموم السببية لكل فرد فرد لم تكن القضية مهملة ومع التنزل لا يستقيم ما هو بصدده من التفصيل لان لازم العموم هو فعلية ترتب المسبب على السبب وح ان كان المراد به اثبات السببية في بعض لا وفات افتقر الى دليل آخر معين لذلك ومبين لكونه عبارة عن صورة سبق التكفير دون غيرها والمفروض انتفاء الدليل وان كان المراد هو ان طبيعة الوطي سبب للكفارة فان وجدت ضمن فرد ترتب عليه كفارة واحدة وان وجدت ضمن افراد متعددة ترتبت الكفارة الواحدة فلا تتعدد بتعدد السبب لكن هذا معنى اهمال القضية مضافا الى انه يفتقر في اثبات كون المراد بالدليل هو هذا المعنى الى الدليل وهو مفقود واما ما ذكره من الشك في السببية بناء على اهمال الدليل كما هو احد محتملي كلامه فيتجه عليه ان لازم ذلك هو الرجوع الى اصل البرائة في صورتي سبق التكفير وعدمه اذ ليس هناك الا دليل واحد لم يفصل فيه بين الصورتين وبما فصلناه لك من المقال ظهر سقوط حجة القول الاول لتفرع انه المذكورة لا ابتنائها على عموم الدليل في سببية كل فرد من افراد السبب وكذا حجة القول الثاني لابتنائها باطلاقها على انتفاء الدليل او اجماله او تعارض الدليلين وقد بينا قيام الدليل على ثبوت نوع من الكفارة في كل من الاول والوسط والآخر وان الاصل ح عدم التداخل وكذا حجة القول الرابع حيث ابطلنا قيام الدليل على الفرق بين سبق التكفير عن الوطي الاول وبين عدمه ثم انه لو عجز عن تمام الكفارة دون بعضها فالظاهر وجوب ما يتمكن منه استنادا الى قاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور وحكى التصريح به عن التحرير وتقويته في المنتهى واذا عجز عن النقد اساسا فظاهر من اقتصر في الكفارة على الدينار مع تصريحه بسقوطها مع العجز عنها هو السقوط من اصله و ربما حكى عن جامع المقاصد الميل الى وجوب دفع المساوي من غير النقد كالغلة ونفى الحاكي عنه البعد نظرا الى قوله ع في رواية داود بن فرقد بعد ذكر الدينار وان لم يكن عنده ما يكفر به فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة بحمله على من لم يتمكن من التصدق بما يساوي الدينار مثلا وعليه فان لم يتمكن من التصدق بالمساوي يجب التصدق بما امكن ولقاعدة الميسور قلت اللازم على تقدير العمل بالرواية المذكورة مع الجمود على ظاهرها هو انه اذا عجز عن التصدق بعين الدينار تصدق على مسكين واحد بما يتمكن منه ثم مع التوسع في الدينار بما يشمل غيره مما يساويه في القيمة من النقود فاللازم هو انه اذا عجز عن نفس الدينار وقيمته من النقود تصدق بما يتمكن منه على مسكين واحد سواء كان من جنس النقد او غيره كما هو قضية لفظ الرواية فلا يستفاد منها حكم التصدق بما يساوي الدينار من غير النقد وحملها على من لم يتمكن من التصدق بما يساوي الدينار اقتراح اذ لم يقم قرينة متصلة او منفصلة على ذلك واما ما حكي عن جامع المقاصد فلم اقف فيه على ما يساعد عليه لان الموجود فيه هو ما نصه ولو عجز عن الكفارة فظاهر النص السقوط فان في خبر داود امره بالاستغفار وجعله كفارة لمن لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة وهو الظاهر من احتمال انتظار اليسار كما في الكفارات وفيه ضعف انتهى وظاهره بملاحظة اسناد الحكم الى ظاهر الرواية هو سقوط الكفارة بما يسمى كفارة وهو التصدق على مسكين واحد بما يتمكن منه ولا يدل كلامه على الانتقال الى ما يساوي الدينار من غير النقد كما هو الحال في الرواية وبما ذكرناه يظهر سقوط ما في ذيل الكلام المذكور من قوله وعليه فان لم يتمكن الى آخره ثم انه ذكر في جامع المقاصد ان الظاهر ان المراد بالعجز هو المقارن للفعل لانه يمنع تعلق التكليف لا الطاري لسبق الاستقرار مع احتمال العموم لاطلاق الامر بالاستغفار انتهى ولا افهم له وجها لان اطلاق الامر بالاستغفار

في حكم طلاق الحائض

على العموم وجها الا ان يقال ان قوله والا استغفر بمنزلة ان يقال انه ان لم يتمكن من التصدق على مسكين واحد استغفر الله والشرط معنى
شامل لعدم التمكن في الحال وفي المستقبل وقد رتب عليه الاستغفار فلا بد من تقييده بزمان الفعل فتأمل ثم ان الظاهر هو ما استظهره اولا
وهل يعود وجوبها بتجدد اليسار مقتضى الاصل وظاهر التعليل في الرواية بقوله فان الاستغفار توبة الخ عدمه لكن ضعف الرواية وعدم
جابر لها بالنسبة الى هذا الحكم من تجرء عدم مصرح بما به يمنع من الاستناد اليها فيبقى حكم الاصل ولو تمكن من الكفارة في حال الفعل وعجز في
الدفع فطرء العجز فالظاهر البقاء لثبوت الاستقرار ودعوى السقوط حينئذ ايضا استنادا الى شمول اطلاق النص له ضعيف لما عرفت من ضعف
الرواية وانتفاء الجابر لها في المقام قوله لا يصح طلاقها اذا كانت مدخولا بها وزوجها حاضر معها قال في المعتبر لا يصح طلاق الحائض
مع دخول المطلق بها وحضوره وكونها لا حائلا بينه وبينها وقد اجمع فقهاء الاسلام على تحريمه لكن اختلفوا في وقوعه وعندنا لا يقع و
قال الشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد يقع انتهى وقال في جامع المقاصد لا يجوز طلاق الحائض اجماعا ولا يقع باتفاقنا بشروط ثلثة
ان يكون مدخولا بها فغير المدخول بها يصح طلاقها وان كانت حائضا وان يكون زوجها حاضرا معها او في حكم الحاضر والمراد به من كان
قريبا منها بحيث يمكنه استعلام حالها او لم يبلغ غيبته حدا يعلم انتقالها من الطهر الذي وطأها فيه الى آخر بحسب عادتها الغالبة فلو كان غائبا
عنها فوق المدة المذكورة او كان بحكم الغائب وهو الذي لا يمكنه استعلام حالها مع قربه صح طلاقها وان صادف الحيض وان تكون
حائلا فيصح طلاق الحامل وان كانت حائضا بناء على اجتماعهما وسيأتي هذه الاحكام بدلائلها في الطلاق ان شاء الله تعالى ثم قال واعلم ان
كلام الاصحاب خال عن تقدير البعد الذي يتحقق به الغيبة وحده وسمعنا بعض من عاصرناه يحده بنحو مسيرة يوم وكانه نظر الى ان
الغيبة شرعا انما يتحقق بالسفر المبيح للقصر اذ من لم يبلغ سفره هذا القدر يعد مقيما وحاضرا الا ان الحاق من لم يكن بحيث يعلم حال
زوجته لبينونتها عنه او كونه محبوسا مع تعذر الوقوف على احوالها بالغائب يشعر بان المراد بالغائب من ليس من شانه الاطلاع على
احوالها لبعد المنزل عادة وان لم يبلغ المسافة المذكورة الا ان التمسك بالاحتياط اولى خصوصا فيما ليس له شرعا مقدر مخصوص اليه و
حكم الفروج مبني على كمال الاحتياط انتهى وفي ك بعد ذكر ان اخبارنا ناطقة بتحريمه وبطلانه ما لفظه والحكم مختص بالحاضر وفي حكمه
الغائب الذي يمكنه استعلام حالها او لم يبلغ غيبته الحد المسوغ للجواز وقد اختلف فيه علماؤنا فقيل انه ثلثة اشهر ذهب اليه ابن الجنيد
من المتقدمين والعلامة ره في لف من المتأخرين وقيل شهر وهو مذهب الشيخ ره وقيل المعتبر ان يعلم انتقالها من الطهر الذي واقعها فيه
الى آخر بحسب عادتها وهو خيرة ابن ادريس ره واليه ذهب عامة المتأخرين انتهى وحيث ان محل المسئلة اصالة بارزة على كتاب الطلاق اكتفينا
بهذا المقدار ولم نتعرض لتحقيق الحال نسأل الله الكريم ان يوفقنا لتحريرها في محلها ان شاء الله تعالى انه على ما يشاء قدير قوله واذا طهرت وجب
عليها الغسل قال المحقق الثاني ره في شرح قول العلامة ره في القواعد ويجب عليها الغسل عند الانقطاع ما لفظه ظاهر ان وجوب الغسل
عليها مشروط بوجوب الغاية فانه لا خلاف في ان غير الجنابة لا يجب لنفسه فاطلاق المصنف الوجوب اعتمادا على ظهور المراد وفي تعليق
الوجوب بحال الانقطاع رد على من يرى وجوب الغسل عليها باول رؤية الدم او بالرؤية بشرط الانقطاع من العامة لان الغسل انما يجب
بالحدث بشرط الغاية انتهى واعترضه في ك بان مقتضى عبارة الشهيد ره في الذكرى تحقق الخلاف في ذلك كما بيناه فيما سبق ثم قال
ويظهر من العلامة ره في المنتهى التوقف في ذلك حيث قال في هذه المسئلة بعد ان ذكر ان وجوب الغسل عليها بوجوب الغاية وان كان
للنظر فيه مجال اذ الامر ورد مطلقا بالوجوب ثم قال في ك وقوته ظاهرة انتهى وقال في شرح قول المصنف في اول الكتاب فالواجب من الوضوء
ما كان لصلوة او طواف الخ ما نصه وحكى الشهيد ره في الذكرى قولا بوجوب الطهارات اجمع بحصول اسبابها وجوبا موسعا لا يتضيق
الا بظن الوفاة او تضيق وقت العبادة المشروطة بها ويشهد له اطلاقات الاية وكثير من الاخبار كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد
الله ع ان عليا ع كان يقول من وجد طعم النوم قاعدا او قائما فقد وجب عليه الوضوء وصحيحة زرارة حيث قال فيها فاذا نامت العين
والاذن والقلب فقد وجب الوضوء وموثقة بكير بن اعين عن ابي عبد الله ع قال اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ وصحيحة عبد الرحمن
بن ابي عبد الله انه سأل ابا عبد الله ع عن الرجل يواقع اهله اينام على ذلك فقال اذا فرغ فليغتسل وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي
جعفر ع قال اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل
ويؤيده خلو الاخبار باسرها من هذا التفصيل يعني تفصيل الغايات للطهارات مع عموم البلوى وشدة الحاجة اليه انتهى وقال
في ذيل كلامه المتقدم ذكره وبالجملة فايقاع هذه الاغسال الواجبة على وجه الاستحباب مشكل جدا انتهى وحاصل ما حكاه الشهيد ره

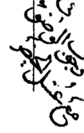
فولا هو كون الغسل واجبا نفسيا وغيرها فما ذكره من الضبوطين الوفاء خاصة الواجب النفسي وما ذكره من الضيق بضيق وقت العبادة
المشروطة به خاصة للواجب الغيري والحق في المقام عدم كون غسل الحيض واجبا نفسيا وما ذكره من صحيحي محمد بن مسلم وامثالها مما لا دلالة
فيه على المطلوب لان النهي عن الاغتسال انما هو للارشاد الى عدم مشروعية الغسل مع خروج شيء من الدم فالامر بالغسل عند عدم
رؤيتها شيئا يكون ارشادا الى مشروعيته مع عدم رؤيتها شيئا من الدم وهو ظاهر ومراد المصنف بالوجوب هنا انما هو الوجوب عند وجود
المشروط به وقد صرح بذلك في المعتبر حيث قال فنحن نريد بالوجوب هذا الوجوب الموقوف على وجوب ما لا يصح الا بالغسل انتهى قوله
وفي كيفيته مثل غسل الجنابة قال في كشف هذا مذهب العلماء كافة ويدل عليه مضافا الى الاطلاقات خصوص موثقة الحلبي عن ابي عبد الله
قال غسل الجنابة والحيض واحد ويؤدي الى هذا المؤدى اعني المماثلة في الكيفية غيرها من الاخبار وربما يؤيد بالتداخل بين الغسلين اذ
لا يمكن التداخل مع تغاير الغسلين في الكيفية وهذا البيان الذي ذكرناه انما هو مقتضى ظاهر العبارة وقد يزاد على ذلك فيدعى توافقهما
في جميع الواجبات والمندوبات بل ربما يظهر من بعضهم ان المراد بعبارة المصنف ايضا هذا المعنى ومن جهة التعميم المذكور هنا التجأ بعضهم
الى توجيه ما في النهاية من الحكم بكون زيادة ماء الغسل في الحيض على تسعة ارطال افضل من الاقتصار عليها وكونها في الجنابة جائزة بان
المراد بالجواز هو الافضلية لكن لا حاجة الى ذلك لجواز الالتزام بكون الحكم مستثنى من المماثلة بينهما في جميع الاحكام اذ لا مانع من ذلك
على تقدير ثبوته من الشرع ثم ان مقتضى ما عرفت من الاجماع والاخبار الدالة على كون كيفية غسل الحيض مثل كيفية غسل الجنابة هو
جواز الارتماس فيه كما صرح به بعضهم ولا ينافي ذلك ما حكي عن العلامة ره في المنتهى انه قال هنا يجب فيه الترتيب وحكي عليه الاجماع
لانه نقل عنه انه قال بعد ذلك واعلم ان جميع الاحكام المذكورة في غسل الجنابة آتية هنا لتحقق الوحدة الا شيئا واحدا وهو الاكتفاء
به عن الوضوء فان فيه اختلافا قال في الجواهر بعد نقله ينبغي ان يستثنى مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثنائه لانه ينبغي القطع كما عن العلامة
ره في التذكرة والنهاية بعدم قدحه في المقام بناء على عدم الاستغناء عن الوضوء مع عدم مدخليته في رفع الاكبر نعم قد يتجه البحث فيه بناء
على احدهما كما انه يمكن القول بالفساد هنا بناء على الاول ايضا ان قلنا به في غسل الجنابة مستندين الى الرواية المرسلة المتقدمة هناك
بضميمة ما دل على اتحادهما تماما بمعنى لا الى غيرها من التعليلات المتقدمة هناك لكن اطلق في جامع المقاصد ان في تخلل الاصغر
في اثنائه قولين مبنيين على الخلاف في غسل الجنابة ثم نقل عن الذكرى تعليل عدم الفساد حينئذ بان الطهارتين في غسل الحيض ايهما الصغرى
والكبرى تشتركان في رفع الحدثين وهو كما ترى مع ضعف الاشتراك في نفسه كما ستسمع الى اقتضاء ذلك الفساد اقرب من اقتضائه
الصحة اللهم الا ان يريد الاشتراك من جانب الصغرى بمعنى ان الوضوء له مدخلية في رفع الاكبر مع استقلاله في رفع الاصغر فيتجه له عدم
قدح تخلله في اثناء الغسل بعد تعقيبه بالوضوء انتهى ولكن الاشكال في تحقيق المبنى وهو ان الغسل والوضوء هل هما مشتركان
في رفع الحدثين او انهما على التوزيع فالغسل للاكبر والوضوء للاصغر وتظهر الثمرة في ترتب احكام الغسل اذا اتت به قبل الوضوء فعلى
التوزيع يجوز لها مع الاقتصار على الاول دخول المساجد ووطي زوجها لها وقراءة العزائم والصوم وبالجملة كل ما منعت منه مما ليس
مشروطا بالوضوء كالصلوة والطواف وعلى تقدير اشتراكهما لا يجوز لعدم ارتفاع حدث الحيض واما اذا انعكس الامر فقدمت الوضوء
لم يجز لها شيء مما جاز في الاول حتى على الاول لان الحدث الاكبر باق على تقدير التوزيع ايضا ولا يترتب على الوضوء وحده اثر وقد نبه لاشكال
المبنى في كشف حيث قال الحدث الجنس وغيره من الاحداث الموجبة للوضوء والغسل عند القائل به هل هو حدث واحد اكبر لا يرتفع الا بالوضوء
والغسل او حدثان اكبر واصغر ثم ان قلنا بالتعدد فهل الوضوء ينصرف الى الاصغر والغسل الى الاكبر ام هما معا يرفعان الحدثين
على سبيل الاشتراك احتمالات ثلثة وليس في النصوص دلالة على شيء من ذلك انتهى واشار بذلك الكلام الى الاشكال في مستند
المسئلة ولكن الخلاف بين اصحابنا ثابت وواضح فذهب ابن ادريس ره في السرائر على ما هو ظاهر كلامه ره الى انه حدثان اكبر واصغر و
الاول يرتفع بالغسل والثاني بالوضوء قال اذا ارادت الاغتسال فكيفية غسلها مثل غسل الجنابة سواء الا انها لا تستبيح الصلوة
بمجرده على ما قدمنا القول فيه وبيناه فاذا كان اغتسالها في وقت صلوة وارادت تقديم الوضوء على الغسل نوت بوضوئها استباحة
الصلوة واجبا قربة الى الله ولا تنوي رفع الحدث لان حدثها الاكبر باق وهو الغسل وان ارادت تاخير الوضوء على الغسل نوت
بغسلها رفع الحدث ونوت بوضوئها استباحة الصلوة لان حدثها قد ارتفع واجبا قربة لله تعالى فان كان غسلها في غير وقت
صلوة وارادت تقديم الوضوء على الصلوة نوت بوضوئها استباحة الصلوة مندوبا قربة الى الله تعالى ونوت بغسلها ايضا مندوبا

ورفع

برفع الحدث وان كان غسلها قبل وضوئها نوت به رفع الحدث متقربا الى الله وتوت بوضوئها بعد استباحة الصلوة من غيران ترفع
الحدث انتهى وحكى عن البيان انه قال فيه بعد حكاية قول ابن ادريس ره ما لفظه وهو يعطى توزيع الوضوء والغسل على الاصغر والاكبر
وليس كذلك انتهى والاظهران مراده ما ذكره فى جامع المقاصد من ان الرفع انما يتحقق برفع الحدث الاكبر فان تقدم الوضوء فهو
باق وان تأخر فقد زال انتهى ولكن لقوله وجه صحيح الا ما اشار اليه صاحب الجواهر ره من ان الحدث سبب للغسل خاصة واما
الوضوء فموجبه قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ونحوه فلا مدخلية للحدث فيه ولذا جوّز نية الرفع فى الغسل تقدم او تأخر ونية الاستباحة
فى الوضوء تقدم او تأخر فذهب ابن حمزة فى الوسيلة على ما يظهر من كلامه الى انه حدث واحد لا يرتفع الا بالوضوء والغسل فانه
قال وساير الاغسال لا بد فيه من تقديم الوضوء عليه او تأخيره عنه وينوى فى الغسل والوضوء معا رفع الحدث او استباحة الصلوة
ان كان الغسل واجبا او كلاهما سوى غسل من سعى الى مصلوب بعد ثلثة ايام وان كان الغسل نفلا ارتفع الحدث بالوضوء لا به
انتهى وقال العلامة ره فى المختلف ما صورته قال ابن ادريس [illegible] اغتسلت اولا نوت به رفع الحدث ونوت بالوضوء استباحة
الصلوة لان حدثها قد ارتفع وان قدمت الوضوء نوت به استباحة الصلوة ولا تنوى رفع الحدث لان حدث الاكبر باق وهو الغسل
وقال ابن حمزة تنوى فى الوضوء والغسل معا رفع الحدث او استباحة الصلوة وهو الوجه عندى لان الحدث لا يرتفع الا بمجموعهما
والا لصح منها الدخول فى الصلوة باحدهما والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المانع من الدخول فى الصلوة هو الحدث
فاذا ارتفع باحدهما زال المانع من الدخول فى الصلوة واما بيان بطلان التالى فبالاجماع وقول ابن ادريس ره ان حدثها قد
ارتفع بالغسل ممنوع ومنعه من نية رفع الحدث اذا ابتدأت بالوضوء لوجود الحدث ليس بشئ ثم كيف سوّغ لها نية الاستباحة
والمانع الذى ذكره فى رفع الحدث موجود مع الاستباحة لا يقال انما تصح نية الشئ مع امكان وجوده بالفعل ولا شك فى عدم
الاستباحة والرفع بالاول من الطهارتين لانا نقول نمنع كون المنوى علة تامة لما نوى نعم يشترط ان يكون له مدخل فى العلية و
هوهنا كذلك لانا لا نحكم بالرفع ولا بالاستباحة الا بالمجموع ويكون حكم كل واحد من الطهارتين حكم ابعاض الطهارة انتهى
وممن قال بالقول الاول المحقق الثانى ره فى جامع المقاصد حيث قال ولو تخلل الحدث الاصغر فى اثنائه فقولان مبنيان على
الخلاف فى غسل الجنابة ويمكن الجزم بعدم الاعادة هنا كما قطع به المصنف ره فى التذكرة وجزم به فى النهاية اما لان الحدث الاكبر
يرتفع بالغسل والاصغر بالوضوء فلا منافاة بين الغسل والحدث الاصغر ولان الطهارتين ترفعان الحدثين بالاشتراك
فللوضوء دخل فى كمال الرفع والاستباحة كما علل به فى الذكرى فى باب الغسل واستبعد كون كل من الطهارتين الصغرى موجبا
للكبرى وهو باطل اجماعا ولا يحل الصوم واللبث فى المسجد والوطى للحائض قبل الغسل على القول بتحريم الوطى قبله انتهى وممن قال
بالقول الثانى العلامة فيما حكى عن المنتهى من انه بعد ما حكم بان الحائض تنوى بالمتقدم استباحة الصلوة قال وهل تنوى برفع الحدث
او بالمتأخر لا غير فيه نظر ثم علله بان الحدث لا يرتفع الا بهما فكان الاول غير رافع فلا تنوى الرفع او انه مع المتأخر كالجزء فيجاز
نية رفع الحدث وكان ابى يذهب الى الاول وعندى فيه توقف انتهى والغرض من ذلك كله هو الوقوف على مقاصدهم والاطلاع
على المدارك التى استندوا اليها واحسن ما قيل فى هذا المقام هو الذى حققه صاحب الجواهر ره حيث قال والذى يختلج فى النظر
القاصر هنا هو ان المستفاد من ملاحظة النصوص والفتوى ان الحدث الاكبر حالة تحصل للمكلف يمنع بها من فعل ساير ما تتوقف
على فعل الطهارة الصغرى وزيادة كاللبث فى المساجد للجنب والحائض وقراءة العزائم ونحوهما وهو معنى استلزام الاكبر للاصغر نعم
قد يشكل استفادة هذا التعميم بالنسبة الى مس الاموات خاصة ولا اشكال بحسب الظاهر فى استباحة ذلك الزائد بمجرد الغسل
من غير حاجة الى الوضوء فلا يتوقف جواز اللبث فى المساجد مثلا للحائض لو اغتسلت على الوضوء وكذا الوطى ان قلنا بتوقفه على
الغسل وقراءة العزائم ونحوها الظهور الادلة فى استباحة ذلك كله بمجرد الغسل فهى حينئذ تكون كغير الحائض الغير المتوضئة واما
ما اشتركا فيه كالصلوة والطواف ونحوهما فلا اشكال فى توقف استباحته على الوضوء والغسل فلا الوضوء وحده رافع له بتمامه
ولا الغسل بل هما بمنزلة سبب واحد فلا معنى لنية الرفع فى كل منهما ان اريد بها التمام كما انه لا مانع منه ان اريد ملاحظة الجهة الخاصة
واحتمال القول بان الحدث سبب للغسل خاصة واما الوضوء فموجبه قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ونحوه فلا مدخلية للحدث فيه كما
يشعر به عبارة ابن ادريس ره السابقة ولذا جوّز نية الرفع فى الغسل تقدم او تأخر دون الوضوء تقدم او تأخر ايضا ضعيف بل باطل

[illegible]

سيما مع انضمام بعض الاحداث الصغيرة الى الاكبر ثم انه بعد ما نفى الفرق بين الغسل والوضوء بالوجه المذكور قال نعم يحتمل الفرق
بين الوضوء والغسل بجواب آخر وهو ان يقال ان ايجاد هذا السبب لهذين المسببين يحصل الى اصغر واكبر لكن لما لم يتصور رفع الاصغر مع
بقاء الحدث الاكبر اذ ليس لنا موضوع فى الخارج متطهر من الاصغر غير متطهر من الاكبر بخلاف العكس كان المتجه ح فى غير الواجد
للماء الوضوء لغسل الواجد لماء الوضوء مثلا التيمم وسقوط حكم الماء لما عرفت من عدم امكان الاصغر مع بقاء الاكبر بخلاف ما لو
وجدت ماء الغسل فانه يجب عليها الاغتسال والتيمم بدل الوضوء هذا مع انه للتامل والنظر فيه مجال بل نتيجة بناء على ما ذكرنا
فعل ما تمكنت ومنه قيام التراب مقام المتعذر لاطلاق ما دل على وجوب الوضوء ولانه لا يسقط الميسور بالمعسور وما لا يدرك كله
لا يترك كله واذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم ونحوها اذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر ولعدم تناول ادلة التيمم لمثله وما ذكر
من تضمن الاكبر للاصغر وانه ليس الا حقيقة له عند التامل الا ارادة ايجاب السببين معا وغيره لا يصلح لان يكون مدركا
للحكم شرعى على انه لو روعى ما ذكر لكان اللازم ح تأخير الوضوء عن الغسل حال وجدان الماء لعدم تصور تأثيره مع بقاء الاكبر
وهو مخالف للاجماع بحسب الظاهر ودعوى انه لا يؤثر اثره حال التقديم الا بعد ايقاع الغسل فيكون ح من قبيل وجود المقتضى مع
حصول المانع منه ممنوعة لمخالفتها لظاهر الادلة الدالة على سببية الوضوء المقتضية لمقارنة حصول مسببه لحصوله وعلى تقدير
التسليم فلم لا يقوم التيمم ح مقام الغسل فى ذلك ومن هنا نص جماعة من الاصحاب فى نحو الفرض السابق فى باب التيمم على وجوب الوضوء
ثم التيمم بدل الغسل منهم الشهيد ره فى الذكرى وابو العباس فى الموجز والعلامة الطباطبائى ره فى المنظومة بل هو قضية المحكى عن
عبارة نهاية الاحكام ايض بل لا اجد فيه خلافا ولا تردد الا من على الاستاد فى كشف الغطاء فلم يجوز الوضوء بل يمكن دعوى تحصيل
الاجماع عليه بملاحظة كلماتهم فى باب التيمم انتهى قوله ره ولكن لا بد معه من الوضوء قبله او بعده هذه العبارة تضمنت امرين احدهما
انه لا بد مع غسل الحيض من الوضوء والثانى انه يجوز تقديم الوضوء وتأخيره اما الاول ففى تفصيل القول فيه ان ما عدا غسل الجنابة
من الاغسال سواء كان غسل الحيض وغيره مما قد وقع الخلاف فيه فالمشهور كما فى الذكرى وغيرها من كتب جماعة من الاصحاب
انه لا يكفى وحده للدخول فيما هو مشروط بالطهارة الصغرى سواء كان الغسل فرضا او سنة وحكى عن السيد ره انه لا يجب الوضوء مع
الغسل سواء كان فرضا ام نفلا وحكى اختيار هذا القول عن ابن الجنيد ره وتقويته عن المحقق الاردبيلى ره ونجله فى المدارك والذخيرة
والمفاتيح والحدائق وحكى بعضهم عن السيد ره تخصيص القول بكفاية الغسل عن الوضوء بالاغسال الواجبة حجة القول الاول
امران احدهما عموم قوله تع يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا فانه شامل لمن اغتسل وغيره خرج منه الجنب بالنص والاجماع
فيبقى الباقى على عمومه لا يقال ان الاية مفسرة بالقيام من النوم فلا يعم غيره من الاحداث لانا نقول انه المطلوب بعدم القول بالفصل
بين النوم وغيره وثانيهما الاخبار مثل ما رواه الكلينى والشيخ بسندهما الى ابن ابى عمير عن رجل عن ابى عبد الله ع قال كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة
وفى الحسن عن حماد بن عثمان عن ابى عبد الله ع قال فى كل غسل وضوء الا غسل الجنابة وفى الفقه الرضوى والوضوء فى كل غسل ما
خلا غسل الجنابة لان غسل الجنابة فريضة تجزيه عن الفرض الثانى ولا يجزيه سائر الغسل عن الوضوء والغسل سنة والوضوء فريضة
ولا يجزى سنة من فرض وغسل الجنابة والوضوء فريضتان فاذا اجتمعا فاكبرهما يجزى عن اصغرهما فاذا اغتسلت لغير جنابة فابدأ بالوضوء
ثم اغتسل ولا يجزيك الغسل عن الوضوء فان اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ واعد الصلوة انتهى وعن على بن يقطين فى الصحيح عن
ابى الحسن الاول ع قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل مع تتميمه بعدم القول بالفصل بناء على المشهور من النقل عن السيد
ره وابن الجنيد من الاجزاء بكل غسل من الوضوء وعن عوالى اللئالى عن النبى ص كل غسل لا بد فيه من الوضوء الا الجنابة واجيب عن
الاول بوجهين احدهما الاول ان اذا فى الاية للاهمال فلا عموم فيها حتى يدخل فيه ما نحن فيه والثانى انه لو سلم عمومها اتجه عليه انه
مخصوص بما يجيئ من الادلة وعن الثانى اولا بان الرواية قاصرة السند بالارسال وان كان المرسل لها ابن ابى عمير وثانيا بان
منها غير صريح فى الوجوب كما حكى عن المصدر فى مسئلة وضوء الميت حيث قال لا يقال روايتا ابن ابى عمير عن حماد وغيره عن ابى عبد الله ع
وفى كل غسل وضوء الا غسل الجنابة يدل على الوجوب لانا نقول لا يلزم من كون الوضوء فى الغسل ان يكون واجبا بل من الجائز ان يكون
غسل الجنابة لا يجوز فعل الوضوء فيه وغيره يجوز ولا يلزم من الجواز الوجوب وتبعه على ذلك فى الكفاية وروض الجنان وعن الروايات
الاخيرة تارة بالحمل على الاستحباب جمعا بينها وبين الروايات الاتية كما حكى عن جملة من المتأخرين ارتكابه بالنسبة الى جميع الاخبار التى



كتاب الطهارة

ذكرت لهذا القول حجة رواية ابن ابي عمير واخرى بالحمل على التقية كما فعله صاحب الحدائق قدس سره حجة القائلين بعدم الوجوب الاصل وما رواه
الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل والتعريف للغسل ليس
للعهد لعدم تقدم معهود ولا للعهد الذهني اذ لا فائدة فيه فيكون للاستغراق ويؤكده التعليل المستفاد من قوله ع واي وضوء
اطهر من الغسل فانه ظاهر في العموم وانه لا خصوصية لغسل الجنابة في هذا الوصف بالنسبة الى غيره من الاغسال وقد ورد هذا التعليل
بعينه في غسل الجمعة في مرسلة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزيه عن الوضوء فقال واي وضوء
اطهر من الغسل وفي الصحيح عن حكم بن حكيم قال سئلت ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال افض على اليمنى الى ان قال قلت ان
الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ وتقريب الاستدلال ما تقدم
من انه لا خصوصية لغسل الجنابة بالنسبة الى غيره من الاغسال في هذا الوصف وروى الشيخ ره في عدة اخبار ان الوضوء بعد الغسل
بدعة وروى ايضا في الموثق عن عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل اذا اغتسل عن جنابة او في يوم جمعة او يوم عيد
هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزأه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير
ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزأها الغسل واستدل لهذا القول ايضا بقوله ع في صحيح الحسين بن نعيم الصحاف فاذا
انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل وفي موثقة يونس بن يعقوب تغتسل وتصلي وفي صحيح زرارة فان جاز الدم الكرسف تعصبت و
اغتسلت ثم صلت وفي صحيح ابن سنان المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلي المغرب
والعشاء ثم تغتسل عند الصبح وتصلي الفجر وبالجملة فليس في الاخبار المتضمنة لوجوب الاغسال على المستحاضة مع استفاضتها دلالة
على وجوب الوضوء معها بوجه مع انها واردة في مقام البيان وزاد بعضهم تأييد هذا القول بما اشعر به اخبار التداخل وما دل
على مماثلة غسل الحيض لغسل الجنابة ووحدتهما معه واجاب الشهيد ره في الذكرى بما نصه والحق ان الترجيح بالشهرة بين الاصحاب وكاد
ان يكون اجماعا والروايات معارضة بمثلها وبما هو اصح اسنادا منها ورده صاحب الحدائق قده بان الترجيح بالشهرة في الفتوى
لم يدل عليه دليل وانما الشهرة الموجبة للترجيح بين الاخبار هي الشهرة في الرواية كما اشتملت عليه مقبولة عمر بن حنظلة
وغيرها وهو ثابت في جانب روايات القول الثاني وما ذكره الشهيد ره من ان الروايات متعارضة فهو كذلك لكن الترجيح
في جانب روايات القول الثاني لكثرتها واستفاضتها وضعف ما يقابلها سندا او دلالة ولم يذكر هو ره الا روايتين وليس
الدليل منحصرا فيهما هذا وانت خبير بسقوطه كما فصل القول في ذلك في الاصول فان الرواية المنجبرة بالشهرة تقدم على الاخبار
الصحيحة عند التعارض واما الثاني فتوضيح المقال فيه ان في وجوب تقديم الوضوء على الغسل قولين احدهما الوجوب كما هو خيرة المقنعة
والغنية والكافي وموضع من المبسوط بل في الذكرى وصفه بانه اشهر من القول الثاني وثانيهما عدمه فيتخير بين التقديم والتأخير و
التحقيق ان الاخبار التي هي مستند المسئلة على قسمين احدهما ما هو من قبيل المطلق كرواية غوالي اللئالي وحسنة حماد بن عثمان و
الاخر ما هو من قبيل المقيد بكون الوضوء قبل الغسل كرواية ابن ابي عمير والرضوي وصحيحة علي بن يقطين فيلزم العمل بالمقيد وحمل المطلق
عليه ولم يتحقق كون القول بالتخيير مشهورا كما ادعاه صاحب الجواهر ره لكونه معارضا بما في الذكرى من ان القول بوجوب التقديم
اشهر واما ما استند اليه في الجواهر من المبالغة في امر الشهرة بانه نفي الخلاف في التخيير في السرائر ففيه ان الظاهر ان المراد بنفي الخلاف
في ذيل كلامه هو نفي الخلاف بين المحصلين المحققين كما نسب اليهم القول بلزوم الوضوء في صدر كلامه والا كانت دعواه منقوضة بمصير
جماعة ممن تقدم عليه اليه فيؤول الى دعوى الشهرة ونحن نقول ان دعوى ابن ادريس سواء نزلت على الشهرة ام لا معارضة بما حكاه هو ره
عن الامالي من نسبة كل غسل فيه وضوء في اوله الا غسل الجنابة الى دين الامامية واما ما في الجواهر من انه يؤيد القول بالتخيير اطلاق
كثير من الاخبار الامرة بالغسل من غير تعرض فيها لتقديم الوضوء مع انها في مقام البيان ففيه ان اكثر المطلقات واردة في مقام البيان
لكن متعلق البيان قد يكون هو الاطلاق المنافي للتقييد وقد يكون هو التشريع والمدار في الاخذ بالاطلاق هو كون الخطاب واردا
في مقام الحاجة حتى قد يكون ارادة المقيد فيه مستلزمة لتأخير البيان عن وقت الحاجة وانى له لجواز ذلك مع ان المطلق من ادلة
المسئلة انما هو رواية ابن ابي عمير ورواية العوالي وسياقهما لا يأبى منه الورود في مقام الحاجة لعدم ابتنائهما على السؤال راسا ولو اراد
بالورود في مقام البيان ما هو اعم من ذلك انتقض بتقييد المطلقات واما ما في الجواهر من انه لا يبعد ان يكون المراد بالاخبار

المشتملة علی التقیید بعدم اغناء غیر الجنابة عن الوضوء بل لا بد منه قبله او بعده او انها تحمل علی الاستحباب کما صرح به جمع من الاصحاب
علی ارادة افضل فردی الواجب المخیر فلا ینافی صحة الاستدلال بها فیما تقدم علی وجوب اصل الوضوء فی الغسل مع ان دلیل الوجوب
غیر محصور بذلک بل یکفی فیه ما دل علی سببیة البول ونحوه کما تقدمت الاشارة الیه سابقا ففیه اولا ان الحمل علی الاستحباب اقرب
مما لا مجال له فهو مبنی علی شهرة اعراضهم عن الاخبار المقیدة کما ذکره قبل هذا الکلام وقد عرفت عدم ثبوت الشهرة وثانیا ان
حمل القید علی الاستحباب مع کون اصل الحکم الذی تعلق به القید هو الوجوب کما هو مقتضی الاستدلال بالاخبار المقیدة علی
اصل الوجوب کما افاده بقوله فلا ینافی صحة الاستدلال بها فیما تقدم علی وجوب اصل الوضوء فی الغسل مما لا وجه له نعم لو استدل
علی الوجوب بالاخبار المطلقة وجعل الاخبار المقیدة مسوقة لبیان الفرد الافضل کان متجها ولکنه غیر ما افاده هو ره وثالثا ان
سببیة البول ونحوه من جهة اخری خارجة عما نحن فیه فلا بد فی المقام من النظر الی جهة الحدث الذی هو محل البحث وهو حدث الحیض هذا ولکن
یبقی هنا شیء وهو ان مجرد وجوب تقدیم الوضوء علی الغسل لا یقتضی بکون التقدیم شرطا فی صحة الغسل ولا فی صحة الصلوة ونحوها
مما یتوقف علی الطهارة من الحدث الاصغر وقد استفاد صاحب الجواهر هذا الحکم من عبارة الشهید ره فی الذکری حیث حکی انه قال فیها
یلزمها تقدیم الوضوء لیسوغ لها استباحة الصلوة علی الاظهر من الروایات فان لم تتوضأ قبله فلا بد منه بعده انتهی ثم قال وهو
یفید انه لیس التقدیم شرطا فی الصحة وان قلنا بوجوبه وحکی عن الریاض انه نقل عن بعض المشایخ نفی الخلاف فی ذلک ثم قال هو ره تلک
ولعله یظهر ایضا من التامل فی عبارة السرائر انتهی وکیف کان فالاصل البرائة عند الشک فی الشرطیة کما فی بعد عدم تحقق استفادتها
من الادلة واما ما فی الفقه الرضوی من قوله فان اغتسلت فی نسیت الوضوء فتوضأ واعد الصلوة فانه لا ینهض حجة عندنا لانه ضعیف
غیر مجبور ولم یستند فی الحکم الیه بل الی غیره فالمختار فی المسئلة ما ذهب الیه المحقق البهبهانی ره فیما حکی عن شرح المفاتیح لکونه مقتضیه
الجمع بین الاطلاق والتقیید فی الاخبار المتقدمة مضافا الی ما ورد من کون الوضوء بعد الغسل بدعة قوله وقضاء الصوم دون
الصلوة هذان الحکمان من قبیل المسلمات والمصرح به فی جملة من النصوص والفارق بین الامرین انما هو التعبد بهما ثم انه لا اشکال
فی عدم قضاء صلوة الیومیة کما لا اشکال فی ثبوت حکم القضاء فی صوم شهر رمضان وهل یلحق بهما غیرهما من اقسام الصلوة والصیام
ام لا فنقول ان الصلوة علی اقسام منها الیومیة ومنها ما هو خارج عن الیومیة لکنه موقت بوقت اما بالاصالة من جانب الشارع کالخسوف
والکسوف او بالعارض من جهة التزام المکلف کالمنذورة فی وقت معین ومنها ما لا وقت لها کالمنذورة مطلقا وکالزلزلة علی ما
ستعرفه من التحقیق وکذلک التحقیق فی الصوم فمنه صوم شهر رمضان ومنه ما هو خارج عنه لکنه موقت کالمنذور فی وقت معین ومنه ما
لیس بموقت کالمنذور مطلقا لا اشکال فی الاول والاخیر من کل من الاقسام الثلثة ففی الصلوة لا تقضی الیومیة وتتدارک ما لا وقت لها
وفی الصوم تقضی صوم شهر رمضان وتتدارک ما لیس بموقت کالمنذور مطلقا اذا اتفق فی اثنائه الحیض وان یصدق علیه القضاء وانما
الکلام فی القسم الثانی من کل من الاقسام الثلثة فاستظهر صاحب الحدائق مساواة الصلوة الموقتة والیومیة فقال والظاهر عدم الفرق
بین الصلوة الیومیة وغیرها واختار صاحب الجواهر اختصاص نفی القضاء بالصلوة الیومیة فتقضی غیرها ولو کانت موقتة کما انه
اختار اختصاص ثبوت القضاء بصوم شهر رمضان وفصل المحقق الثانی ره بین الیومیة والموقتة بالاصالة من جانب الشارع وبین الموقتة
بالعارض کالنذر واخویه بعدم القضاء فی الاولیین وثبوته فی الاخیرة حجة القول الاول انما هی اطلاق لفظی الصلوة والصوم فی اخبار
المسئلة حجة القول الثانی ما ذکره فی الجواهر بقوله ان المتبادر من النص والفتوی کون المراد بالصوم انما هو شهر رمضان وبالصلوة
الیومیة فیشکل ح دخول غیره فی ذلک من الصوم الواجب الموقت غیره الذی صادف وجوبه وقت الحیض کالمنذور مثلا ان قلنا
باختصاص دلیل القضاء فی ذلک کما انه یشکل دخول الواجب من الصلوة الموقتة غیر الیومیة کالکسوف والخسوف وکذا الواجبة المنذورة
فی وقت خاص فی ذلک ان قلنا بشمول دلیل القضاء له والانصاف ان ما ادعاه من التبادر فی محله ویؤیده روایة زرارة قال سألت
ابا جعفر ع عن قضاء الحائض الصلوة ثم تقضی الصیام قال لیس علیها ان تقضی الصلوة وعلیها ان تقضی صوم شهر رمضان الحدیث
وجه التایید ان السائل سئل عن مطلق الصوم فاجاب ببیان حکم شهر رمضان وذلک مشعر بان المراد بالمطلق هو المقید ویؤیده ایضا
روایة ابی بصیر قال سألت ابا عبد الله ع ما بال الحائض تقضی الصوم ولا تقضی الصلوة قال لان الصوم انما هو فی السنة شهر والصلوة
فی کل یوم ولیلة فاوجب الله علیها الصوم قضاء ولم یوجب علیها قضاء الصلوة لذلک حجة القول الثالث ما ذکره فی جامع المقاصد بقوله

قضاء الحائض الصوم دون الصلوة

كتاب الطهارة

على تقدير وجوب قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار ولما عدا الموقتة كركعتي الطواف اذا طرء الدم قبلهما
والمنذورة نذرا مطلقا فيجب تداركهما لعدم تعين الوقت المقتضي للسقوط ولو نذرت الصلوة في وقت معين واتفق الحيض فيه ففي وجوب
القضاء قولان فان قلنا به استثنيت ولعله اقرب لانه صرح بشمول الموقتة لليومية وغيرها في عدم وجوب القضاء كالايات وفي
فلقه صرح به في البيان انتهى ويقع الكلام في امور الاول انه كيف ادعى تواتر الاخبار في عدم قضاء الموقتة بالاصل ولم يشتمل
شيء منها على هذه العبارة بل ليس فيها ذكر من الموقتة اصلا ويمكن الجواب بان الظاهر ان دعوى تواتر الاخبار في الموقتة
ونفي حكمها عن المنذورة في وقت معين مبنية على ان من الاخبار ما تضمن ان المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلوتها ومنها ما تضمن
ان الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة والاضافة تقتضي اختصاص الصلوة بها في ذلك الوقت من جانب الشارع وهو تحصيل
بتعيين الصلوة عليها فيه من جانبه فالمراد بصلوتها صلوتها المفروضة عليها في ذلك الوقت من قبل الشارع وان كان التعريف
باللام يفيد العهد الذي لا يتحقق الا في اليومية اذ لا غيره في ذلك فيكون هناك روايتان احديهما تفيد حكم الصنف والاخرى
تفيد حكم النوع وهذا الوجه يصح اجراؤه في الصوم ايضا وان لم يصرح به الثاني انه كيف ادعى اتفاق العلماء على عدم قضاء الصلوة
الموقتة ومع ذلك خالف في قسم منها وهي المنذورة في وقت معين فحكم بثبوت القضاء ويمكن الجواب بانه اراد من الموقتة ما هو الموقتة في
من لفظها اعني الموقتة بالاصل من جانب الشارع ويدل على ذلك اقتصاره في تمثيله للموقتة من غير اليومية على الايات ونقله
القولين في المنذورة في وقت معين بعد دعويه اتفاق العلماء على عدم قضاء الموقتة وح يكون دليله على عدم وجوب قضاء الموقتة
بالاصل هو الاتفاق والاخبار المتواترة بالبيان الذي عرفت ويرجع في غيرها الى عمومات القضاء وبهذا يسقط ما ربما يسبق الى
الوهم من عدم قيام المستند على التفصيل المذكور الثالث انه اورد عليه في الجواهر بعد حكايته بقوله ولعله يفرق بين الموقت بالاصل
وبالعارض وهو كما ترى اذ الظاهر ح انكشاف فساد النذر ومنه يعرف ان المتجه عدم القضاء في الصوم الموقت بالنذر وشبهه واعترض
بعض المحققين بانه اذا لم يكن النذر تعلق بذلك الوقت الشخصي بل تعلق بنوعه كما لو نذرت صوم كل خميس فان اتفاق الحيض في بعض
الخميسات لا يكشف عن فساد النذر ولذا صرح جماعة بوجوب القضاء لو اتفق اليوم المنذور عيدا مستندا الى بعض الروايات النافية
لوجوب القضاء اذا سافر في اليوم المنذور ودعوى معارضتها بمثلها بل في كلام بعض مشايخنا المعاصرين نفي الخلاف عن القضاء اذا اتفق
السفر او المرض في اليوم المنذور وجعله مؤيدا لوجوب القضاء اذا اتفق عيدا ومن هنا يظهر فساد النظر فيما تقدم عن الشهيد من وجوب
الصوم المنذور في وقت معين صادفه الحيض بان الحيض كشف عن فساد النذر انتهى واقول ليس الفساد الا عبارة عن ترتب الاثر غاية ما
هناك انه يعتبر في تحققه ان يكون عدم ترتب الاثر ناشيا من فقد جزء او شرط للتحقق دون الكمال حتى يكون عبارة اخرى عن كون الشيء
على ما يجب ان يكون عليه وهو المعبر عنه بالفارسية بقولهم درستي وح نقول ان اراد بعدم فساد نذر كل خميس مع اتفاق الحيض
في بعض الخميسات نفي الفساد بالنسبة الى كل خميس حتى الخميس الذي لم يصادف الحيض فهو صحيح ولكن لا يلزم من ذلك نفي الفساد فيما لو
نذرت صوم يوم معين فاتفق فيه الحيض وان اراد به نفي الفساد بالنسبة الى الخميس الذي اتفق فيه الحيض فهو ممنوع ضرورة
عدم ترتب الاثر عليه بالنسبة اليه لانه تعلق النذر بصوم يوم ليس قابلا لايقاع الصوم فيه وقابلية المحل من جملة شرائط التحقق فيكون
صوم كل خميس في المفروض مثل ما لو نذر فيه المكلف امرين احدهما ممتنع والاخر ممكن مقدور له فيكون صحيحا بالنسبة الى الثاني
دون الاول ومن المعلوم ان الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي ولو سلمنا كون عدم قابلية المحل مع كونه عدميا من قبيل الموانع فليكن
التعبير بالفساد مبنيا على المسامحة ولا ضير في ذلك فنقول فيما نحن فيه اذا لم يترتب اثر على نذر صوم اليوم الذي اتفق فيه الحيض
يكون النذر غير واقع فلا يتعلق بها التكليف بما نذرته فلا يكون هناك قضاء لكونه فرع تحقق الاصل هذا والمختار هو القول الثاني
لما عرفت والاتفاق الذي ادعاه المحقق الثاني ره منقول بالنسبة لنا فلم يثبت تحققه وافادة اضافة صومها وصلوتها اليها المعنى
الذي ذكرناه في توجيه كلامه خفية جدا بل هي ممنوعة مع ان ذلك موقوف على بلوغ الاخبار المشتملة على الاضافة حد التواتر وهو ممنوع
كما لا يخفى على من راجع الاخبار مضافا الى ان الاخبار المشتملة على الصوم والصلوة المعرفين باللام المنصرفين الى اليومية مقيدة
بالنسبة الى اخبار الاضافة بالمعنى الذي عرفت وقاعدة حمل المطلق على المقيد تقتضي تقييد الثانية بالاولى ولكن الانصاف ان
هذا لا يخلو عن تامل لامكان منع تقييد الاطلاق المنصرف الى شيء من الافراد للدليل الوارد على الطبيعة وكيف كان ففيما ذكرناه

يغني عن ذلك لكن ربما يوجه الى ما اخترناه اشكال من جهة انا ان قلنا بان القضاء يحتاج الى امر جديد الا ان ذلك الامر الجديد غير منحصر
في مثل قوله ع الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة حتى يدعى انصرافه الى صوم شهر رمضان والصلوة اليومية وذلك لقيام عموم
يشمل جميع اقسام الموقت بوقت خاص مثل قوله ع من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته ومقتضى ذلك وجوب قضاء ما عدا شهر رمضان
من كل صوم موقت كالمنذور والمعين وقضاء كل صلوة موقتة من اليومية وغيرها واجاب عنه صاحب الجواهر ره بمنع شمول ذلك
الدليل العام لما نحن فيه يعني الحائض لظهور اسم الفوات ونحوه فيمن فاته المكلف به مع بقاء المكلف على صفة التكليف ولو نزلنا
عن ذلك وسلمنا شموله لغير الباقي على صفة التكليف منعنا شموله للمكلف بالعدم كالحائض فانها بعد ان حرم عليها الصلوة و
الصيام لم يصدق عليها انها فاتها شيء منهما واعترضه بعض المحققين ره بانه يكذبه ما ورد في الاخبار الكثيرة وتكرر في فتاويهم من انها
تقضي الصوم فان ذلك يشمل صوم شهر رمضان لا محالة ولم تكن في نهار شهر رمضان باقية على صفة التكليف فيستكشف بما في الاخبار
والفتاوى عن صدق اسم الفوات في الموردين اللذين مر صدقه فيهما ثم قال مع ان وجوب القضاء ليس منوطا بصدق الفوت فقط
بل المستفاد من تتبع النصوص والفتاوى ان كل صلوة تركت يجب قضاؤها انتهى والظاهر انه اراد ان الترك اعم من الفوت باعتبار ان
الاول عبارة عن مجرد عدم الاتيان بعد كونه بصدد منه الترك بالمنافاة فلا ولو كان عدم الاتيان باعتبار وقته قاسر كما لو حبس عن
الصلوة او لستبله بينه يعني عليه سواء كان الفعل سائغا له لا استمرار المستلزم لصدق الفوت ام لا والثاني عبارة عن عدم حصول
ما من شانه الحصول والاستمرار لولا المانع فعلى ما افاده المحقق المذكور يبقى الاشكال على حاله ويمكن الجواب عنه بان القرينة الواقعة
في قوله ع من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته [illegible] منصرف الى اليومية ولا ينافيه كون الكلام من قبيل العموم لان العموم انما
هو في لفظ من المتضمنة الشرط [illegible] واقع في حيزها فهو من قبيل ما لو قال قائل من جائني بانسان
اكرمته والانسان ينصرف الى من له راس واحد [illegible] القول ان الموقتة لا يجب تداركها وان غير الموقتة يجب تداركها وان
صلوة الزلزلة يجب تداركها لامتدادها بامتداد العمر [illegible] الشافعي ره مع مصيره الى ما تقدم ذكره قال في اخر كلامه والظاهر
ان الزلزلة لا يجب تداركها كغيرها لانها موقتة انتهى [illegible] مشكل وان حكي في مجمع بعض حواشيه توجيها لذلك قال في فصل
صلوة الآيات عند قول المصنف وفي الزلزلة يجب ان لم يطل المكث ويصلي بنية الاداء وان سكنت ما نصه اورد على العبارة ونظائرها
ان الاداء والقضاء من توابع الوقت المضروب فاذا كان وقت الزلزلة يمتد بامتداد العمر لم يوصف فعلها باداء ولا قضاء فلا وجه لقولهم
انها تصلى بنية الاداء وان سكنت واجاب عنه المحقق الشيخ علي ره في بعض حواشيه فقال انما كانت هذه الصلوة اداء لان الاجماع واقع
على كون هذه الصلوة موقتة والتاقيت يوجب نية الاداء ولما كان وقتها لا يسعها وامتنع فعلها فيه وجب المصير الى كون ما بعده
صالحا لايقاعها فيه حذرا من التكليف بالمحال ويبقى حكم الاداء مستصحبا لانتفاء الناقل عنه وروعي فيها الفورية من حيث ان فعلها
خارج وقت السبب انما كان بحسب الضرورة فاقتصر في التاخير على قدرها وفي ذلك جمع بين القواعد المتضادة وهي تاقيت هذه
الصلوة مع قصر وقتها واعتبار سعة الوقت لفعل العبادة هذا كلامه ره ثم قال الشارح ره ولا يخفى ما فيه من التكلف المستغنى عنه
ومن العجب ادعاؤه الاجماع على توقيت هذه الصلوة مع تصريحهم بانها تمتد بامتداد العمر انتهى وهو جيد متين بل لا نعقل لما
ذكره من استصحاب حكم الاداء معنى وذكر صاحب الحدائق ره في هذه المسئلة بعد حكمه بعدم الفرق بين الصلوة اليومية وغيرها انه استثنى
من ذلك الزلزلة لان وقتها وقت العمر ثم قال وفي الاستثناء نظر يظهر من التعليل انتهى وظاهره ان الحكم بكونها موقتة انما هو باعتبار
كون العمر وقتها من غير فورية لكن لا يخفى انه مع قطع النظر عن عدم تسمية مثل ذلك توقيتا لا يلائم الحكم بعدم التدارك لان اذا لم يفعلها
في وقت الزلزلة فلابد من الاتيان بها في سائر الاوقات ونقل في كلام بعض المحققين ره انه نسب بعضهم الفورية الى الاصحاب وانه اختار في جامع
المقاصد عدم القضاء مع اختياره في باب الزلزلة ان صلوتها اداء في جميع العمر بمعنى ان زمان الاية منضما الى ما يسع الصلوة مما بعد زمان
اول الصلوة ثم هي اداء الى اخر العمر مع وجوب الفورية زمانا فزمانا ثم قال وهذا لا يخلو بظاهره عن منافاة لعدم القضاء ويمكن دفع المنافاة
بادنى تامل انتهى والظاهر ان نظره في وجه الدفع الى انه وان وجب الاتيان بها عليها في شيء من الوقت المتاخر الا انه ليس من باب القضاء
وانما هو من باب الاداء قلت قد عرفت مما حكيناه من عبارة جامع المقاصد انه ليس فيها لفظ القضاء والموجود فيها انما هو لفظ التدارك
وهو غير مناف للحكم بالاتيان الا ان يقال ان التدارك لمساوق للقضاء واحتمل العلامة ره في نهاية الاحكام كون الصلوة بعد [illegible]



مقدار الفصل قضاء وقواه في كشف اللثام وسقوطه عن الحائض ح واضح الفصل الثالث في الاستحاضة وهو يشتمل على اقسامها
احكامها قوله اما الاول فدم الاستحاضة في الاغلب اصفر بارد رقيق يخرج بفتور قال ابن الاثير في النهاية الاستحاضة ان يستمر بالمراة
خروج الدم بعد ايام حيضها المعتاد يقال استحيضت فهي مستحاضة وهو استفعال من الحيض انتهى وقال في الصحاح استحيضت المراة اي
استمر بها الدم بعد ايامها فهي مستحاضة انتهى ومقتضاهما عدم سماع المادة الا مبنية للمجهول ولكن لا يخفى انه لا ينحصر استعمال الاستحاضة
فيما ذكر بل يستعمل لخروج الدم من عرق العاذل مطلقا وان لم يكن خروجه بعد ايام عادتها قال في القاموس المستحاضة من يسيل دمها لا
من الحيض بل من عرق العاذل انتهى وعن الفائق كان تسميته ذلك العرق بالعاذل لانه سبب لعذل المراة اي ملامتها عند زوجها
انتهى وهنا استعمال ثالث وهو اطلاق الاستحاضة على نفس الدم ذكره في المصباح المنير حيث قال والاستحاضة دم خارج غالبا
ليس بحيض واستحيضت المراة فهي مستحاضة مبنيا للمفعول انتهى وظاهر كلام صاحب ك ان الاستعمال الاخير ماخوذ من الاستعمال الاول لانه
قال بعد ذكره ثم استعمل لفظ الاستحاضة في دم فاسد يخرج من عرق العاذل انتهى وذكر بعض المحققين ره وفاقا لصاحب الجواهر ره ان
اطلاق الاستحاضة على نفس الدم كما في كلام جماعة ليس حقيقة شرعية ولا متشرعية بل هو اما على سبيل المجاز او الحقيقة الفقهائية و
اذ قد عرفت ذلك فاعلم ان ما ذكره المصنف ره من صفات دم الاستحاضة مستفاد من الاخبار فيدل على الوصفين الاولين قوله ع في
حسنة حفص بن البختري ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد
فلتدع الصلوة ويمكن دعوى دلالة خبر اسحق بن جرير عليه ايضا حيث قال ع فيه دم الاستحاضة فاسد وبارد وان جعله صاحب الجواهر
ره دليلا على اعتبار الفساد مع البرودة ووجهه ما ذكر من الدعوى ان فساد الشيء عبارة عن خروجه عن الحالة التي يجب ان يكون عليها
وحالة الدم هي الحمرة او اشتدادها فاذا لم يكن على حد الحمرة كان فاسدا خارجا عن الوصف الذي يجب ان يكون عليه فيكون الفساد كناية
عن الصفرة ويدل على الثالث ما حكي عن دعائم الاسلام في تفسير الاستحاضة من ان دمها يكون رقيقا تعلوه صفرة ودم الحيض الى السواد
وله غلظة ودم الحيض حار يخرج بحرارة شديدة ودم الاستحاضة بارد يسيل وهي لا تعلم وعن الفقه الرضوي ان دم الحيض كدر غليظ منتن
ودم الاستحاضة دم رقيق وضعفهما منجبر بالشهرة المؤيدة بالاستقراء بل زاد بعض المحققين ره وفاقا لصاحب الجواهر ره انه يمكن
ان يستفاد هذا الوصف من توصيفهم دم الحيض بكونه عبيطا في الحسنة السابقة ونحوها وكون دم الاستحاضة دما فاسدا في رواية
اسحق بن جرير فان المراد بالعبيط الصحيح الجديد والدم ما دام صحيحا لا يخلو عن غلظة ولا يفسد الا بعد رقته وتمسك له ايضا في الجواهر
برواية سعيد بن يسار عن الصادق ع في المراة تحيض ثم تطهر وربما رات الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها فقال تستظهر بعد ايامها
بيومين او ثلثة ثم تصلي وتمسك له ايضا بصحيحة علي بن يقطين عن الكاظم ع في النفساء تدع الصلوة ما دامت ترى دما عبيطا
الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت ولا يخفى ما في التمسك بهما اما الاول فلانه من اخبار الاستظهار وقد حملها على
متمم العشرة فلا يكون الرقة دليلا على كونه استحاضة بل يجاوز العشرة ولهذا يلزم هو ره بكون ما بعد ايام الاستظهار استحاضة
وان كان الدم احمر شديد الحمرة كما انه يلتزم بكون الدم الرقيق في ايام الاستظهار حيضا واما الثاني فلانه غير معمول به لاشتماله
على كون ايام النفاس ثلثين بل لا دلالة له فيه على المطلوب لا يظهر من انه لا بد كون الدم الرقيق استحاضة وبما ذكرناه تبين اندفاع
ما تردد المصنف في المعتبر والشهيد ره في الذكرى في اعتبار الوصف الثالث ولعله لعدم الظفر فيهما على النص ويدل على الرابع اعتبار
الدفع والخروج بقوة في الحيض في النص والفتوى وما يقال انه لا دلالة له فيه على ثبوت ضده في الاستحاضة مدفوع بانه يكفي لبيان الظهور
في ذلك النص ذكره للتميز بينهما مضافا الى قوله ع في رواية دعائم الاسلام يسيل وهي لا تعلم وبهذا يندفع ما ذكره في ك من عدم الوقوف
لاعتبار الفتور على مستند ثم ان فائدة التقييد بالاغلب هو التنبيه على ان دم الاستحاضة قد يكون اسود واحمر كالموجود بعد اكثر
الحيض والنفاس فانه يحكم بكونه استحاضة وان كان بصفة الحيض بل في الجواهر انه يستفاد من ذكر السواد والبحراني ونحوهما في الحيض
غلبة غير هذه في الاستحاضة لا خصوص الاصفر وان كان هو اغلب الغالب بل في جامع المقاصد انه قد يكون دم الاستحاضة ابيض وهو لون
يختص به انتهى ثم ان ههنا امرين ينبغي التنبيه عليهما الاول ان صاحب ك ره ذكر ان ما ذكره المصنف ره من الصفات خاصة مركبة له وذكر
في ذيل كلامه ما يتفرع على ذلك فقال وينبغي ان يعلم انه لما ثبت ان دم الاستحاضة هو ما كان جامعا للاوصاف المذكورة وجب
الاقتصار في الحاق ما عداه على مورد النص خاصة وكلام الاصحاب في هذه المسئلة غير منقح انتهى وعنه ان الخاصة عبارة عن اللازم

الغير المعارض وقد صرح هو قدس سره ببيان نكتة تقييد المصنف بالاغلب بان دم الاستحاضة قد يكون اسود واحمر كالموجود بعد اكثر الحيض والنفاس فانه
يحكم بكونه استحاضة وان كان بصفة الحيض وعلى هذا فالمتجه ان يقال ان تلك الصفات المجتمعة من قبيل الامارة وقد اعتبرها الشارع في
غير الموارد المستثناة واما ما ذكره في ذيل كلامه فيتجه عليه انه لكثرة اوصاف الحيض ايضا امارة خاصة مركبة ولازم ذلك ان يكون ما لا يجتمع فيه
اوصاف شيء من القسمين دما خارجا عنهما وعن النفاس اذا علم انه ليس من العذرة ولا من قرح ولا جرح وهو معلوم البطلان ومثل هذا
الاشكال وان كان يرد علينا ايضا بجعل المجتمع امارة الا انا نبني حكم ما اشتمل على بعض الاوصاف على غير بينة الثاني ان اعتبار هذه
الصفات امارة للاستحاضة فلا يجتمع مع القول باعتبار قاعدة الامكان المقتضية للحكم بالحيضية وقد تقدم عند البحث عنها انه لا ينافي
الامكان مع قطع النظر عن صفات الحيض لما علمنا ان الشارع الغى تلك الصفات فحكم على فاقدها بالحيضية مثل الصفرة والكدرة في ايام العادة
وجوابه انه في مورد اجتماعهما نقول ان الحكم بحسب قاعدة الامكان فاذا رات المبتدأة ثلثة ايام متواليات حكمنا بكونه حيضا لحكم قاعدة
الامكان مطلقا ولو كان بصفة الاستحاضة وكذا لو رات المعتادة قبل زمان عادتها ما هو بصفة الاستحاضة بحيث لا يتصل بما رآه في العادة
حكمنا بكونه حيضا واما اذا رات المبتدأة او غير المعتادة ما بصفة استحاضة فانه يحكم بكونه استحاضة ما لم تكمل ثلثة ايام فان اكملتها انكشف ذلك
عن كونه حيضا بشرط التوالي على ما هو المختار من اعتباره في الثلثة الاول من الحيض فان اكملت الثلثة لا على سبيل التوالي لم يحكم بكونه حيضا
وانما يحكم بكونه استحاضة ولما ذكرناه من تقديم قاعدة الامكان على اجتماع اوصاف الاستحاضة فسر في المسالك ما سيأتي من عبارة
المصنف ره الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض بقوله المراد بايام الحيض ما يحكم على الدم الواقع فيها بانه حيض سواء كان ايام العادة او غيرها
فيدخل المبتدأة ومن تعقب عادتها دم بعد اقل الطهر وغيرها مما امكن كونه حيضا ثم قال وربما فسرت بايام العادة انتهى وتعبير اللفظ بذلك
وان كان غير مسلم عندنا كما ستعرف الا ان الغرض هو الاستشهاد على ان القائلين بقاعدة الامكان يقدمونها على اوصاف الاستحاضة
وان الذي يتجه على التفسير المذكور هو اعتراض المصنف بقاعدة الامكان هذا ولكن صاحب الجواهر ره مع تسليم تقديم قاعدة الامكان
على بعض اوصاف الاستحاضة كالصفرة او الكدرة او الرقة او الفتور قال ان الحكم بحيضية الجامع لجميع اوصاف الاستحاضة في غير ايام
العادة او بعد معلوم الحيضية مع الانقطاع على العاشر لا يخلو من اشكال ونظر انتهى وعلى هذا فيرجع الاشكال الى الاستشهاد بما تقدم
عن المسالك والتحقيق ان يقال انه ان اجتمع اوصاف الاستحاضة لم تجر قاعدة الامكان وان ما يمكن العادة من اوصاف الحيض هو بعضها كا
لصفرة والكدرة وبعد ما ثبت بالدليل ان ما كان جامعا لاوصاف الاستحاضة استحاضة كان بدليل المذكور رافعا للامكان فلا
يجري تلك القاعدة من جهة ارتفاع موضوعها فتدبر قوله وقد يتفق بمثل هذا الوصف حيضا اذ الصفرة والكدرة في ايام الحيض
حيض وفي ايام الطهر طهر قال في المعتبر وانما قلنا في الاغلب لانه قد يتفق الاصفر حيضا كما اذا رأته في العادة انتهى ولا يبعد الاستكشاف
به عن ان مراده ههنا ايضا هو بيان النكتة في التقييد بالاغلب فيتجه عليه ما اوردناه في ... على عبارة المعتبر من ان القيد انما تعلق
بدم الاستحاضة لا بالدم الاصفر ويحتمل ان يكون بيانا للواقع لا بيان نكتة التقييد المذكور ويكون النكتة ما ذكرناه في شرح الكلام السابق
والظاهر ان ذكر الصفرة والكدرة من باب المثال وان الوصفين الاخيرين يشاركانهما في ذلك بل في الجواهر كان للمصنف كغيره من الاصحاب
اقتصر على ذكر الصفرة والكدرة فقط تنبيها بهما على اولوية غيرهما من الاوصاف في هذا الحكم ثم ان المراد بايام الحيض ايام العادة لانه الظاهر
من لفظه مضافا الى انه يمكن الاستكشاف عن ذلك بتعبير المصنف في المعتبر بقوله كما اذا رأته في العادة في ذيل العبارة التي حكيناها
قوله وكل دم تراه المرأة اقل من ثلثة ولم يكن دم قرح ولا جرح فهو استحاضة لا ريب في ان الدم الخارج في اقل من ثلثة فاقد لشرط الحيض فهو
مما قد علم عدم كونه حيضا لكن ذكر بعضهم في الحكم بكونه استحاضة وجوها احدها انه يشترط في الحكم بها العلم بانه ليس دم قرح ولا جرح و
استظهره من المصنف ره ههنا ومن القواعد والتحرير والارشاد والبيان وجامع المقاصد وكشف اللثام وابنه بوجوه الاول الاصل
والظاهر ان المراد به اصالة البرائة من زيادة التكليف الثابتة في المستحاضة الغير الثابتة على الطاهرة عن الاستحاضة الثاني قاعدة
اليقين والظاهر ان المراد منها استصحاب الطهارة الحاصلة لها سابقا المشكوكة في هذا الحال الثالث مرسلة يونس فيمن رأت يوما او يومين
وانقطع ليس من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة في تلك اليومين وجه الدلالة انه لم يحكم
بالاستحاضة مع احتمال القرحة وانما ردد الامر بين كون الدم من القرحة وبين كونه استحاضة ثم ان هذه الوجوه الثلثة انما تفيد عدم الحكم
بالاستحاضة مادون العلم بكونه ليس من القرح هو لا من الجرح واما الدليل على الحكم بالاستحاضة بعد العلم بكونه ليس من الحيض فهو الحصار

كتاب الطهارة

دماء المرأة في الحيض والنفاس والاستحاضة والقرح والجرح والعذرة فالثلثة الأخيرة والنفاس لها اسباب معلومة فيبقى الامر دائرا بين الحيض والاستحاضة ومع فرض العلم بانتفاء الاول يتعين الثاني وقد دل على الانحصار المذكور كلام العلامة ره في النهاية حيث قال انه يعبر بالاستحاضة عن كل دم غير دمي الحيض والنفاس خارج من الفرج مما ليس بعذرة ولا قرح الى ان قال وقد يعبر بها عن الدم المتصل بالحيض وبهذا الاعتبار ينقسم الى المبتدأة والمضطربة ونقل عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره ان كل ما يكون اقل من ثلثة ايام ولم يكن من قرح او جرح فهو استحاضة عند الفقهاء قال لانحصاره فيما ذكر اذ لا يخرج من المرأة الا ان يكون من قرح او جرح او من عرق العاذل ولا يوجد دم غيرها ذكر بالاستقراء وقول اهل الخبرة وحكم العقل فلا يجب في الحكم بكونه استحاضة تقييده بما اذا كان بصفة الاستحاضة لما عرفت انتهى ومحصل ما ذكره ان كل ما امكن كونه استحاضة وامتنع كونه حيضا فهو استحاضة مشعرا بدعوى الاجماع عليه وحكي عن المعتبر انه استدل على كون الدم الناقص عن ثلثة والزائد عن ايام العادة وعن ايام النفاس ومع اليأس استحاضة بما تقدم في باب الحيض من امتناع كونها حيضا فعلى هذا الوجه الذي عرفت اختياره من جماعة هو ثبوت احكام دم الاستحاضة على الدم المذكور كنزح ماء البئر لو وقع فيه وعدم العفو عن قليله وثبوت جميع احكام الاستحاضة على صاحبته ثانيها انه يكفي في الحكم بالاستحاضة بعد انتفاء الحيضية عدم العلم بكونه من القرح او الجرح فيكون الضابط ان كل دم ليس بحيض ولا نفاس فهو استحاضة حتى يعلم انه من قرح او جرح وهذا هو الذي استظهره في الجواهر مستندا في الجامع لأوصافها واستدل عليه بان المستفاد من استقراء اخبار الباب على كثرتها الحكم فيها بالاستحاضة بمجرد انتفاء الحيضية منها اخبار الاستظهار ومنها اخبار المستمر دمها الى غير ذلك مضافا الى اصالة عدم وجود سبب غيرها واغلبيته في النساء بعد الحيض بل [illegible] ينقطع الاصل والقاعدة ويسقط المرسل مع انه غير جامع لشرائط الحجية ومشتمل على ما لا نقول به كما تقدم ومحتمل لارادة نفي الحيضية هذا ولكنه استشكل بعض المحققين ره في الحكم بالاستحاضة على كل من تقديري العلم بعدم كونه من قرح او جرح وعدم العلم بكونه من شيء منهما حيث قال ثم ان ظاهر اكثر ما ورد من الروايات في بيان اوصاف الاستحاضة سوقها في مقام تميز الاستحاضة عن الحيض عند تردد الدم بينهما فلا تدل على تميز الاستحاضة بها من غير الحيض حيث يعلم انتفاء الحيض الا ان ظاهر بعض الخصوصيات ذلك مثل ما دل على وجوب التوضي برؤية الصفرة مطلقا فيدل على كونه حدثا في الجملة ويثبت تقسيمه الى القليل والكثير والمتوسط بعدم القول بالفصل لكن دلالتها على كون الخارج من الصغيرة او اليائسة او الناقص عن الثلثة استحاضة في محل المنع ثم لو سلم استفادة كون مطلق ما يتصف بالصفات الاستحاضة بمجرد امتناع كونه حيضا لاحد الموانع مثل الناقص عن ثلثة ايام مطلقا او بشرط التوالي على القولين مما لم يعلم التلطخ بقرح او جرح وكذا الزائد عن ايام العادة مع تجاوز العشرة او الزائد عن ايام النفاس والخارج مع يقين اليأس على اختلاف الاقوال فيه استحاضة بحيث يتعلق عليه احكام الاستحاضة كنزح ماء البئر وعدم العفو عن قليله ونحو ذلك ويتعلق بصاحبتها احكام الاستحاضة الا ان الاشكال فيما لم يتصف بها مما امتنع كونه حيضا فان بعض افراده مما لم يثبت له من النص احكام الاستحاضة كالخارج من اليائسة او الصغيرة والناقص عن ثلثة وبعضها مما لم يدل الدليل الا على ثبوت احكام المستحاضة لصاحبته كلا او بعضا مع ثبوت الباقي بعدم القول بالفصل وهذا لا يستلزم كون الدم استحاضة والمرأة مستحاضة بل ظاهر بعض الاخبار وفاقا للعرف العام عدم كون جميع ما ذكر من افراد الدم استحاضة وهو المطابق ايضا لما تقدم عن الجوهري بل عرفه به بعض الاصحاب كالمفيد في المقنعة وابن حمزة في الوسيلة حيث اخذا في تعريف الاستحاضة كونها مرتبة بعد ايام الحيض فالمتحصل من ذلك ان ما ليس بجرح ولا قرح ولا نفاس منه ما يكون استحاضة حقيقة ومنه ما يكون صاحبته في حكم المستحاضة في كل الاحكام حتى في اجتنابها عنها او في خصوص ما يتوقف على الطهارة من دون ان يكون الدم في حكم الاستحاضة ولا يلزم من ذلك كون الدم محكوما عليه بالاستحاضة او باحكامها كما لا يخفى ولذا ورد في كثير من الاخبار انها بمنزلة المستحاضة او انها تصنع كما تصنع المستحاضة ونحو ذلك ومنه ما لم يدل دليل على الحكم عليه بشيء من ذلك كدم الصغيرة واليائسة والناقص عن الثلثة الى ان قال واستخراج هذه القاعدة يعني كون ما امكن كونه استحاضة وامتنع كونه حيضا استحاضة من ظواهر الاخبار في غاية الصعوبة سيما مع تصريحهم بان الاستحاضة انما تكون لا فيما تكون اصالة العدم بالنسبة اليها والى القروح والجروح سواء ويعضد الاشكال ظاهر بعض الاخبار مثل قوله ع في مرسلة يونس القصيرة وان مر بها من يوم رأت الدم عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف الخبر وفي بعض الروايات في حيض الحامل فان ما لم يكن حيضا و

نفاسا فانما ذلك من فوق في الرحم هذا كلامه وانما قلنا ان الاشكال منه زه راجع الى كل من التقديرين لانه وان عبر بقوله مما
في علم المكلف بقرح ولا جرح الا ان في كلامه زه قرينة على ان ما ليس في علم المكلف اعم من عدم العلم والعلم بالعدم لانه قال بعد ما نكره
في كلام ما نصه الا ان ظاهر المحقق في الشرايع والمصنف زه والشهيدين والمحقق الثاني ومعظم من تاخر عنهم ان ما عدا دم الحيض
النفاس مما ليس بقرح ولا جرح بل لا يعلم كونه قرحا او جرحا يحكم عليه بالاستحاضة ثم حكى ما حكيناه عن نهاية الاحكام وما حكينا
عن المحقق البهبهاني مع ان ظاهره هو الحكم بالاستحاضة في صورة العلم بعدم كونه حيضا وقال بعد ذكر الثلثة ومحصل ما ذكره ان كل
ما امكن كونه استحاضة وامتنع كونه حيضا فهو استحاضة ومعلوم ان امتناع الحيض انما هو مع العلم بالعدم ثم ان الظاهر ان قوله
واستخراج هذه القاعدة الى آخر ما نقلناه تعريض بصاحب الجواهر زه وان ما ذكره من كون الرواية الاخيرة معارضة للاشكال
مبنى على ان يكون المراد بالفتق هو الفتق الجديد الحادث حتى يكون من قبيل العلة ويمكن منعه بان يقال ان المراد ما يخرج منه الدم فيكون
عبارة عن مخرج الاستحاضة ثانيها انه يكفي في الحكم بالاستحاضة بعد انتفاء الحيضية عدم العلم بكونه من القرح او الجرح فيكون الضابط
ان كل دم ليس بحيض ولا نفاس فهو استحاضة حتى يعلم انه من قرح او جرح وهذا هو الذي استظهره صاحب الجواهر سيما في الجامع
للاوصاف فيها واستدل عليه بانه المستفاد من استقراء اخبار الباب على كثرتها الحكم فيها بالاستحاضة بمجرد انتفاء الحيضية منها
اخبار الاستظهار ومنها اخبار المستمرة دمها الى غير ذلك مضافا الى اصالة عدم وجود سبب غيرها واغلبيته في النساء بعد الحيض
لعله كالطبيعي لهن قال زه وبذلك ينقطع الاصل والقاعدة ويسقط المرسل مع انه غير جامع لشرائط الحجية ومشتمل على ما لا
نقول به كما تقدم بيانه ويحتمل لا زاده من نفي الحيضية خاصة ثالثها الفرق بين الدم المتصف بوصف الاستحاضة فيكفي في الحكم
بكونه استحاضة عدم العلم بكونه من قرح او جرح وبين غير المتصف به فيلزم في الحكم بكونه استحاضة العلم بانه ليس من قرح او جرح
ووجهه كفاية الوصف مع وجوده لكونه امارة في الجملة ولو لم يجتمع الاوصاف باسرها واما مع انتفاء الوصف فيكون العلم بعدم كونه
من قرح ولا جرح موجبا للحكم بالاستحاضة من جهة انحصار الدماء في اقسام محصورة كما عرفت فمع انتفاء ساير الاقسام يتعين رابعها
رابعها الفرق بين العلم بوجود القرح او الجرح فيلزم فيها الحكم بكون الدم مما علمت بوجوده دون الاستحاضة وبين عدم العلم بوجود
شيء منهما فيلزم فيها الحكم بكونه استحاضة والوجه في ذلك كون وجود القرح او الجرح امارة على كون الدم منه واما اذا لم يوجد امارة
من القرح او الجرح فاللازم هو الحكم بكون الدم استحاضة خامسها التفصيل بين اقسام الاستحاضة ففي الناقص عن ثلثة ايام يشترط
العلم بكونه لا من قرح ولا جرح دون غيره من المتجاوز للعشرة وحمله بعضهم محتمل الارشاد والتحرير ووجه الجمع بين المرسل وغيره
سادسها ما صار اليه صاحب الحدائق فيما تقدم من كلامه من عدم الحكم بكون غير المتصف بصفات الاستحاضة استحاضة ولو علم انتفاء دم الحيض و
النفاس والقرح والجرح والعذرة والتحقيق انه اما ان يعلم عدم كونه من القرح او الجرح او لا اما على الاول فلا اشكال في الحكم بالاستحاضة
سواء كان متصفا بصفاتها او كان متصفا ببعضها دون بعض او كان متصفا بصفات الحيض نظرا الى ان اوصاف الاستحاضة انما وردت
في مقام تمييزها عن الحيض لا في مقام تمييزها مطلقا والسند في ذلك انحصار الدماء فيما عرفت ويشهد به الاستقراء واتفاق المنقول
في كلام المحقق البهبهاني المؤيد بكلام العلامة زه وغيره بل بقول اهل الخبرة كما عرفت في كلام المحقق المذكور واما احتمال كون عرق
غير عرق العاذل يخرج منه الدم فيكون غير استحاضة مع اختصاص الاستحاضة بعرق العاذل فيكون غيرها فممنوع لان اختصاصها بعرق
العاذل انما وقع في كلام بعض اهل اللغة ولعل ذلك اجتهاد منه لان مخرج الدم الذي في الباطن ليس من وظائف اهل اللغة ان
يطلعوا عليه ويقفوا على تحقيق حاله كما انه ليس من وظائف من اخذ واللغة عنه عند اهل العرف العام مضافا الى انه يمكن ان يكون عرق
العاذل اسما للنوع العرفي الذي يخرج منه الدم ليس بحيض ولا نفاس ولا عذرة ولا قرح ولا جرح وليس له موضع خاص جزئي حقيقي من
الرحم فضلا بين العرق الآخر بل كل عرق انفتق في الرحم من اي موضع كان مما عدا ما ذكر يسمى عرق العاذل كما لا يخلو الوصف عن الاشعار
بذلك لان العدل بخروج الدم لا اختصاص له بعرق دون عرق واما على الثاني فيشكل الحال من جهة قيام الاحتمال لكونه من القرح او
الجرح واصالة عدم كونه من شيء منهما معارضة باصالة عدم كونه من الاستحاضة اذ لا بد لكل حادث من سبب ومع الشك في وجوده يجري
اصالة عدمه سواء فرض كونه حدث شقا في المزاج او في الرحم او انفتاق العرق بعد التحامه والاغلبية التي اشار اليها صاحب
الجواهر لا تورث الاظنا لم يقم دليل على اعتباره في مثل المقام واما ما اشار زه اليه من اخبار الاستظهار واخبار المستمرة دمها المحكوم

كتاب الطهارة

فقهائنا باستحاضة تجري بشفاء حيضية فيتجه عليه ان الاخبار انما دلت على حكم موضوع خاص من دون تصريح بالعلة فلا مجال للتعدي
منه الى غيره ويمكن دفع الاشكال عن الاستدلال بالاخبار المذكورة بحيث يندفع الاشكال عن اصل المسئلة بما ذكره بعض المحققين ره
من ان المستفاد من موارد الدماء التي يمتنع كونها حيضا التي تعرض لها الشارع ابتداء او في جواب السؤال وحكم بكونها استحاضة حقيقة
وحكمة او كون صاحبها مستحاضة مع احتمال وجود دم آخر في الجوف غير الحيض والاستحاضة عدم الاعتناء بهذا الاحتمال في كل
ما امتنع كونه حيضا وان لم يتعرض لبعضها في الاخبار فيحصل للفقيه حدس قطعي بانه لو تعرض المعصوم عليه السلام لها لقال ان الدم الخارج
عن الباطن الفاقد لصفات الاستحاضة لحكم بكونها استحاضة ثم انه ايد ذلك بصحيحة الصحاف قلت لابي عبد الله عليه السلام ان ام ولدي ترى الدم
وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لي اذا رأت الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر
الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي
كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان
انقطع الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وجه التأييد انه فرع ع وجوب التوضي برؤية ذلك الدم على عدم كونه خارجا من الرحم ومعدودا
من الطمث ولكن لا يخفى عليك ان الرواية قد اشتملت على التفصيل في الحامل بين تأخر الدم عن العادة بعشرين وعدمه وهو مما لا نقول
به كما لا يقول به هو ره ولهذا صرح في مسئلة حيض الحامل بانه تمكّا فاته للاخبار الدالة على اجتماع الحيض مع الحمل منعا واضحا هذا
ولكن يدل على المطلوب رواية ربعي حيث قال في ذيلها فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم لانه قد حصر ما عدا
هما في الاستحاضة ولكنها من جهة عدم بلوغ سندها درجة الحجية وان لم تكن دليلا الا انها صالحة للتأييد تتميم ذكر بعض المحققين
ره انه يقع الاشكال في انه لو اشتبه الاستحاضة بالعذرة فهل يعتبر التطوق او اشتبه بالقرح فهل يعتبر الجانب ثم قال والاعتبار بهما
غير بعيد لما يستفاد من الاخبار ان التطوق من خواص العذرة وكذا الجانب للقرحة لكن المحكي عن الاسكافي كما تقدم في مسئلة القرحة
ان الحيض من الجانب الايمن والاستحاضة من الايسر انتهى قوله وكذا ما يزيد عن العادة ويتجاوز العشرة او يزيد عن ايام النفاس تقدم الكلام
في الاول ويأتي في باب النفاس انشاء الله تعالى ما يدل من النصوص على الثاني منها حسنة الفضيل بن يسار وزرارة عن احدهما قال النفساء
تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة قوله او يكون مع الحمل على الاظهر تقدم الكلام فيه
وان الاظهر خلاف ما استظهره المصنف ره قوله او مع اليأس كما عن القواعد والارشاد والنافع والتحرير وجامع المقاصد وكشف اللثام و
الرياض الا انه قد اعترف غير واحد بعدم الوقوف على نص خاص يدل على كون ما في زمان اليأس استحاضة بل قد يتوهم نفيه بالاصل من
اطلاق الاصحاب والاخبار تحيضها بايامها او بالتمييز ولكن يندفع التوهم بما حكيناه عن بعض المحققين ره من انه يحصل للفقيه حدس قطعي
من الاخبار الواردة في موارد خاصة بانه لو تعرض المعصوم للدم الخارج من الباطن الفاقد لصفات الاستحاضة لحكم بكونها استحاضة
قوله او قبل البلوغ كما عن النافع والتحرير وجامع المقاصد وكشف اللثام والرياض الا انه قد اعترف هنا ايضا غير واحد بعدم العثور
على نص خاص يدل على كون ما قبل البلوغ استحاضة بل قد يقال انه يرشد الى نفي كونه استحاضة الاصل لكن يمكن دفعه بما حكيناه عن
بعض المحققين ره من قضية الحدس القطعي وقد يتوهم نفيه مما قيل من اطلاق الاصحاب تقسيم المستحاضة الى المبتدأة والمعتادة والمضطربة
وقد يدفع بما ذكره العلامة ره في نهاية الاحكام من ان المستحاضة قد يعبر بها عن كل دم تراه المرأة غير دمي الحيض والنفاس خارج من الفرج
مما ليس بعذرة ولا قرح سواء اتصل بالحيض كالمتجاوز لاكثر الحيض او لم يكن كالذي تراه المرأة قبل تسع فالمراد انه لم توجب الاحكام عليها
في الحال لكن فيما بعد يجب الغسل والوضوء وتوجب الاحكام على الغير فيجب النزح وغسل الثوب من قليله وقد يعبر بها عن الدم المتصل
بدم الحيض وحده وبهذا المعنى تنقسم المستحاضة الى معتادة ومبتدأة وايضا الى المميزة وغيرها وتسمى ما عدا ذلك دم فساد انتهى
ثم بعد القول بخروج دم الاستحاضة من الصغيرة يشكل الحال فيها من حيث ان الدم الخارج محكوم بالاستحاضة مطلقا حتى لو خرج
وهي في تربية العهد من الرضاع او لها حد خاص موكول الى العرف وغيره قوله واذا تجاوز الدم عشرة ايام وهي ممن تحيض فقد امتزج حيضها
بطهرها فهي اما مبتدأة او ذات عادة مستقرة او مضطربة قال في المعتبر المبتدأة هي التي تبتدئ بها الدم والمضطربة هي التي لم
تستقر لها عادة وهما يرجعان الى التمييز فما شابه دم الحيض فهو حيض اذا اجتمع الشرائط وما شابه دم الاستحاضة فليس حيضا وهو مذهب
فقهاء اهل البيت عليهم السلام انتهى وجعل فيه لما شابه المعبر عنها بالمميزة فيما لهما ويوافقه كلام العلامة ره في نهاية الاحكام حيث

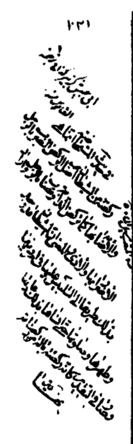
قال لا تخلو المرأة اما ان تكون مبتدأة او ذات عادة مستقيمة عددا ووقتا او مبتدئة او مضطربة وعلى التقادير اما ان يكون لها تمييز او لا فالاقسام
ثمانية ثم اخذ في تقسيم الاقسام وبيان الاحكام الى ان قال القسم الثاني من ان تكون ذات عادة مضطربة ولا تمييز لها كما اذا كانت
ترى الدم تارة خمسة واخرى اربعة ثم ترى ثلثة ثم اربعة ثم خمسة ثم اربعة ثم خمسة ثم ثلثة وبالجملة لا يتفق الحيض على نهج واحد هذا
كلامه ولكن الذي يظهر من المصنف ره في هذا الكتاب ان المضطربة عبارة عن الناسية لعادتها كما يظهر من قوله فيما سيأتي والمضطربة
العادة ترجع الى التمييز وتعمل عليه ولا تترك هذه الصلوة الا بعد مضي ثلثة ايام على الاظهر فان فقدت التمييز فههنا مسائل الاولى
اذا ذكرت العدد ونسيت الوقت الخ فيكون المبتدأة عبارة عمن لم يستقر لها عادة سواء كان ذلك لابتداء الدم او لعدم انضباط
العادة ويوافقه كلام العلامة ره في المنتهى حيث قال ذات العادة اذا اضطربت وتغيرت عددا او وقتا ونسيتها وتجاوز دمها العشرة قال
الشيخ ره في الجمل ترجع الى التمييز فان فقدته تركت الصلوة في كل شهر سبعة ايام الخ قال ره وبهذا الاشارة الى ما فصلنا من الاختلاف
والاختلاف في ذلك لفظي ثم قال ره وما قيل من ان فائدة رجوع هذا النوع من المبتدأة اعني الذي لم يستقر لها عادة الى الاقارب والاقران
انما يكون على الثاني دون الاول فضعيف جدا لان الحكم في النصوص الواردة بذلك ليس منوطا بالمبتدأة لم ترجع الى تفسيرها
ويختلف الحكم باختلافه انتهى ومقصود ذلك القائل هو ان من فرق بين المبتدأة والمضطربة في التفسير شرك بينهما في الرجوع
الى التمييز وفرق بينهما بالرجوع في الاولى الى عادة نسائها الى الاقارب او الاقران بعد اتفاقهن ثم بجعل حيضها في كل شهر سبعة
او بجعل عشرة من شهر وثلثة من آخر او بجعل عشرة من كل شهر او بجعل ثلثة من كل شهر على الاقوال الاربعة وبتخيير من اعداد
الاشهر على الاقوال في الثانية بعد تعذر التمييز من دون توسيط الرجوع الى عادة نسائها ثم الى اعداد الاشهر فلو جعل المبتدأة
اعم من المضطربة وقيل ان المبتدأة ترجع الى التمييز ثم الى عادة نسائها ثم الى اعداد الاشهر يجري توسيط الرجوع الى نسائها في المضطربة
ايضا واعترض صاحب ك بان لفظ المبتدأة لم يقع في الادلة حتى انه ان فسر بالاعم جرى الرجوع الى عادة نسائها في المضطربة ايضا
قلت ما ذكره حق الا انه يظهر اثر الفرق بين التفسيرين في الفتوى ففي مثل كلام العلامة ره في التذكرة يمكن نسبة القول بالرجوع
الى عادة نسائها في المضطربة المفسرة بمن لم تستقر لها عادة وذلك لانه ره قال فان تجاوز فلا تخلو المرأة اما ان تكون مبتدأة او ذات
عادة فههنا بحثان الاول المبتدأة ثم فصل القول في هذا البحث فحكم برجوع المبتدأة الى التمييز ومع فقده بالرجوع الى عادة نسائها ثم
انه ره اخذ في البحث عن المعتادة وقسمها الى قسمين ذاكرة العادة وناسيتها الخ فيمكن دعوى ظهور كلامه ره فيما حررناه ولا اقل من



اجمال كلامه المحتمل لذلك ولهذا قال في الجواهر بعد حكاية نسبة علمائنا اجمع الى رجوع المبتدأة الى التمييز ان معقد فيها المبتدأة
والمتيقن منها المعنى الاخص كالمتيقن من اجماع الفرقة المحكي في ف ايضا وذلك لانه لا وجه للاخذ بالمتيقن الا في صورة الاجمال ومن هنا
يظهر ثمرة اخرى للاختلاف في التفسير لان من فسر المبتدأة بالمعنى الاعم الشامل لمن رأت الدم اول مرة ولمن لم يستقر لها عادة لو ادعى الاجماع
على حكم متعلق بها لزم اسراء ذلك الحكم الى الثانية ايضا قوله ره المبتدأة ترجع الى اعتبار الدم فما شابه دم الحيض فهو حيض وما شابه دم الاستحاضة
فهو استحاضة في المسئلة اقوال احدها ما ذكره المصنف ره من اعتبار التمييز اولا وقد عرفت في عبارة المعتبر نسبته الى فقهاء اهل البيت ع
وفي التذكرة انه ذهب اليه علماؤنا اجمع وعن الخلاف ان عليه اجماع الفرقة ثانيها ما يظهر من ابن زهرة في الغنية من عدم اعتبار التمييز للمبتدأة
وجعل مدارها على اكثر الحيض واقل الطهر لانه قال فاذا رأت المبتدأة الدم وانقطع لاقل من ثلثة ايام فليس بحيض وان استمر ثلثة كان حيضا
وكذا الى تمام العشرة فان رأت بعد ذلك دما كان استحاضة الى تمام العشرة الثانية لان ذلك هو اقل الطهر فان رأت في اليوم الحادي و
العشرين دما واستمر بها ثلثة ايام فهو حيض لحصول اقل ايام الطهر آه ومثله ابي الصلاح الا انه اعتبر بعد العشر الثاني رجوعها الى عادة نسائها بخلاف
ابن زهرة فانه لم يعتبره وما حكيناه عن ابي الصلاح قد اعتمدنا فيه على ما نقله عنه العلامة ره في المخ حيث قال ره قال ابو الصلاح المبتدأة ان
رأت الدم اقل من ثلثة فليس بحيض فان استمر ثلثا فهي حائض وكل دم رأته بعدها الى تمام العشرة فهو حيض فان رأت العشرة دما فهي
مستحاضة الى تمام العشرة الثاني فان رأت بعدها دما وجب الى عادة نسائها فتمت استحاضتها ايام طهرهن وتحيضت ايام حيضهن
الى ان يستقر لها عادة انتهى ثالثها ما ذهب اليه صاحب ح ره من ان وظيفة المبتدأة انما هو الرجوع الى الايام من الاشهر وليس لها
الرجوع الى التمييز حجة القول الاول الاخبار المستفيضة منها ما تمسك به في المعتبر من رواية عائشة قالت جاءت فاطمة بنت ابي حبيش فقالت
يا رسول الله اني استحاض فلا اطهر افأترك الصلوة فقال انما ذلك عرق وليس بالحيضة فاذا كان دم الحيض فانه اسود يعرف فامسكي من



الصلوة فاذا كان الآخر فهو شيء آخر فانما هو عرق ومنها ما تمسك به منها من رواية اسحق بن جرير قال سئلتني امرأة منا ان ادخلها على
ابي عبد الله ع الى ان قال فقالت ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها
به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة فاسد بارد قال فالتفت الى مولاتها فقالت اتريه كان امرأة
مرة وسؤالها لا يصلح الحكم على الجواب ومنها الحسن كالصحيح عن حفص بن البختري قال دخلت على الصادق ع امرأة فسألته عن
المرأة يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو او غيره قال فقال ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر
بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة فخرجت وهي تقول والله لو كان امرأة ما زاد على هذا ومنها رواية
معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان الحيض
حار حجة القول الثاني ما اشار اليه بقوله لان ذلك هو اقل الطهر وعلل به الحكم بكونها استحاضة في العشر الثالث وقول المصنف اقل ايام
الطهر يعلل لا يكون الثلثة بعد العشر الثاني حيضا وتطرق في هذا الى قاعدة الامكان لانه يمكن كونه حيضا من جهة اجتماع شروطه فيحكم
بكونه حيضا بخلاف ما في نفس العشر الثاني فلا يمكن ان يكون حيضا لعدم مضي اقل الطهر فيحكم بكونه استحاضة لانحصار الدماء وليس
شيئا مما عدا الاستحاضة منها فيحكم بكونه استحاضة والاظهر ان مستنده هو رواية الخزاز عن ابي الحسن ع قال سئلته عن المستحاضة كيف
تصنع اذا رأت الدم واذا رأت الصفرة وكم تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وتجمع بين الصلوتين وان قوله ع لان
ذلك هو اقل الطهر اشارة الى هذا الحديث ولكنه لا يعارض الروايات التي عمل بها الاكثر واما مستند ابي الصلاح فالظاهر انه رواية
سماعة عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر قال اقرائها مثل اقراء نسائها وقول الباقر ع المستحاضة تنظر بعض نسائها
فتقتدي باقرائها وجعل العشر الثاني استحاضة انما هو لكون العشر الاول حيضا بقاعدة الامكان فلا بد من جعل العشر الثاني استحاضة
حتى يمضي بها اقل الطهر وما بعده العشر الثالث من اقراء نسائها حجة القول الثالث ما ذكره في الحدائق حيث قال ان الذي وقفت عليه من
الاخبار المتعلقة بالمبتدأة وبيان ما يجب عليها مع استمرار الدم لم يشتمل شيء منه على ما يدل على الاخذ بصفات الدم والتمييز بين
بالكلية فضلا عن اعتبار الشروط المتفرعة عليه وانما دلت على الاخذ بالايام ومنها رواية ابن بكير المتقدمة وانها قد دلت على ذلك
على ابلغ وجه حيث صرح فيها بانه مع ذلك صدقها من انه سن في الحيض ثلث سنن وبين فيها كل مشكل حتى لم يدع لاحد مقالا فيه بالرأي
جعل التمييز سنة المضطربة خاصة وسنة المبتدأة انما هو الرجوع الى الايام وكون ذلك في الرواية وشبهها وان لم يكن بهذا التأكيد موثقة
ابن بكير عن الصادق ع المرأة اذا رأت الدم في اول حيضها فاستمر تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد
ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين قال الحسن قال ابن بكير هذا مما لا يجدون منه بدا وما رواه الشيخ ره في الموثق عن
ابن بكير ايضا في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا
مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما
تترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون وهو ثلثة فان دام عليها الحيض في وقت الصلوة وجلست وقت طهرها اكثر ما يكون من
الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض وموثقة سماعة قال سئلته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا
تعرف ايام اقرائها قال اقرائها مثل اقراء نسائها وان كانت نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ايام وهي كما ترى
ظاهرة فيما قلناه فلو كان الرجوع الى التمييز فيها واجبا لما ذكروا الذكر ولو في بعضها لان المقام فيها مقام البيان وبالجملة فاني لا
اعرف لهم مستندا في الحكم المذكور سوى ما يدعونه من الاجماع وكانهم خصصوا هذه الاخبار بروايات التمييز لانها اظهر في الحكم بالتمييز
متى حصلت شرائط التمييز الا ان فيه اولا ما قدمنا ذكره في رواية يونس من انه يمكن العكس وهو تخصيص روايات التمييز بهذه
الاخبار وثانيا ان هذا التخصيص يجري في رواية يونس بعيد حيث جعل التمييز فيها سنة المضطربة خاصة وانها بعد اختلال شرائط التمييز
ترجع الى الايام فلو كانت للمضطربة كذلك لشركهما معها في الحكم المذكور انتهى ولا يخفى ان الحجة القول الثاني اعني قاعدة الامكان لا
تقاوم اخبار الاوصاف الواردة فيمن تجاوز دمها عن العشرة لانها اخص من الاولى ومنه يعلم سقوط بعض ما يدعى لابي الصلاح
اعني كون نظم العشر الاول حيضا لابتنائه على تلك القاعدة واما موثقة سماعة فقد اجاب عنها في المستند بمنع الدلالة نظرا الى
ان السؤال انما هو عمن لا تعرف ايام اقرائها ولا نسلم ان صاحبة التمييز لا تعرفها فهي واردة في غير ذات التمييز واما حجة القول الثالث



فاوقفها مرسلة يونس وتوضيح المقام يتم بالتعرض لذكرها وذكر ما قيل فيها فنقل الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن عيسى
عن يونس عن غير واحد انهم سئلوا ابا عبد الله ع عن الحائض والسنة في وقته فقال ان رسول الله ص سن في الحيض ثلث سنن
بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد فيه مقالا بالرأي اما احدى السنن فالحائض التي لها ايام معلومة قد
احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت واستمر بها الدم وهي في ذلك تعرف ايامها ومبلغ عددها فان امراة يقال لها فاطمة بنت ابي
حبيش استحاضت فاتت ام سلمة رضي الله عنها فسألت رسول الله ص عن ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال
هو عرق فامرها ان تغتسل وتستثفر بثوب وتصلي قال ابو عبد الله ع هذه سنة النبي ص في التي تعرف ايام اقرائها ولم يختلط عليها
الا ترى انه لم يسألها كم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوما فانت مستحاضة وانما سن لها اياما معلومة ما كانت من قليل او
كثير بعد ان تعرفها وكذلك افتى ابي ع وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق غامر او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة
ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب قال ابو عبد الله ع هذا تفسير رسول الله ص وهو
موافق له فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها ولا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت واما سنة التي كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط
عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان سنتها غير ذلك وذلك ان فاطمة بنت ابي
حبيش اتت النبي ص فقالت اني استحاض ولا اطهر فقال النبي ص ليس ذلك بحيض وانما عرق فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة
واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي وكانت تغتسل في وقت كل صلوة وكانت تجلس في مركن لاختها وكانت صفرة الدم تعلو
الماء قال ابو عبد الله ع اما تسمع رسول الله ص امر هذه بغير ما امر به تلك الا تراه لم يقل لها دعي الصلوة ايام اقرائك ولكن قال
لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان هذه امراة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها
ولا وقتها الا تسمعها تقول اني استحاض ولا اطهر وكان ابي يقول انها استحيضت سبع سنين ففي اقل من ذلك يكون الريبة والاختلاط
فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض اسود يعرف ولو كانت تعرف
ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا
كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت
الايام وعددها احتاجت الى النظر ح الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه من السواد ثم تدع الصلوة على قدر ذلك ولا ارى
النبي ص قال اجلسي كذا وكذا يوما فما زادت فانت مستحاضة كما لم يأمر الاولى بذلك وكذا افتى ابي ع في مثل ذلك وذلك ان
امراة من اهلنا استحاضت فسألت ابي ع عن ذلك فقال اذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلوة واذا رأيت الطهر ولو ساعة من نهار
فاغتسلي وصلي قال ابو عبد الله ع فارى جواب ابي ههنا غير جوابه في المستحاضة الاولى الا ترى انه قال تدع الصلوة ايام اقرائها
لانه نظر الى عدد الايام وقال ههنا اذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلوة فامرها ههنا ان تنظر الى الدم اذا اقبل واذا ادبر و
تغير وقوله البحراني شبه معنى قول النبي ص ان دم الحيض اسود يعرف وانما سماه ابي بحرانيا لكثرته ولونه وهذه سنة النبي ص في التي
اختلط ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيره قال واما السنة الثالثة فهي للتي ليس لها ايام
متقدمة ولم تر الدم قط ورأت اول ما ادركت واستمر بها فان سنة هذه غير سنة الاولى والثانية وذلك ان امراة يقال لها
حمنة بنت جحش اتت رسول الله ص فقالت اني استحضت حيضة شديدة فقال لها احتشي كرسفا فقالت انه اشد من ذلك اني
اثجه ثجا فقال تلجمي وتحيضي في كل شهر في علم الله ستة او سبعة ثم اغتسلي غسلا وصومي ثلثا وعشرين او اربعة وعشرين واغتسلي للفجر
غسلا واخري الظهر وعجلي العصر واغتسلي غسلا واخري المغرب وعجلي العشاء واغتسلي غسلا قال ابو عبد الله ع فقد بين في
هذه غير ما بين في الاولى والثانية لان امرها مخالف لامر هاتيك الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل
من ذلك ما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة غير حائض وكذلك لو كان حيضها اكثر من سبع
كانت ايامها عشرا او اكثر لم يأمرها بالصلوة وهي حائض ثم مما يزيد هذا بيانا قوله ص تحيضي وليس يكون التحيض الا للمراة التي تريد ان
تكلف ما تعمل الحائض الا تراه لم يقل لها اياما معلومة تحيضي ايام حيضك ومما يبين هذا قوله في علم الله وان كانت الاشياء
كلها في علم الله فهذا بين واضح ان هذه لم يكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع

ع حمنة على وزن طلحة كما في ترجمة القاموس صحابية منه

ح الثج بالفتح والثجيج بضمتين السيلان والاسالة الانصباب وتتعدد (؟) من الباب الاول منه

ه ثج المستحاضة استثفري وتلجمي اي اجعلي موضع خروج الدم عصابة تمنع الدم تشبيها بوضع اللجام في فم الدابة نهاية

وبعض

واقصى طهرها ثلث وعشرون حتى يصير لها ايام معلومة فتنتقل اليها فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلث لا
تكاد ابدا تخلو من واحدة منهن ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهي على ايامها وخلقتها التي جرت عليها ليس فيها عدد معلوم
موقت غير ايامها فان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتأخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته
وان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون فان استمر بها الدم اشهرا فعلت في
كل شهر كما قال لها فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى تنظر
ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالى عليها حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار
لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما تستقبل ان استحاضت فقد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها
وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه
لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فان اختلطت عليها فزادت ونقصت حتى لا
تقف بها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره وليس لها سنة غير هذا لقول رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اقبلت الحيضة
فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي ولقوله صلى الله عليه وآله ان دم الحيض اسود يعرف كقول ابي عليه السلام اذا رأيت الدم البحراني فان لم يكن الامر كذلك ولكن
الدم اطبق عليها ولم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة
حين قالت انه تثجه ثجا هذا تمام الرواية بيان قال في الوافي الاستحاضة استفعال من الحيض يقال استحيضت فلانة واستحاضت اي
استمر بها خروج الدم بعد ايام حيضها المعتاد فهي مستحاضة ومستحيضة يبنى للفاعل كما يبنى للمفعول وقد ورد كلاهما في هذا
الحديث الا ان الاشهر فيه هو البناء للمفعول انتهى وفاطمة بنت ابي حبيش كزبير صحابية كما في ترجمة القاموس وتستثفر بثوب
قال ابن الاثير في النهاية امر المستحاضة ان تستثفر هو ان تشد فرجها بخرقة عريضة بعد ان تحتشي قطنا وتوثق طرفيها في شيء
تشده على وسطها فتمنع بذلك سيل الدم وهو مأخوذ من ثفر الدابة الذي يجعل تحت ذنبها انتهى ذلك عزف قال في الوافي بالمهملة و
الزاي ثم قال ابن الاثير العزف اللعب بالمعازف وهي الدفوف وغيرها وقال في الوافي بعد ذكره كان المراد انه لعب الشيطان
بها في عبادتها كما يدل عليه قول الباقر عليه السلام عزف عامر فان عامرا اسم الشيطان انتهى او ركضة من الشيطان قال في النهاية في حديث
المستحاضة انما هي ركضة من الشيطان اصل الركض الضرب بالرجل والاصابة بها كما تركض الدابة وتصاب بالرجل اراد الاضرار بها
والاذى والمعنى ان الشيطان قد وجد بذلك طريقا الى التلبيس عليها في امر دينها وطهرها وصلوتها حتى انساها ذلك عادتها
وصار في التقدير كانه ركضة بآلة من ركضاته انتهى المثعب بالميم والثاء المثلثة والعين المهملة والباء المنقطة من تحت مسيل الماء
قال في الوافي لعل المراد باقبال الدم كثرته وغلظته وسواده وبادباره قلته ورقته وصفرته تجلس في مركن قال في المصباح المركن
بكسر الميم الاجانة وانما سماه بحرانيا لكثرته ولونه اشار بذلك الى انه من باب النسبة الى البحر ووجه النسبة كون البحر كثيرا اسود
وزيد في النسبة الف ونون وبهذا يبطل ما في النهاية من انه نسب الى البحر وهو قعر الرحم لان اهل البيت ادرى بما فيه حمنة
على وزن طلحة صحابية كما في ترجمة القاموس انه تثجه الثج بالفتح والثجوج بالضم السيلان والاسالة لازم ومتعد والفعل
من باب الاول كما في ترجمة القاموس تلجمي قال في النهاية حديث المستحاضة استثفري وتلجمي اي اجعلي موضع خروج الدم عصابة تمنع
الدم تشبيها بوضع اللجام في فم الدابة قوله عليه السلام فقد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها قال في الوافي لعل المراد به ان الاستحاضة قد صارت
سنة لها فهي مستحاضة الى ان تجلس ايام حيضها عن العبادة وفي بعض النسخ فقد صارت قوله عليه السلام حتى لا تقف منها على حد يعني من الايام
على عدد معلوم قوله عليه السلام ولا من الدم على لون يعني على لون واحد في ايام معلومة بل تارة ترى كدرة وتارة ترى صفرة والدم يتبدل بالجريان
والصب في السيلان واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه يرد الاشكال ههنا من جهات الاولى انه جعل فاطمة بنت ابي حبيش في السنة
الاولى من قبيل من تعرف ايامها ويبلغ عددها ولم يختلط عليها وجعلها في السنة الثانية من قبيل من اختلط عليها ايامها ولم
تعرف عددها ولا وقتها وهي واحدة شخصية ويمكن دفع الاشكال بوقوع القضية مرتين فلم يختلط عليها الامر في الاولى وانما
اختلط في الثانية لطول استمرار الدم حتى نسيت ايامها وقد صرح في السنة الثانية من الرواية على انها استحاضت سبع سنين
فهي من جهة نسيان ايام العادة احتاجت الى السؤال ثانيا الثانية ان التقسيم الثلاثي الواقع فيها يخرج من يستقر لها عادة

واجيب بوجهين الاول ادراجها في المبتدأة وهو الذي حكي عن روض الجنان حيث قال انه حصر الاقسام في الثابتة والذاكرة والمبتدأة ولا يخفى ان من لم يستقر لها عادة بعد لا تدخل في الثابتة ولا في الذاكرة لعادتها فلو لم تدخل في المبتدأة بطل الحصر لكنه ذكره ثم قال معترضا على نفسه لا يقال ان قوله في تعريفها يعني تعريف المبتدأة وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول امارات يدل على خلاف مطلوبكم لانه فسر المبتدأة بانها من تستحاض في اول الدورة لانا نقول ان اول التعريف صادق على المدعى وان جرى آخره وهو انها التي استحاضت اول امارات على ظاهره بطل الحصر فلا بد من حمله على وجه يصح معه الحصر وهو ان يريد بالاولية ما لا يستقر معها العادة بعد وهو اول اضافي يصح الحمل عليه وقد دل عليه مواضع من الحديث انتهى و انت خبير بما فيه من التكلف الواضح الذي لا يصح الاستناد الى مثله في اثبات الاحكام الشرعية وقد اجاد بعض المحققين ره حيث قال وقد دعاه الى التكلف الذي ذكره في قوله لانا نقول مع كونه مخالفا لظاهر اللفظ بل صريح قوله لم تر الدم قط ورأت اول ما ادركت واستمر بها ما زعمه من دلالة الرواية على حصر المستحاضة في ثلث ولا يخفى انه ليس في موضع منها دلالة على ذلك وانما دل على حصر سنن المستحاضة في ثلث انتهى الثاني ما ذكره جمال المحققين ره في حواشي الروضة من ان المراد بذات السنة الثابتة هي من لم يستقر لها عادة بالفعل وان تحققت لها سابقا فتخرج الناسية عن الاقسام المذكورة في الرواية ولا ضير في ذلك لان النسيان امر عرضي طار والتقسيم المذكور فيها انما هو بالقياس الى الطبيعة الاصلية للمرأة لا بالقياس الى نسيان ما تحقق من مقتضى الطبيعة فلا يلزم من خروجها بطلان الحصر المذكور في الرواية قال ره في مسئلة الرجوع الى الروايات ما نصه و اعلم ان الحكم بالرجوع الى الروايات في ناسية الوقت والعدد وناسية العدد فقط على ما ذكره الشارح هو المشهور بين الاصحاب لكن يشكل بان الرواية على ما نقلنا سابقا لا يظهر منها حكم الناسية اصلا بل روايات الثلثة والعشرة مخصوصة بالمبتدأة ورواية السبعة والستة وان ذكر فيها قولها ان رسول الله ص سن في الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد مقالا فيه بالرأي لكن لا يظهر مما فصل فيها على ما فهمنا حكم الناسية والحكم بالستة والسبعة فيها كما سبق انما هو في المبتدأة والمرأة التي اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد وظاهرها المضطربة التي تغير حيضها واضطرب ولم يبق لها عادة مستقرة في شيء منها لا يشمل الناسية وما ذكره الشارح ره في شرح الارشاد من ان المراد باختلاط الايام نسيان العادة لا يتوضح للسنن المتقدمة في اول الحديث التي من جملتها الناسية التي قد كان لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فقيمات العبارة السابقة ايضا ليست بظاهرة في الناسية بل ظاهرها ايضا هو ما ذكرنا وقوله حتى اغفلت الظاهر انه بمعنى تركت لا بمعنى نسيت فلا تغفل وما نقلنا من اول الرواية من حصر الاول فيما ذكر فيها يمكن ان يحمل على حصر احوال المرأة بحسب خلقتها لا ما يشمل حالها بحسب ما يعرض لها من النسيان ايضا وبالجملة فالرواية مع ما عرفت من حالها شمولها للناسية غير ظاهر هذا ما اهمنا من كلامه ره ولكن لا يخفى عليك ان الاغفال وان كان قد جاء بمعنى الترك ففي القاموس غفل عنه غفولا تركه وسها عنه كاغفله انتهى بل قد اقتصر في الصحاح على الثاني حيث قال واغفلت الشيء اذا تركته على ذكر منك انتهى وفي المصباح الغفلة غيبة الشيء عن بال الانسان وعدم تذكره له وقد استعمل فيمن تركه اهمالا واعراضا كما في قوله تعالى وهم في غفلة معرضون الى ان قال واغفلت الشيء اغفالا تركته اهمالا من غير نسيان انتهى لكن الظاهر كون الترك المخصوص مع تجريده عن قيد الاهمال والاعراض كما هو اللازم في الحديث معنى مجازيا مضافا الى عدم مناسبته لاجزاء الكلام اعني قوله واما السنة التي كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر وذلك لان المراد بالايام المتقدمة هي ايام العادة كما هو المتعارف في الاستعمال في الاخبار وفي كلمات الاصحاب مضافا الى تقييد قوله اغفلت بقوله عددها وموضعها من الشهر لان العدد والموضع انما كانا يعتبران ويبينان امرا جعليا في ذات العادة ولا مجال للتوهم ان يكون المراد خصوص ايام الحيض التي قبل الحيض التي استمر بعدها الدم نظرا الى كون الثابتة محققة للعادة لان تحقيقها للعادة لا يتصور مع استمرار الدم هذا اوفق من الجوابين المذكورين لا يرفع الاشكال وسيجيء نقلا عن بعض المحققين ره في الجهة الثالثة ما يرفع هذا الاشكال والاشكال الآتي انشاء الله نعم الثالث ان الرواية المذكورة تنافي مذهب الاكثر من القول الاول والاولى لمن صار اليه التفصي عنه وجوه الاول ما ذكره في المستند من انها معارضة لاطلاقات التميز بالعموم من وجه والترجيح للاطلاقات لاشهريتها رواية وفتوى

واصحيتها

واصحيتها سندا واعتضادها بالاجماعات المستفيضة نقلا الثالث ما ذكره فى الجواهر من انها مع اعراض الاصحاب عنها فى خصوص
ما نحن فيه فلا جابر لها بالنسبة اليه والتشويش فى متنه الذى يظن معه ان فيه قصورا من الراوى كما لا يخفى على من لاحظه بلا بتمامه
ومعارضته لغيره ولا يقاوم ما تقدم من اخبار الصفرة وهو قريب من الاول الخامس ما فى المستند ايضا من اختصاص المرسلة
بفاقدة التمييز التى هى غير المبتدئة كما يدل عليه قوله فى اخرها وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم يزل الاستحاضة
دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة الرابع ما ذكره بعض
المحققين قده من انه ليس فى موضع من المرسلة دلالة على حصر المستحاضة فى ثلث وانما تدل على حصر سنن المستحاضة فى ثلث فالتحقيق
دخول الناسية فى الرواية فح فلا بد من الحاق من لم يستقر لها عادة باحد الاقسام المذكورة ولا اشكال فى عدم لحوقها بالمعتادة
فبقى دخولها فى احد الاخيرتين لكن الظاهر من مساق الرواية عدم اختلاف حكم الاخيرتين وان ما وقع فى الرواية من الحكم برجوع
الناسية الى التمييز والمبتدأة الى الروايات انما هو لان الغالب فى المبتدأة اتحاد لون الدم وكثرته لقوة زائدة وفى الناسية خلاف
ذلك ولهذا صرح فيما بعد فى الناسية بقوله وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع و
الثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت انى اثجه ثجا فدلت على ان رجوع حمنة الى الروايات انما كان لاتحاد لون الدم الذى
استفاده من قولها انى اثجه ثجا فلو فرض اختلاف الدم فى المبتدأة فليس لها الرجوع الى السبع والثلث والعشرين بمقتضى التعليل
المذكور فيجب اما الحاقها بالمعتادة وهو غير معقول واما خروج سنتها عن السنن الثلث وهو باطل بمقتضى الحصر المنصوص عليه
فى مواضع من الرواية فتعين الحاقها بالناسية فى الرجوع الى التمييز مع ان حكمها يمكن ان يستفاد من تعليل رجوع الناسية الفاقدة
للتمييز الى الروايات بان قصتها قصة حمنة فدل على ان كل من كان مثلها لا بد ان ترجع الى الروايات وتقدم فى الرواية ان ارجاع
حمنة الى الروايات لمخالفتها للقسمين الاولين فى العادة والتمييز فدل على ان التمييز كالعادة مقدم على الروايات مطلقا والمرجع
بعده الى الروايات مطلقا ايضا فافهم هذا مع ان دعوى شمول السنة الثانية لمن لم يستقر لها عادة لا يخلو عن شهادة بعض الفقرات
له فثبت من ذلك كله ان المبتدأة والناسية لا تختلفان فى الحكم المذكور فى الرواية وانما ذكر كلا منهما مورد السنة على حدة من باب
غلبة دخول الناسية فى موضع التمييز وغلبة دخول المبتدأة فى موضع الروايات ومن هنا ذكر الوحيد فى شرح المفاتيح ان بالتأمل
فى الرواية يظهر ظهورا ان حكم المبتدأة والمضطربة واحد انتهى ومنه ايضا يظهر اندفاع ايراد على صاحب الحدائق على المشهور من
اختصاص التمييز بالناسية والروايات بالمبتدأة فلا وجه للتعدى عن مورد كل منهما الى غيره والتسوية بينهما انتهى وقد يستشهد
لظهور المرسلة فى اخذ المبتدأة بالصفات عند امكانها دون الرجوع الى الروايات ح بوجهين اخرين احدهما تعليل الاخذ بالصفة
يعنى اقبال الدم وادباره فى القسم الثانى الذى هى المضطربة بعدم معرفة ايام حيضها حيث قال هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها
ثم قال فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره ثم اكده بقوله ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم والعلة
موجودة فى المبتدأة وثانيهما تعليل كون سنة المبتدأة غير سنة الاولى والثانية بقوله لان امر هذه مخالف لامر تينك يعنى ذات
العادة والمضطربة الواجدة للتمييز وذلك لانه يدل على انه لو كان امرها مثل احدى تينك لم يكن سنتها غير سنتها ومعلوم ان
مشاركتها فى الوصف لذات العادة مع كونها متصفة بوصفها العنوانى الذى هو المبتدأة ممتنع ولكن مشاركتها فى الوصف للمبتدأة
الواجدة للتمييز ممكن بل واقع فيلزم ان يكون حكمها حكمها عند الاتصاف بوصفها فترجع المبتدأة اذا كانت واجدة للتمييز اليه
وانت خبير بما فى الاستشهاد بهما اما الاول فلان الاختلاط لا يكون الا بعد سبق العلم بالعادة وعدم معرفة ايامها ليس الا عبارة
عن انه كان لها ايام وهى لا تعرفها فى حالها هذه وهذه العلة غير موجودة فى المبتدأة لان السالبة فيها انما هى باعتبار انتفاء
الموضوع وفى المضطربة باعتبار انتفاء المحمول واما الثانى فلانه مبنى على ان يكون المراد بامر المبتدأة هو كونها فاقدة للتمييز و
هو غير معلوم لانه يحتمل ان يكون المراد به شانها انها لما كانت مخالفة للاوليين فى عدم تحقق ايام معتادة لها معلومة او مميزة
قرر لها الشارع اياما بدلا عن ايامها الواقعية وامرها بالرجوع اليها بل هذا الظهر ثم انه يمكن المناقشة فيما ذكره المحقق المتقدم
ذكره بانه اذا كان الحديث مسوقا لحصر السنن فى الثلث كان محصله حصر الاحكام فى الثلث ومع الاعتراف بان المبتدأة تشارك
الناسية فى انه يجب عليها الرجوع الى التمييز مع وجوده والى الروايات مع فقده والاعتراف بان من لم يستقر لها عادة تشاركها

في الحكم بحسب الحالين فلا يكون هناك الا اثنتان فيكون الحديث مضطربا للنفي من جهة منافاته بالصدر نظرا الى ان مقتضى صدره كون السنن ثلثا ومقتضى ذيله انحصار السنة في اثنتين فيلزم التعويل على ما ذكره صاحب الجواهر ره وما ذكره المحقق المتقدم ذكره من ان الغالب في المبتدأة لما كان هو عدم التمييز فلذلك خصها بالايام وان الغالب في الناسية لما كان هو التمييز فلذلك خصها به انما هو من اختلاف الموضوع ولا يورث التعدد في السنة التي هي عبارة عن الحكم ضرورة ان الغالب من كل من القسمين يشارك الغالب من الآخر في الحكم لكن يمكن الاعتذار عنه بان هذا انما هو بحسب التدقيق والتحقيق واما بحسب الخطابات والمسامحات العرفية فيها فيكفي في تغاير حكمي الناسية والمبتدأة غلبة كون الحكم في الاولى هو الرجوع الى الاوصاف وغلبة كون الحكم في الثانية هو الرجوع الى الروايات وبهذا الاعتبار تصير الاحكام ثلثة ويستقيم الحصر الا انه بعد ذلك يجري الاشكال الى ما ذكره من جهة اخرى وهي ان من احكام المستحاضة الرجوع الى عادة نسائها وهو مذكور في المرسلة فكيف يستقيم حصر الاحكام في الثلثة واجاب هو ره عند البحث عن حكم المضطربة الناسية لوقتها بان عادة نسائها قائمة مقام عادتها فوكله بشرط ان يكون ما شابه دم الحيض لا ينقص عن ثلثة ولا يزيد عن عشرة اعلم انه قد وقع في كلماتهم للرجوع الى الصفات شروط الاول ما في التذكرة من اختلاف لون الدم واعتبر عند بعضهم باختلاف صفة الدم نظرا الى عدم امكان التمييز اذا كان متصفا بصفة واحدة ولا يخفى ان هذا التعليل يكشف عن كون ما اعتبره شرطا ليس من قبيل الشرائط وانما هو محقق الموضوع ثم ان من المعتبر من الصفات انما هي الصفات المستفادة من الادلة في الحيض من السواد والحرارة والدفع والغلظة وكذا الحال في اوصاف الاستحاضة من الصفرة والبرودة والرقة والخروج بفتور فيجعل ما اتصف بصفة الحيض حيضا والباقي استحاضة وزاد صاحب المستند ره الكثرة استنادا الى قوله ع في مرسلة يونس الطويلة في تفسير قوله البحراني وانما سماه بحرانيا لكثرته ولونه واعتبر بعضهم في التمييز النتن فواجده حيض وفاقده استحاضة ولا دليل على ذلك سوى ما استند اليه القائل من بعض الاخبار العامية وشهادة التجربة ولا مجال للاعتماد على شيء منهما اما الاول فلكونه فاقدا لشرط الحجية واما الثاني فلانه لا يحصل منه على تقدير ثبوته سوى الظن فلا وجه للاعتماد عليه في مثل المقام الا ان يدعى ان المفهوم من الادلة هو كون المدار على ظن الحيض ومن هنا اعتبر بعضهم القوة والضعف بالنسبة الى الصفات المنصوصة فجعل الاسود قويا بالنسبة الى الاحمر والاحمر قويا بالنسبة الى الاشقر والاشقر قويا بالنسبة الى الاصفر والاصفر قويا بالنسبة الى الاكدر وكذا الحال في غير اللون من الصفات فيجعل الاقوى حرارة مثلا مقدما على ضعيفها بل ربما ظهر من ذلك اعتبار القوة في اللون الواحد كالاشد سوادا بالنسبة الى الاسود كما انه ظهر منه الوجه فيما صرح به بعضهم من ان صاحب الاوصاف الثلثة قوي بالنسبة الى صاحب الاثنين وهو قوي بالنسبة الى الفاقد اما لو اتصف بعض بصفة وآخر باخرى ففي كلام بعضهم انه يحتمل الترجيح بالتقدم وعدمه او الترجيح بالنسبة الى الصفتين ان امكن كما انه ينبغي الترجيح بشيء منهما عند تعارض القوة والاجمعية واعلم ان هذين الفرضين وغيرهما من صور التعارض تجري في الاوصاف المنصوصة وغيرها ولكن المعتبر عندنا لما كان هو المنصوص فلا عبرة بتعارض غيرها لما اشرنا اليه من ان غاية تلك الاوصاف افادة الظن ولا دليل على حجيته حتى لو فرض حصوله للمجتهد في مثل المقام الا ان لا دليل على حجية ظنه فيما عدا الاحكام بقسميها الوضعية والتكليفية ودعوى استفادة اعتبار مطلق الظن في تمييز الحيض والاستحاضة من اختلاف اخبارها المبنية للاوصاف ومن مثل قوله ع في مرسلة يونس المتقدمة فان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتاخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته لان الظاهر ان المراد باقبال الدم هو قوته باشتماله على الصفات المعهودة من الشرع بل في هذه الرواية بخصوصها وكذلك المراد في الحالات حالات دمي الحيض والاستحاضة المعهودة هذا ولكن صرح صاحب الجواهر ره بانه قد يحصل الاطمينان بالحيضية من ملاحظة ما هو من لوازم الحيض عرفا وانه لا باس بالاعتماد عليه قلت الاطمينان على تقدير حصوله معتبر قطعا لان مدار نظام العالم عليه وهو الذي يطلق عليه العلم عرفا كما صرح به السيد في الذريعة لا فرق فيه بين حصوله من اللوازم العرفية او الشرعية او غيرهما كالمستفاد من صفة خاصة بصاحبته الثاني ما وقع في التذكرة وغيرها من اعتبار تجاوز مجموع الدم المشتمل على المتصف بصفة الحيض وغيره عن العشرة وان لم يتجاوزها خصوص المتصف بصفته وذلك لاتفاق النص والفتوى على انه اذا انقطع على العشرة فما دون كان الجميع حيضا واحدا حتى في صورة اختلاف اوصاف الدم سواء كانت المرأة معتادة او ناسية او غير مستقرة العادة او مبتدأة وهذا الشرط ايضا محقق لاصل عنوان المسألة الثالث

ذكره المصنف من عدم نقص ما شابه دم الحيض عن ثلثة وعدم زيادته على العشرة وفي المعتبر انه مذهب فقهائنا اهل البيت عليهم السلام
وفي التذكرة ذهب اليه علماؤنا اجمع وقال في كشف اللثام الشرط الثالث كون ما هو بصفة الحيض لا ينقص عن الثلثة ولا
يزيد على العشرة الا لم يجز حصر الحيض على ما بصفته في الاول ولا التحيض بجميع ما بصفته في الثاني اتفاقا انتهى وهو شاذه
الى ما دل من النصوص والاجماعات على ان اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وبمعونة الاتفاقات المذكورة نقدم النصوص الدالة
على حدي الحيض قلة وكثرة على النصوص الدالة على اعتبار الصفات في تمييز الدم وان كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه بل
في الرياض والمستند وغيرهما انه ليس في اطلاق ما دل على الصفات مخالفة لذلك لورودها في مقام بيان الوصف دون المقدار
هذا ولم نعثر على مخالف في ذلك سوى صاحب الحدائق حيث قال ان ما اشترطوه هنا من ان لا يقصر ما شابه دم الحيض عن
اقله وهو الثلثة ولا يتجاوز اكثره لا اشعار في الروايات الواردة في هذه المسئلة فانها مطلقة في التحيض بما شابه دم الحيض قليلا كان
او كثيرا كما اشرنا اليه انفا في ذيل رواية يونس انتهى وقال هناك ان منها يعني من جملة ما يستفاد من الرواية ان سنة المضطربة
التحيض بما كان بصفة دم الحيض مطلقا وانه لا يقيد بما قيده به من الشروط الاتية وهذا ايضا هو المفهوم من اطلاق موثقة
اسحق بن جرير وكذا اطلاق حسنة حفص بن البختري المتقدمتين في المسئلة الاولى من المقصد الاول فان مورد هما وكلام مورد
هذا الخبر هو الدم المستمر وقد امر في كل من الاخبار الثلثة بالتحيض بما كان بصفة الحيض قليلا كان او كثيرا فيمكن ان يخص هذا
الحكم بهذا الموضع ويؤيد ذلك موثقة يونس بن يعقوب وموثقة ابي بصير المتقدمتين في المسئلة الرابعة ويحمل الاخبار الدالة على
ان اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة على غير هذا الموضع ويشير الى ذلك ايضا انه في اخر هذه الرواية جعل العلة للتحيض
بالسبعة للمضطربة تعريفا على كون الدم على لون واحد وحالة واحدة يعني لا يحصل فيه اختلاف بالكلية ومفهومه انه مع
الاختلاف كيف كان تحيض به والاصحاب رض قد حكموا عليها بالرجوع الى الروايات وان اختلف الدم اذا فقدت الشرائط المعتبرة
عندهم وهو خلاف ظاهر الخبر كما ترى انتهى ويعلم سقوطه مما قدمناه ثم ان القائلين بالاشتراط يظهر منهم الخلاف في كيفية
اشتراطهما فمقتضى كلام الاكثر هو انهما شرطان لمطلق الحكم بالحيضية حتى انه اذا انتفى احدهما انتفى الحكم بالحيضية راسا و
مقتضى كلام جماعة من اصحابنا انهما شرطان لجعل ما بصفة الحيض حيضا بخصوصه من دون زيادة ولا نقيصة وانه مع انتفاء شيء منهما
ينتفي حيضية الدم المذكور بخصوصه ولا ينافي ذلك جعل شيء منه حيضا اذا كان قد زاد على العشرة ولا جعله حيضا باضافة شيء زائد
اليه اذا كان انقص من الثلثة ويظهر من هؤلاء طريقان احدهما الاقتصار في الشرطية بهذا التفسير على ما زاد على العشرة فيجعل
مقدار العشرة حيضا وما زاد على ذلك استحاضة ولكنه يعتبر الشرطية بالنسبة الى ما نقص عن ثلثة في اصل الحكم بالحيضية فلا يحكم
في الناقص بها ولا يتممها بالرجوع الى عادة نسائها ولا الروايات فتكون فاقدة للتمييز وترجع الى الحالة اللاحقة وهي عادة نسائها
ومع فقدها الى المرتبة الثالثة لها وهذا الطريق مسلك الشيخ ره في ط قال ره فيه فاذا رأت المبتداة ثلثة ايام دم الاستحاضة و
ثلثة ايام دم الحيض ثم دم الاستحاضة وجاز العشرة فانها انما نحكم بان ما راته بصفة دم الحيض حيض وما هو بصفة الاستحاضة طهر فكذلك
ذلك او تاخر لانه ليس ان نجعل الثلثة الاولة مضافة الى الحيض باولى من التي بعد الحيض فسقطا واعمل على اليقين فيما هو بصفة الحيض
وكذلك اذا رأت اولا دم الاستحاضة خمسة ايام ثم رات ما هو بصفة دم الحيض باقي الشهر نحكم في اول يوم ترى ما هو بصفة دم الحيض
الى تمام العشرة ايام بانه حيض وما بعد ذلك استحاضة فان استمر على هيئته جعلت بين الحيضة الاولى والحيضة الثانية عشرة ايام
طهرا وما بعد ذلك من الحيضة الثانية ثم على هذا التقدير فان رات اقل من ثلثة دم الحيض ورات فيما بعد دم الاستحاضة الى اخر
الشهر كانت هذه لا تمييز لها فترجع الى عادة نسائها وهي الحالة الثانية على ما قلناه فان لم يكن لها نساء او كن مختلفات
رجعت الى من هي من اقرانها من اهل بلدها وهي الحالة الثالثة فان لم يكن هناك نساء او كن مختلفات تركت الصلوة والصوم في الشهر
الاول ثلثة ايام وفي الثاني عشرة ايام لان في ذلك روايتين لا ترجيح لاحديهما على الاخرى وهما متقاربتان فاما هذه الحالة
الرابعة انتهى وانما جعلنا من جملة المشترطين بالشرطين المذكورين لتصريحه في ط في صدر كلامه بما نصه وما تراه بصفة الحيض
انما يكون له حكم اذا جمع شرطين احدهما ان تراه بتلك الصفة ثلثة ايام لان ما نقص عنها لا يكون حيضا والثاني ان لا يزيد
على عشرة ايام لان ما زاد على العشرة لا يكون حيضا انتهى وبما ذكرناه من البيان يظهر سقوط ما حكاه في المستند عن والده

اللوامع من نسبة عدم اعتبار الشرط الى ظاهر ط وكونه موافقا لصاحب الحدائق ره وانما نسبنا اليه التفصيل في كيفية الشرطية بين انتقاص
عن ثلثة والزيادة على عشرة لقوله فيما تقدم من عبارته فان رات اقل من ثلثة دم الحيض الى اخر ما عرفت فيكون الشرط في كلامه اعم من
الشرط في اصل الحكم بالحيضية وفي جعل ما راته بخصوصه حيضا من دون تصرف وثانيهما جعل الشرطية على وجه الخصوصية بالنسبة
الى الضمنين من الزائد والناقص وهذا المسلك قد اختاره في كشف اللثام حيث قال وهل يفيد التحيض ببعض الثاني وبالاول
مع اكماله بما في الاخبار او بعادة نسائها قطع الشيخ ره في ط بالاول ثم ذكر محل الحاجة من كلام الشيخ المتقدم ثم قال ما لفظه و
لا يبعد عندي ما ذكره الشيخ ره ولا التحيض بالناقص مع اكماله لعموم ادلة التمييز انتهى ووافقه في الرياض حيث قال وهل تتحيض
ببعض ما زاد على العشرة مما يمكن جعله حيضا وبالناقص مع اكماله بما في الاخبار كما عن ط ام لا بل يتعين الرجوع الى عادة النساء
والروايات او لا كما عن المعتبر والتذكرة والمنتهى والتحرير قولان من عموم ادلة التمييز ومن عموم الرجوع الى الامرين ولعل الاول
اقرب ومراعاة الاحتياط اولى انتهى ويعلم مما ذكرناه فساد النسبة الى ط وقد ينتصر لهذا القول بان مقتضى الجمع بين ما دل
على التمييز وبين ما دل على اقلية الحيض واكثريته هو تكميل الناقص بما يبلغ الاقل ولا تنقيص الزائد بما يمكن حيضيته ثم ان صاحب
الجواهر ره اعترض على هذا القول بوجوه احدها انه مناف للاصل والظاهر انه يريد به اصالة البرائة من احكام الحائض وفيه
انه لا يقاوم الدليل الذي ذكره القائل ثانيها انه مناف للشرطية التي قد عرفت دعوى الاجماع عليها المعتضد بنفي الخلاف
اذ قضيتها انما تكون ح بمنزلة الفاقدة للتمييز وفيه ان الشرطية على ما فصلنا القول فيها لا تنافي القول المذكور ثالثها ان
تكميل الناقص مناف لما دل على عادة النساء لانها قد تكون اقل من عشرة وقد تكون في اول الشهر وفيه انه لم يعتبر في تكميل
الناقص بلوغ عادة النساء او بلوغ ما اجتمع من ذلك الناقص والعادة حد العشرة لانه اذا فرض ان عادة نسائها ثمانية مثلا
وقد رات مما شابه دم الحيض يومين جعلت في تلك اليومين حيضا وضمت اليهما ستة ايام حتى يصير المجموع ثمانية واين هذا اذ قد
تكون ايام العادة اقل من عشرة واما انها قد تكون في اول الشهر هذا ايضا مما لا ضير فيه مع كون ما شابه دم الحيض ليس في اول
الشهر والوجه في ذلك ان هذا انما يكون منافيا اذا كان الرجوع الى عادة النساء عبارة عن الرجوع اليهن وقتا وعددا
وليس هذا مذهب صاحب الرياض ره فانه لا يوجب الرجوع اليهن الا في العدد كما صرح به في المسئلة والوجه فيه ان المتبادر من
ادلة الرجوع اليهن وهو ظاهر كشف اللثام ايضا وان كان قد قيد الحكم باختصاص الرجوع اليهن بكونه في العدد بقوله كما في
المسالك ولا قائل بالتكميل عنها لانك قد عرفت ان الشيخ ره لا يقول الا بالتنقيص رابعها ان الاخذ مما زاد على العشرة بنقص
العشرة دائما والغاء الزائد كما هو صريح القائلين بالقول المذكور مناف لما دل على التحيض بالروايات لان مقتضى الجمع بينها
ثلثة في شهر وعشرة في اخر او سبعة في كل شهر لا الالزام بالعشرة بعد مضي اقل الطهر دائما وفيه ان هذا المورد عنده ليس الا
الا علام من موارد التمييز فيمكن انطباق حكم الروايات عليه مما لا ضير فيه اذ لا مساس له بالمقام خامسها ان ادلة التمييز لا بد
من تقييدها بان لا ينقص الدم عن ثلثة ولا يزيد على عشرة فلا تصلح لمثل ذلك الا ان الادلة بعد تقييدها بذلك صدقا للحكم المذكور
كيف لا ودلالة الواجد على التحيض ليس باولى من دلالة الفاقد على عدمه وانت خبير بانه يعلم سقوط هذا الوجه بعد ملاحظة
تقييد شرطية القيد المذكور بكونه شرط الصيرورة حيضا من دون تصرف بتكميل او تنقيص ومن هنا يعلم ان الفاقد المتصل
بالواجد في مثل المفروض لا دلالة فيه على العدم حتى تعارض دلالة الواجد على التحيض سادسها ان مقتضى الزامها بتكميل
الناقص بالرجوع الى عادة نسائها او الروايات هو ان يحكم بالتكميل بمجرد رؤية الدم بصفة الحيض ساعة او ساعتين من اليوم
السابع مثلا وهو مخالف لما تقتضيه الادلة ودعوى انه قضية الجمع بين ما دل على التمييز وبين ما دل على عادة النساء او
الروايات ممنوع لعدم الشاهد عليه وفيه ان الالزام بالتكميل في الصورة المفروضة لا باس به وليس منشأ الانكار الا
مجرد الاستبعاد وليت شعري اي دليل دل على خلاف ذلك حتى يرى ان ذلك مخالف لمقتضى الادلة نعم ظاهر تعليق
الرجوع الى عادة النساء في كلمات الاصحاب على فقد التمييز يقتضي عدمه ثم لا يخفى ما في مطالبة الشاهد على الجمع بين
الدليلين المذكورين لان هذا جمع في العمل بمقتضاهما وليس جمعا في الدلالة بواسطة التصرف في شيء من الفاظهما والذي
يتوقف على الشاهد انما هو الاخير دون الاول لعدم الحاجة ثم انه ره اعترض على الشيخ ره في اثناء كلماته بان قضية كلامه ره

الرابع والعشرة بهما اذ الرمز الا الجامع وقد استرجع انه مورد الرجوع الى عادة النساء والتحيض بالروايات زمن [illegible] ثم عرفة [illegible]
على وجه الانتصار الذي تقدم ذكره ورد بل القول المذكور بانه ليس باولى من الجمع بين ما دل على كون اقل الحيض ثلثة وما دل
على ان الفاقد للاوصاف استحاضة باستكشاف عدم حيضية الناقص ولا باولى من ان يقال في صورة الزيادة انه قد امتزج
الحيض بالطهر فلم يعلم وترجيح احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح وقال بعض المحققين ره مشيرا الى الاعتراض المذكور ما نصه قد
يقال ان مراعات ادلة التمييز في طرف القوى بجعل الناقص حيضا ثم تكملته من الضعيف ليس باولى من مراعاتها في طرف
الضعيف في الفرض الاول بجعل مجموعه استحاضة فيخرج الناقص عن الحيضية لكن يرد عليه ان مراعاة عموم الحكم على الضعيف
بالاستحاضة في ادلة التمييز يوجب خروج هذا المورد عن تحت حكم ادلة التمييز اذ المفروض اختلاط الحيض بالاستحاضة فكيف
يجعل تمييزهما بجعل الجميع استحاضة فيلزم من الرجوع الى ادلة التمييز طرحها والرجوع الى غيرها من الاخبار وعادة النسا
بخلاف ما لو حكمنا على الناقص بالحيضية وعلى الضعيف بالاستحاضة الا ما يحتاج اليه في تكميل الناقص فانه قد حصل التمييز
من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم في كل من الضعيف والقوى من تقييده بصورة القابلية شرعا انتهى والمختار ما
ذهب اليه الاكثر لنا ان ظاهر ادلة التمييز هو التحيض بنفس تمام ما شابه دم الحيض وجعل ما عداه استحاضة من دون تصرف
بزيادة شئ من الاخر فالزائد والناقص عن حد اقل الحيض واكثره خارجان عن موردها وقد نبه على هذا الوجه بعض المحققين ره
ثم قال في مقام الاستدراك الا ان خروج هاتين الصورتين عن مورد النص لا يقصر عن خروج باقي صور التمييز الغير المنصوصة
التي فهمناها من الروايات ضابطا كليا يشملها فان كون احد الدمين القابلين اكدر والاخر اصفر لا يزيد في مقام الترجيح على
صورة كون بعض احدهما جامعا لجميع صفات الحيض مع خلو البعض الاخر عنها مع كون تمام الاخر خاليا عن الكل فتامل انتهى
الرابع من شرائط التمييز عدم قصور الدم الضعيف وحده او مع ما يضاف اليه من ايام النقاء عن اقل الطهر وهو مما وقع ذكره
في كلام جماعة لكن قال في جامع المقاصد بعد نفي الخلاف عن الشروط الثلثة المتقدمة ما نصه وهل يعتبر فيه بلوغ الدم
الضعيف اقل الطهر وجهان احدهما نعم وهو الذي يلوح من ظاهر المعتبر وبه صرح المصنف في النهاية لانا اذا جعلنا القوى
حيضا كان الضعيف طهرا لانه مقابله والثاني لا لعموم قول النبي ص دم الحيض اسود يعرف فلو رات خمسة اسود ثم ثلثة اصفر
ثم عاد الاسود عشرة فعلى الاول لا تمييز لها وعلى الثاني حيضها خمسة وفي المبسوط حيضها العشرة والخمسة السابقة هذا كلامه ره
الا انه لا اشكال في اعتبار هذا الشرط بعد ما تقدم من ان الطهر لا ينقص عن العشرة اذ كما يعتبر في الحكم على القوى بالحيضية
استجماع شرائط الحيض كذلك يعتبر في الحكم على الضعيف بانه طهر استجماعه لشرائط الطهر وهذا مما لا ينبغي الخلاف فيه وهو ره
حكم بعد ذلك بان اعتبار اقل الطهر في الضعيف قوي متين ثم قال في طي كلامه ان عليه الفتوى ونفى عنه الخلاف في كشف
اللثام وارسل في الرياض حكاية الاجماع عليه ولكن قال في الحدائق ان ما اشترطوه من بلوغ الضعيف مع ايام النقاء اقل
الطهر لا دليل عليه هنا بل ظاهر الاخبار يرده ومنها موثقة ابي بصير قال سئلت الصادق ع عن المراة ترى الدم خمسة ايام
والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام والطهر ستة فقال ان رات الدم لم تصل وان رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما
فاذا مضت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلوة فاذا رات صفرة
توضات ومنها موثقة يونس بن يعقوب قال قلت للصادق ع المراة ترى الدم ثلثة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر
ثلثة او اربعة قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة او اربعة قال تدع الصلوة فيما بينها وبين شهر فان انقطع الدم والا فهي
بمنزلة المستحاضة وحملهما في الاستبصار على مضطربة اختلط حيضها او مستحاضة استمر بها الدم واشتبهت عادتها فان فرضها
ان تجعل ما يشبه دم الحيض حيضا والاخر طهرا صفرة كانت او نقاء لتبتين حالها وفيه كما ترى دلالة ظاهرة على انه لا يشترط
في مقام استمرار الدم كون الدم الضعيف اقل الطهر وهو العشرة ونحوه ما ذكره في ط حيث صرح بانه ان اختلط عليها ايامها
فلا تستقر على وجه واحد تركت العبادة كلما رات الدم وصلت كلما رات الطهر الى ان تستقر عادتها وهو جار على ظاهر الخبرين
المذكورين ويعضد ذلك ما صرح في الفقيه ايضا فقال واذا رات الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام او رات الدم اربعة والطهر ستة
ايام فاذا رات الدم لم تصل واذا رات الطهر صلت تفعل ذلك فيما بينها وبين ثلثين يوما الى اخره وكذا الشيخ في النهاية



بالجملة فظاهر اكثر من تعرض لهذه المسئلة هو القول بمضمون الخبرين وان اختلفوا في تنزيلهما على المبتدأة او ذات العادة
التي اضطربت عادتها وقال المحقق ره بعد نقل تاويل الشيخ ره وهذا تاويل لا باس به ولا يقال الطهر لا يكون اقل من عشرة لانا
نقول هذا حق لكن ليس هذا طهرا على اليقين ولا حيضا بل دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط وفيه ما قدمنا ذكره في مسئلة
اشتراط توالي الايام الثلثة التي هي اقل الحيض وعدمه من ان اشتراط كون اقل الطهر عشرة على اطلاقه ممنوع ومما ذكرنا يعلم
ان اشتراط هذا الشرط لا وجه له وان الاظهر هو القول الاخر للعموم كما عرفت وظاهر الذكرى الميل الى ذلك حيث قال
بعد نقله عن ابن يونس المذكور وتاويل الشيخ ره لها بما ذكرناه وهو تصريح بعدم اشتراط كون الضعيف اقل الطهر ولما في ن وس
لم يذكر هذا الشرط في شروط التمييز في الكتب وهو مؤذن بعدم اشتراطه والى ما ذكرنا ايضا يميل كلام الذخيرة وهو الاظهر كما
عرفت انتهى ولا يخفى انه لو سلم كلام الشيخ ره في الاستبصار على ما هو عليه لان الذي حكاه عنه بعض المحققين ره هو انه ره حمل
الخبرين فيه على مضطربة اختلطت عادتها في الحيض وتغيرت عن عادتها وكذا ايام اقرائها واشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز
لها دم الحيض عن غيره فاذا كانت كذلك ففرضها اذا رأت الدم ان تترك الصلوة واذا رأت الطهر صلت الى ان تعرف عادتها ثم
قال ويحتمل ان يكون هذا حكم امرأة مستحاضة اختلطت عليها ايام حيضها وتغيرت عادتها واستمر بها الدم فرأى ما يشبه دم
الحيض ثلثة ايام وما يشبه دم الاستحاضة ثلثة ايام ففرضها ان تترك الصلوة كلما رأت ما يشبه دم الحيض وتصلي كلما رأت كذا الاستحاضة
الى شهر وتعمل بعد ذلك ما تعمله المستحاضة ويكون قوله رأت الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة في حكم الطهر انتهى
واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه اورد على صاحب ق في ما تقدم نقله عنه بوجوه الاول انه ليس في ظاهر الخبرين ولا فتوى الصدوق
والشيخ بمضمونهما ولا في اول الحملين اللذين ذكرهما في الاستبصار منافاة لما هو المشهور هنا من اشتراط بلوغ اقل الطهر في الضعيف
لان معنى ذلك الاشتراط هو ان الدم الضعيف بمنزلة النقاء الحقيقي والخبران يدلان على انه لا يشترط في الطهر الحقيقي كونه عشرة
فهما في الحقيقة منافيان لاطلاق ما دل على كون اعتبار الطهر عشرة فما زاد وح فلو فرض العمل بظاهرهما كما عن الصدوق
والشيخ ره فلا بد ان يخصص بهما ادلة اقل الطهر وان يخصصا بادلة التمييز فيصير مورد التمييز خارجا عنهما فاين دلالتهما على
عدم اعتبار اقل الطهر في الدم الضعيف من ذات التمييز الثاني ان الخبرين لا يدلان الا على وجوب التحيض كلما رأت الدم والتعبد
كلما رأت الطهر وهذا انما نقول به ولعل ايضا مراد الصدوق والشيخ ره من فتويهما كما اعترف به المصنف ره في ما حكاه عنه في توجيه
كلام الشيخ ره من قوله بل دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط فلا دلالة فيهما على كون كل دم حيضا واقعيا وكل طهر طهرا واقعيا كيف
والا لزم اما كون الحيض الواحد اكثر من عشرة لو جعل جميع ما تراه في ثلثين يوما من الدم حيضا واحدا واما عدم تخلل العشرة بين
الحيضتين المستقلتين وكلاهما ضروري البطلان عند اصحابنا الثالث ان الحمل الاخير الذي ذكره في الاستبصار وان كان
صريحا في عدم بلوغ الضعيف اقل الطهر كما اعترف به في الذكرى الا انه لا ريب في مخالفته لظاهر الخبرين ومعلوم ان ما خالف
ظاهر الخبر لا يصلح حجة حتى يصير مثبتا للمدعى مضافا الى ان الظاهر ان الشيخ ره انما ذكره احتمالا لا على وجه يفتي به
لانه صرح في مواضع من ط باعتبار هذا الشرط في الدم الضعيف منها قوله انها ان رأت دم الحيض خمسة ايام مثلا ثم رأت دم
الاستحاضة وجاز العشرة الى خمسة عشر يوما ثم رأت دم الحيض كان ذلك من الحيضة الثانية لانها استوفت اقل الطهر وكذلك
ان رأت دم الحيض اقل من خمسة ايام ثم دم الاستحاضة وجاز العشرة ثم رأت دم الحيض تستوفي من وقت ما رأت دم الاستحاضة
عشرة ايام ثم تحكم بما تراه بعد ذلك انه من الحيضة المستقبلة فان رأت اولا دم الحيض سبعة ايام ثم رأت بعد ذلك دم الاستحاضة
وجاز العشرة تستوفي اقل الطهر عشرة ايام سواء انقطع الدم قبل ذلك او تغير ورجع الى لون الحيض او لم يرجع لان الطهر لا يكون
اقل من عشرة ايام انتهى ثم ان توضيح المقام يتم بامور الاول انه لا فرق بين كون ما شابه دم الحيض سابقا لما شابه دم الاستحاضة
وبين كونه متاخرا عنه او متوسطا بين دمين يشابهان الاستحاضة وقد صرح المصنف ره بهذا التعميم في المعتبر فقال اذا رأت الاسود
والاحمر طهر ولو رأت الاحمر والاصفر فالاحمر حيض والاصفر طهر سواء كان ما شابه الحيض اولا او وسطا او اخيرا انتهى ونص عليه
العلامة ره ايضا في التذكرة ثم قال وهو احد قولي الشافعية والاخر اعتبار التقدم الثاني ان المستحاضة ترجع الى التمييز من اول
رؤيتها الدم الذي رأته قبل تجاوز العشرة كما لا يخفى على من له ادنى التفات الى كلماتهم وقد صرح بذلك الشهيد ره في الدروس حيث

بلغ

كتاب الطهارة

قال اما المبتدأة فظاهر الاصحاب انها تمكث في الدور الاول الى العشرة فان تجاوز اعتبرت التميز فيما مضى الى ان قال فاذا جاء
الدور الثاني اعتبرت التميز وعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعبدت في الزائد على ذلك انتهى الثالث ان ظاهر
قول المصنف ره وغيره انه اذا تجاوز الدم عشرة ايام فقد امتزج حيضها بطهرها الى اخر ما ذكره من التفصيل الذي اول مراتبه في
المبتدأة عبارة عن الرجوع الى التميز هو كون المناط مجرد صدق تجاوز العشرة ولو كان يوما او نصف يوم بل اقل وهو قضية قوله
في فصل الحيض ايضا ولو تجاوز العشرة رجعت الى التفصيل الذي نذكره ويظهر من ابن حمزة في الوسيلة مخالفتهم في ذلك وان المناط
في الرجوع الى التميز هو تجاوز ثلثة عشر يوما لانه قال اذا رات المبتدأة ثلثة ايام متواليات عرفت يقينا انه دم حيض فاذا استمر
الى تمام عشرة ايام وجب عليها ان تعمل عمل الحائض فاذا زاد على عشرة ثلثة عرفت يقينا انه استحاضة فاذا لم ينقطع جوزت ان ذلك
دم حيض لانقضاء اقل الطهر والحيض ويلزمها ان تعرف الحال بالتميز فان لم يتميز فعادة نسائها انتهى الرابع انه قال في الجواهر هل
يشترط في الرجوع الى التميز كون كله او بعضه في ضمن العشرة او يكفي ولو كان خارجها كما لو رات مثلا احد عشر اصفر ثم ثلثة اسود
ثم انقلب اصفر فهل تحيض بالثلثة تحسب وتكون فاقدة للتميز لم ار من تعرض لذلك في كلامهم ومعلوم انه ره اراد بالعشرة العشرة
الاولى من رؤية الدم كما يشهد به تمثيله باحد عشر يوما وفرض الاسود بعدها فان ذلك انما هو لاحراز كون الاسود الذي يليق
بالاختصاص بكونه حيضا خارجا عن العشرة الاولى وكون الاصفر مضافا الى كونه ضعيفا زائدا على العشرة فلا مجال لحمله حيضا ومعلوم
انه ره اراد بكون التميز كله في ضمن العشرة كون طرفيه جميعا في ضمن العشرة كما لو رات خمسة احمر وخمسة اسود ثم اصفر مستمرا بناء
على الحكم بكون الاسود وحده حيضا وكون الاحمر استحاضة وان المراد بكون بعضه في ضمن العشرة هو كون احد طرفيه بتمامه داخلا في
العشرة وكون الطرف الاخر غير داخل بتمامه وانما كان الداخل بعضه كما لو رات ستة احمر او اصفر ثم رات ستة اسود فانه يحكم بكون
الضعيف استحاضة وكون الاسود حيضا مع ان بعضه وهي اربعة منها داخل في العشرة وبعضه الاخر وهو الاثنان خارج لكن
مع ذلك يحكم بكون جميع الاسود حيضا ولا ضير في تجاوزه عن حد العشرة الاولى لان عدمه ليس بمعتبر في الحكم بالحيضية بل المعتبر
انما هو عدم تجاوز عدد نفس الدم الذي يجعل حيضا عن العشرة وهو حاصل لان المفروض انه ستة ايام وهذا واضح لا يحتاج
الى شاهد وان خفي عليك الامر فلاحظ ما ذكرناه في الامر الاول من عبارة المعتبر فانه فرض فيها نوعين من الدم احدهما
متجاوز عن العشرة الاولى مع حكمه بالتميز ثم انه ره استشهد على كونها فاقدة للتميز في مثل الفرض الذي ذكره بوجوه احدها انه
الظاهر مع تعليقهم الرجوع الى التميز او عادة النساء او الروايات بمجرد تجاوز العشرة والوجه في ذلك انها بعد مضي عشرة
من احد عشر في المفروض لا بد لها من مرجع من التميز او عادة النساء او الروايات ومعلوم ان الاول منتف لان تمام ما رات الدم احد
عشر يوما بلون واحد وهي الصفرة فاما ان ترجع الى عادة النساء في راس العشرة لكن لما انقلب لون الدم الى السواد ترجع الى التميز
فتجعل الاسود حيضا دون غيره وهذا لم يثبت من الشرع بل المنساق من الادلة انما هو كون وظيفة المراة شيئا واحدا من اقسام
المرجع المترتبة وليست وظيفتها التركيب ولو بالاعراض عن اول ما اخذت به والاخذ بغيره واما ان ترجع الى عادة النساء وتستمر
عليها وهو مع كونها فاقدة للتميز الذي هو المطلوب ثانيها انه الظاهر مما يفهم من مطاوي كلماتهم في الاستظهار للمبتدأة او غيرها
من ان الزائد على العشرة استحاضة وانه من ايام الطهر الذي يحكم بكون الدم فيها طهرا وان كان اسود ثم قال ره بل لعله المنساق
من نحو عبارة المصنف ره قد امتزج حيضها بطهرها ثم حكى عبارة الوسيلة التي حكيناها في سابق هذا الامر ثم قال وتامله مع التدبر يشعر
ببعض ما ذكرناه والظاهر ان مراده ببعض ما ذكره هو ان الزائد على العشرة استحاضة وانه استفاده من قوله فاذا زاد على عشرة
ثلثة عرفت يقينا انه استحاضة ثالثها ما حكاه عن المبسوط من قول الشيخ ره فيه اذا رات المبتدأة ما هو بصفة الاستحاضة ثلثة عشر
يوما ثم رات ما بصفة الاستحاضة الحيض بعد ذلك واستمر كان ثلثة ايام من اول الدم حيضا والعشرة طهرا وما رأته بعد ذلك
من الحيضة الثانية انتهى ووجه شهادته به ما ادعاه هو انه لو لم يكن الخروج عن العشرة الاولى مانعا من الرجوع الى التميز كان
اللازم هو الحكم بكون عشرة مما هو بصفة الحيض حيضا لو كان زائدا على العشرة لان الشيخ ره يرى تنقيص الزائد على العشرة
كما تقدم وكون العشرة او ما دونها حيضا لو لم يكن زائدا عليها فلولا كونها فاقدة للتميز لما عرفت لم يحكم بكون ثلثة ايام من اول
الدم الذي بصفة الاستحاضة حيضا رابعها ما حكاه عن المصنف ره من انه بعد ذكر العبارة المحكية عن المبسوط قال فيه اشكال لان تام

يتحقق في ... لكنه ان قصد انه لا تمييز لها وانه يقتصر على الثلاثة لانه اليقين كان وجها انتهى ونحوه عن التذكرة ووجهه لا لتمه
بعد ... واضح لان المصنف ره بنى التوجيه على كون الشيخ يرى نفي التمييز في المفروض وليس توجيه الا خروج ما بصفة الحيض عن حد
العشرة الاولى خامسها ما حكاه عن الشهيد ره حيث قال واصرح من هذه العبارات عبارة الشهيد ره في الدروس حيث قال في
المقام اما المبتدأة فظاهر الاصحاب انها تمكث في الدور الاول الى العشرة فاذا تجاوزت اعتبرت التمييز فيما مضى ثم ذكر شروطه الى ان
قال فان فقدت التمييز جعلت عادة نسائها الى ان قال فان فقدن رجعت الى الروايات الى ان قال فاذا جاء الدور الثاني اعتبرت التمييز
وعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعبدت في الزائد على ذلك انتهى فان قوله فيما مضى ونحوه كاد يكون كالصريح في اعتبار
الامور الثلاثة في نفس العشرة فتامل انتهى ثم انه استشهد على كونها ذات تمييز بما استظهره من الذكرى وجامع المقاصد حيث قالا
انه قد يتصور ذات التمييز العادة عشرين يوما كما لو رات عشرة ايام احمر ثم انقلب اسود تمام العشرة الثانية اذ فرضنا الرجوع الى الاقوى
بل في الاخير امكان الزائد على ذلك ايضا فيما لو فرض مجيء الاقوى من الثاني ثم قال ره وربما يؤيده اطلاق ما دل على التمييز المتحقق
في ضمن العشرة وغيرها والمسئلة لا تخلو من اشكال هذا ما افاده ره مشروحا وانا اقول اما الوجه الاول فهو وجيه مقتضى كلماتهم
بل مقتضى الادلة هو انها لا بد لها من مرجع في راس العشرة من التمييز او ما بعده من المراتب المتاخرة المحكوم بها عند انتفائها ومقتضى ذلك
انه لا تمييز فيما ذكره من المثال الا انه لا يفي بتمام ما هو بصدده من اشتراط كون التمييز او بعضه في ضمن العشرة الاولى على الاطلاق لان
من جملة التمييز الذي ليس في ضمن العشرة ما لو رات عشرة ايام احمر ثم انقلب اسود ثلثة او اربعة او خمسة او ستة او سبعة او ثمانية او
تسعة او عشرة فان تعليقهم الرجوع الى التمييز بمجرد تجاوز العشرة يقتضي في ذلك كله الحكم بالتمييز وليس كل التمييز ولا بعضه في
شيء من ذلك في ضمن العشرة الاولى فالصواب ان يقال ان كلامهم في المسئلة منزل على ان الامر على تجاوز العشرة فان تحقق في راس
العشرة تمييز طار او سابق حكم بمقتضاه والا وجب الرجوع الى ما هو الحكم في المراتب المتاخرة وحاصل هذا هو ان كون التمييز كلا او بعضا
في ضمن العشرة ليس شرطا واما الوجه الثاني فهو مناف لتعميم الكون في ضمن العشرة بالنسبة الى بعض التمييز لان ذكره في مقابل كون كله في
ضمن العشرة يقتضي ان مراده به دخول بعضه مع خروج بعضه الاخر فاذا كان ما بعد العشرة لا بد وان يكون استحاضة فكيف يصح له
الحكم بكونه حيضا على حد البعض الذي في ضمن العشرة وهذا المقال وان كان يوهم في بادي الراي سراية المنافاة والاشكال الى كلماتهم
من جهة ان الحكم بكون ما بعد العشرة او شيء منه حيضا بواسطة التمييز ينافي حكمهم بكون ما بعد العشرة استحاضة الا ان الجواب عنه هو ان
الثاني مقيد بما اذا لم يقتض التمييز بكونه حيضا كما يرشد اليه التامل في المقامين وح لا يكون ما استشهد به وافيا بمطلوبه من عدم كون
الدم الذي ليس كله او بعضه في ضمن العشرة موردا للتمييز فلا بد من اثباته بوجه اخر واما ما ادعاه من ان المنساق من قول المصنف ره قد
امتزج حيضها بطهرها هو ان ما بعد العشرة استحاضة ففيه ان ذلك موقوف على كون لفظ الامتزاج مستعملا في معنى الاقتران ومعلوم
انه مجاز بعيد عرفا واعتبارا لان الامتزاج حقيقة في اختلاط كل جزء من احد المختلطين بكل جزء من الاخر والمعنى المجازي القريب
هو اشتباه احدهما بالاخر دون اقترانه ومعلوم انه لا مساغ لحمل اللفظ على المعنى المجازي البعيد مع امكان حمله على القريب و
اما ما ادعاه من اشعار عبارة الوسيلة بكون ما بعد العشرة استحاضة ففيه انه على خلافه ادل لانه قال فان لم ينقطع جوزت ان
ذلك دم حيض فيدل على ان تعينها بالاستحاضة انما كان معلقا على عدم الانقطاع الكاشف عن كونه [illegible] واما الوجه الثالث
ففيه ان عبارة ط لا تدل على انتفاء التمييز عما ليس في ضمن العشرة الا ترى انه لا حكم فيها على ما تراه بعد ثلثة بصفة الحيض
بكونه حيضا فينبغي الكلام على ما في ضمنها والعبارة المذكورة انما تقتضي ثبوت بعض التمييز في ضمن العشرة حيث حكم بكون ثلثة
مما تراه في اول ما بصفة الاستحاضة حيضا وكون العشرة التي تراه بعدها طهرا غاية ما هناك انه يتجه على الشيخ ره ان موضوع التمييز
في المفروض منتف فان كان حكمه بكون الثلثة مبنيا على اثباته ولهذا اورد عليه المحقق والعلامة ره اولا بانه لم يتحقق لها تمييز و
معلوم ان انتفاء ذات التمييز ومفهومه من جهة عدم تحقق الاختلاف بين الدمين اللذين حكم بكون احدهما حيضا وكون الاخر استحاضة
لا دخل له بانتفائه من جهة انتفاء شرطه الذي كونه في ضمن العشرة الاولى واما الوجه الرابع ففيه ان نفي التمييز في كلام المصنف ره
والعلامة انما يدل على مقصد المستشهد لو كان غرضهما نفي التمييز عما انه بصفة الحيض خارجا عن العشرة وليس كذلك لانهما بصدد
الرد على الشيخ ره في حكمه بكون الثلثة من اول ما بصفة الاستحاضة حيضا لا الرد على ما حكم به فيما انه بصفة الحيض فانه لم يخالف شيئا

من القواعد والادلة حيث حكم فيه بكونه حيضا ولهذا لعلا لا يتعدى لك فى مقام توجيه كلام الشيخ ره ان الاخذ بالثلثة من
باب الاخذ بالمتيقن ومن المعلوم ان نفى التميز عن الثلثة انما هو من جهة عدم تحقق مفهومه لا من جهة انتفاء شرطه ولا
اقل من الاحتمال فيبطل الاستشهاد واما الوجه الخامس ففيه ان الظاهر من تقييد الشهيد ره بقوله فيما مضى هو دفع توهم
ان ما مضى فقد مضى ولا عبرة به دون حصر التميز بكونه فى العشرة الاولى فقد تراه ذات التميز الصلوة والصوم عشرين يوما
متوالية بان ترى الاحمر عشرة فانها تجلس فيها لامكان كونه حيضا على القول بعدم الاستظهار ثم ترى الاسود بعده عشرة فانما
تعمل بالاقوى الدمين ويتبين ان الاول استحاضة ولو فرض قوة الدم الثالث انتقلت اليه وكذا يتعدد الجلوس فى ناسية العادة
لو تكرر وفى المعتبر تحتاط فى العشرة الثانية بالعبادة فان انقطع عليها او قبلها قضت الصوم والا فتح لانه مع تجاوز العشرة
فات شرط التميز انتهى وسبقه الى ذلك فى المعتبر فانه قال فيه ولو رات ثلثة اصفر تركت الصلوة والصوم الى العاشرة فان رات
بعد ذلك اسود تركت الصلوة ما بعد احتياطا لتلبسه فى الاسود وعشرا فان انقطع فالاسود حيض وما تقدمه طهر فان تجاوز فلا
تميز لها ولو قيل هنا تحتاط اذا تجاوزت من اول الدم عشرة بالصلوة والصوم فاذا انقطع الاسود على عشرة فما دون فهو
حيض وقضت الصوم كان حسنا انتهى وستعرف فى عبارة العلامة ره التى تحكيها لك عن نهاية الاحكام جريان التميز بعد العشرة
الاولى فروعا عديدة وحكم فى جامع المقاصد بما حكيناه عن الذكرى فى ما الكافى الثانى البيان مسلكهما حذو النعل بالنعل فكيف يكون ما
افتى به الشهيد ره وهؤلاء الاساطين على خلاف ما عليه الاصحاب فتلخص من جميع ما ذكرنا ان كون التميز كلا او بعضا فى العشرة
الاولى لا شاهد عليه كلمة الاصحاب بل لا شاهد عليه لاخبار كما لا يخفى على من راجعها وان الوجه هو اعمال التميز عند تحقق
تجاوز العشرة الاولى سواء كان شئ من طرفيه الثانى فى ضمنها ام لا الخامس ان الغرض من ذكر الشرط الذى نحن فيه يحتمل الامرين
احدهما الاحتراز عن مجرد كون الدمين القويين الحافين للضعيف المتوسط الذى هو دون اقل الطهر حيضتين مستقلتين المستلزم
لكون الضعيف المتوسط استحاضة فلا ينافيه جعل المجتمع من الطرفين والوسط حيضا واحدا مع امكانه مثال ذلك ما لو رات
ثلثة اسود وثلثة اصفر وثلثة اسود ثم انقلب اصفر واستمر او رات ثلثة اسود وثلثة اصفر ثم رات اسود واستمر الى ستة عشر فانه
لا يمكن الحكم فى المثالين بحيضية الطرفين وكون المتوسط استحاضة لانتفاء ما عرفت اشتراطه من كون فاقد وصف الحيض بقدر اقل
الطهر وان امكن فى المثال الاول جعل المجموع حيضا واحدا بخلاف المثال الثانى فتكون فيه فاقدة للتميز وهذا المقدار مما لا اشكال
فيه وثانيهما الاحتراز عما هو اعم من الاول يعنى انه كما لا يجوز الحكم بكون الطرفين حيضتين مستقلتين مع كون المتوسط استحاضة
كذلك لا يجوز الحكم بكون المجموع حيضا واحدا فى صورة امكانه مع قطع النظر عن هذا الشرط بان يقال ان كلا من الطرفين
اذا حكم عليه بالحيضية صار الضعيف المتوسط مثل النقاء المتخلل لدم الحيض المعلوم حيضيته فكما يكون ذلك بحكم الحيض فكذا
هذا وهذا القسم قد استشكل بعضهم فى الاحتراز بالشرط المذكور عنه قال فى الجواهر وربما ناقش فيه بعض فى الشرط المذكور ان
اريد باشتراطه لاخراج نحو ذات الضعيف المتخلل بين اسودين يمكن حيضية كل منهما على التميز كما لو رات ثلثة اسود وثلثة اصفر و
ثلثة اسود ثم انقلب اصفر واستمر فان الحكم بكون مثلها فاقدة للتميز لا يخلو من اشكال كالحكم بكون حيضها الاسود الثانى فقط
اذ يمكن القول بل لعله الاقرب بحيضية الاسودين مع المتخلل بينهما قضاء لحق ادلة التميز المستلزم لحيضيته المتخلل لعدم قصور اقل
الطهر عن عشرة ولاحتمال القول بانه ليس باولى من الحكم بطهارة المتخلل قضاء لحق ادلة المستلزمة للحكم بكون احد الاسودين طهرا او منهما بقار
فيتجه كون مثلها فاقدة للتميز مدفوع بان احتمال الحيضية مقدم على غيره كما يوضحه ما تقدم سابقا من الحكم بحيضية النقاء الذى هو
اولى من الصفرة فى الطهر المتخلل بين الدمين الممكن الحيضية فى العشرة اذا انقطع ولعله لان الحيض يثبت بمجرد امكانه دون الطهر
اللهم الا ان يفرق بالاجماع ونحوه كظهور النص بل صريحه بكون الجامع كحيض والفاقد دم استحاضة وغيره للترجيح فيتجه كون
مثلها فاقدة التميز ومحصل ما ذكره من الوجه هو ان كلا من الاسودين محكوم عليه بالحيضية بمقتضى العموم فيتبعه الاصفر ولا يمكن
الحكم بكون الاصفر طهرا حتى يتبعه احد الاسودين لان الحكم بكون الضعيف طهرا انما هو من باب عدم صلاحيته للحيض واقل
الطهر فاذا تحقق علامة الحيض فى الطرفين فهى علامة لحيضية الوسط ولا يكفى امكان الاستحاضة فى الحكم بكون الاصفر استحاضة
فضلا عن تبعية الاسود له ومحصل ما اشار اليه فى ذيل الكلام بقوله كظهور النص الخ هو منع ما ذكره من كون طهرية الضعيف من

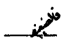
جهة عدم علامة الحيض بل الظاهر انه من جهة وجود علامة الاستحاضة فالاصفر واجب الطهرية بمقتضى ادلة التمييز كما ان الاسود واجب
الحيضية وبهذا يبطل قياس الدم الضعيف على النقاء المتخلل بين دمين يمكن الحيضية مع عدم تجاوز المجموع العشرة بل جعله اولى
بالحكم عليه بالحيضية ثم انه ره قال في ذيل كلامه واشد منه اشكالا ما لو كان الاسود مستمرا بتمام العشرة مثلا الا ساعة او ساعتين
تتخللتا في الرابع او الخامس ونحوهما وكذا فيما لو رات ثلثة اسود مثلا ثم اصفر الى التاسع فرات اسود يوما او يومين ثم عاد الى الاصفر
فان الحكم بجميع ذلك انها فاقدة للتمييز لقصور الضعيف عن اقل الطهر لا يخلو عن اشكال كما عرفت ولعل مراد من اشترط ذلك
انه لا يحكم بحيضية الاسودين وان ما بينهما طهر الا ان يكون الضعيف اقل الطهر فتامل جيدا فاني لم اعثر على تنقيح لذلك في
كلماتهم ولعله لذلك ترك اشتراطه بعضهم كالمصنف وغيره لبداهة بعض ما يخرج به واستغنائه باشتراط عدم تجاوز اكثر الحيض
عن بعض اخر وامكان منع غيرهما انتهى ويمكن ترجيح القول بكون الجميع حيضا استنادا الى ما دل على ان الصفرة والكدرة في
ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر لكونه حاكما على ما دل على اوصاف الحيض والاستحاضة اذ لولا وصف الحيض بكونه اسود او
احمر ووصف الاستحاضة بكونها اصفر لم يكن موقع لبيان ان الصفرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر استحاضة
فكان هذا بيانا لكون المراد بالاصفر الواقع في تفسير الاستحاضة ما لم يقع في ايام الحيض ومعلوم ان الصفرة هنا وقعت في
ايام الحيض دون الاستحاضة لكونها محفوفة بطرفين قد حكم عليهما بانهما حيض فالوجه انها ليست فاقدة للتمييز وانما هي واجدة
له فهي حائض فتامل فان هذا لا يناسب ما تقدم منا سابقا من تفسير ايام الحيض بايام العادة هذا ويبقى الكلام في المثال الثاني
وما ضاهاه مما لا يمكن فيه جعل المجموع من الطرفين والوسط حيضا وفيه اقوال احدها انها ذات تمييز فتجعل الطرف الاخير
حيضا قال الشيخ ره في ط لو رات ثلثة دم الحيض وثلثة دم الاستحاضة ثم رات بصفة الحيض تمام العشرة فالكل حيض وان
تجاوز الاسود الى تمام الستة عشر كانت العشرة حيضا والستة السابقة استحاضة تقضي فيها الصلوة دون الصوم وقال المصنف في
المعتبر بعد نقله وكانه نظر الى ان دم الاستحاضة لما خرج عن كونه حيضا خرج ما قبله ثانيها انها ذات تمييز لكنها تجعل الطرف المتقدم
حيضا وهو مذهب الشهيد ره وصاحب ك قال في الذكرى هل يشترط في التمييز بلوغ الدم الضعيف اقل الطهر وجهان نعم لانا ان
جعلنا القوى حيضا جعلنا الضعيف طهرا لانه مقابله ولا لعموم قول النبي ص دم الحيض اسود يعرف فلو رات خمسة اسود
ثم اربعة اصفر ثم عاد الاسود ثلثة فصاعدا فعلى الاول لا تمييز لها وهو ظاهر المعتبر وعلى الثاني حيضها خمسة وظاهر المبسوط ان
الحيض هو العائد ان لم يتجاوز العشرة لان الصفرة لما خرجت عن الحيض خرج ما قبلها انتهى وقال في ك وهل يعتبر فيه بلوغ الدم الضعيف
مع ايام النقاء اقل الطهر وجهان احدهما نعم وبه قطع العلامة ره في النهاية لانا اذا جعلنا القوى حيضا كان الضعيف طهرا لانه
مقابله والثاني لا للعموم وضعفه ظاهر فلو رات خمسة اسود ثم اربعة اصفر ثم عاد الاسود عشرة فعلى الاول لا تمييز لها وعلى الثاني
حيضها خمسة انتهى فان تفريع كون الحيض هي الخمسة في العبارتين على القول بالتمييز صريح في ان لازم القول به على تقدير المصير اليه
هو كون المتقدم من الطرفين هو الحيض ثالثها انه لا تمييز لها قال المصنف ره في ذيل العبارة التي حكيناها عن المعتبر ولو قيل لا تمييز لها
كان حسنا انتهى ووافقه العلامة ره في التذكرة حيث قال بعد ذكر كلام الشيخ ره والاقرب انه لا تمييز لها انتهى ولم نعثر للقول
الاول الا على دليل وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال واولى منها بعدم ثبات التمييز الضعيف المتخلل بين اسودين يمكن حيضية كل
منهما في فقد التمييز ما لو رات ثلثة دم الحيض وثلثة دم الاستحاضة ثم رات الاسود واستمر الى ستة عشر فانه لا يمكن الحكم بحيضيتهما
معا لتجاوز اكثر الحيض ولا بالاول لمخالفته لزوم الترجيح بلا مرجح كالثاني فقط ايضا ولم يثبت الترجيح بالاسبقية كما لم يثبت بالا
كثرية فلا فرق من ان حيضها في المفروض العشرة وان الستة السابقة استحاضة ضعيف وان وجهه المصنف بانه لما حكم بان الثلثة
استحاضة خرج ما قبله فانه لا ترجيح للخارج السابق على الخارج اللاحق فتامل ولذا كان الاقرب في مثل ذلك كما في كشف اللثام وعن
التذكرة واستحسنه المصنف انها فاقدة للتمييز فترجع الى عادة النساء او الروايات انتهى السادس انه ذكر بعض المحققين ره ان الظ
ان فائدة هذا الشرط منحصرة فيما اذا تخلل الضعيف بين قويين لم يثبت حيضية احدهما والا فلو فرض عدم مسبوقية الضعيف بقوي
او عدم ملحوقيته به كان بلوغ الضعيف وحده او مع النقاء اقل الطهر حاصلا لا محالة وكذا لو كان متخللا بين قويين لكن ثبت
حيضية احد الطرفين بعادة او نحوها اذ ح يحصل القطع بعدم حيضية الضعيف وكونه في حكم العدم ح فيخرج القوى عن مورد

كتاب الطهارة

التمييز فظهر من ذلك ان مقصودهم من اشتراط هو بيان حكم صورة تخلل الضعيف بين قويين امكن حيضية كل منهما وان ما ذكره
كاشف اللثام من انه لا خلاف في هذا الشرط انما الخلاف فيما اذا تخلل الضعيف اقل من عشرة القويين مع صلاحية الدم للحيضية
في كل من الطرفين ليس في محله لما عرفت من ان هذا محل الاشتراط لا غير وسيأتي عن النهاية ما يوضح ما ذكرنا فالاجود جعل
اصل اشتراط هذا الشرط محل الخلاف كما صنع في الذكرى وجامع المقاصد والروض انتهى وهذا الكلام جيد الا انه لما جعل عنوان
البحث عن الرجوع الى التمييز من عدا ذات العادة المستقرة بعض الاقسام الثلثة الباقية التي هي المبتداة ومن لم يستقر لها عادة
ومن كان لها عادة فنسيتها صح له دعوى ثبوت حيضية احد الطرفين بالعادة في مثل ما لو ذكرت الناسية ان عادتها هي الدم
القوي المتقدم او ذكرت ان عادتها هي الدم القوي المتأخر واما نحن حيث اقتفينا اثر المصنف في افراد البحث عن المبتداة وقررنا الكلام
عليها ههنا فلا يصح لنا تلك الدعوى لكن سبيل القطع من غير العادة غير منحصر فيه نعم في العرض السابع انه قال في المعتبر لو رأت
ثلثة اسود وثلثة احمر ثم اصفر وتجاوز فالحيض هو الاسود لان الاحمر مع الاسود طهر فكذا اذا انضم الى الاصفر وحكي عن المنتهى
وموضع من التذكرة موافقته خلافا لصاحب الرياض فاختار ان مجموع الاسود والاحمر حيض وعلله بقوتهما بالنسبة
الى الصفرة وامكان حيضيتهما مؤيدا باصالة عدم الاستحاضة وقال في الجواهر ان اختلف مراتب الدم فاجتمع الاقوى
مع الاضعف منه بمرتبة مثلا او بمراتب ثم الاضعف منهما كما لو رأت الاسود ثلثة ايام والاحمر ثلثة ثم الاصفر فاستمر فهل
الحيض الاسود فقط او هو مع الاحمر وجهان ينشآن من الاصل وان الاحمر مع الاسود لو انفرد طهر فكذا اذا انضم الى الاصفر
ومن قوتهما بالنسبة الى الاصفر وامكان حيضيتهما واصالة عدم الاستحاضة ولذلك اختلف كلام الاصحاب ثم حكى خيرة الرياض
وقال ما نصه ولا يخلو عن قوة في خصوص المثال لكون السواد والحمرة معا من صفات الحيض اما لو فرض المثال بتبديل الاحمر فيه
بالاصفر والاصفر بالاكدر مثلا فالاقوى الظاهر خلافه وان كان قضية كلامه الزامه لكونهما معا قويين بالنسبة الى الاكدر بناء
على ما تقدم من قوة الاصفر عليه لكنه كما ترى يكاد يكون مخالفا للنص والفتوى انتهى ثم ان ما ذكره في المثالين انما هو بالنظر الى
اجتماع قويين وضعيف مع تقدم الاولين على الثالث وهناك وجوه اخر ذكرها شيخنا العلامة في نهاية الاحكام لبيانها الكلام فقال و
اذا وجدت الشرائط فان تقدم القوي واستمر بعده ضعيف في احد كما لو رأت خمسة سوادا ثم حمرة مستمرة فايام القوي حيض
وايام الضعيف استحاضة سواء تمادى زمان الضعيف او قصر لبنائنا على اطلاق الخبر لها ولو وجد بعده ضعيفان كما اذا رأت
خمسة سوادا ثم خمسة حمرة ثم صفرة مطبقة احتمل الحاق المتوسط بالاول ان لم يزد المجموع على عشرة لانهما قويان بالنسبة الى
ما بعدهما وقد امكن جعلهما حيضا فصار كما لو كان الجميع سوادا او حمرة وان لم يمكن لحق بالصفرة وان يلحق بالصفرة لاحتماله فحكمنا
للعادة بالاول ولو تقرر على احتمال الحاقه بالاول ولو تأخر المتوسط بان رأت السواد ثم الصفرة ثم الحمرة فان الحقناها اولا بالسواد كان
الحكم كما لو عاد السواد والا فكما لو استمرت الصفرة ولو تقدم الضعيف بان رأت حمرة ثم سوادا ثم حمرة فان لم يتجاوز المجموع العشرة
فالكل حيض والا فالاسود ولا اعتبار بقوة السبق وان لم يزد السابق والسواد على العشرة كما لو رأت خمسة حمرة وخمسة اسود ثم
عادت الحمرة ويحتمل ضعيفا جعل الحيض السابق والاسود ان لم يزد المجموع والا فالاسود لقوة السبق وسقوط التمييز لان
العدول عن اول الدم مع حدوثه في زمان امكانه بعيد والجمع بين السواد والحمرة متعذر لامتناع عادة التمييز وعلى المختار هو جعل
السواد الحيض لو رأت عشرة حمرة ثم عشرة سوادا تركت العبادة في الجميع اما العشرة الاولى فلرجاء الانقطاع واما الثانية فلان السواد
اظهر في ان السابق استحاضة بلا شك وانه الحيض فيقضي ما تركته في العشرة ولو رأت بعد ذلك عشرة حمرة فالحيض السواد المتوسط والطرفان
استحاضة ولو رأت عشرة سوادا ثم عشرة حمرة ثم عشرة سوادا فالطرفان حيضان والوسط طهر متخلل بينهما انتهى ما نقله المشتبه فاذا
كان القوي اقل من عشرة ثم انقلب الى الضعيف لا تغتسل للعبادة بانقلاب الدم لامكان انقطاع المجموع على العشرة فيكون الضعيف
حيضا فلا بد من التربص الى ان يظهر الحال فاذا تربصت فتجاوز المجموع العشرة وعرفت انها مستحاضة وان الحيض منحصر في ايام القوة
فتقضي ما تركته من صلوة وصوم في ايام الضعيف ويحتمل اشتغالها بالعبادة لغلبة الظن بانها المستحاضة وهذا حمله الشارع
دلالة عليه مع انه احوط للعبادة واما الشهر الثاني وما بعده فاذا انقلب الدم الى الضعيف فانها تغتسل وتصلي وتصوم من غير تربص
ولا يعتبر هنا ثبوت العادة مرتين لان الاستحاضة علة مزمنة والظاهر دوامها ثم لو انقطع الانقطاع قبل العشرة في بعض الادوار

لو زاد القويان على العشرة [illegible] عشر سوادا او ثلثة حمرة او [illegible] عن كل واحد عشرة ٥ ط

قبل الحيض السابق حيضا [illegible] السابق لقوته حيضا و[illegible] ويمنع [illegible] ما يشتق [illegible] الاحتمال التمييز بينه وبين السابق [illegible] لعدم جعل السابق حيضا لان التمييز قد سقط [illegible] الضعيف في زمان يمكن [illegible] حيضا ولكن ينبغي حكم التمييز بالنسبة الى المتوسط وما بعده فلا يكون لنا [illegible] بالنسبة الى [illegible] ويكون للمتوسط [illegible] حيضا بحكم قاعدة التمييز ٥



فالضعيف حيض مع القوي واذا لم يتجاوز الدم العشرة لم يبق فرق بين تقدم القوي او الضعيف في جعل الجميع حيضا وهل ضعف
الانقلاب بكونه اشكال فلو نقصت خطوط من السواد وظهرت خطوط من الحمرة فالاقرب انقطاع حكم الحيض كما لو انقطع السواد
بالجمعة انتهى وتحقيق المقام يتم بالتعرض لمستند الحكم وهو ما وقع في مرسلة يونس من اقبال الدم وادباره وتغيرها لانه يشعر بان
جعلنا الاقبال وتغير الحالات كناية عن حدوث ما هو من صفات الحيض فيه وسقط بعد ان لم يكن ومحصله الخروج من صفة الاستحاضة
الى صفة الحيض فاللازم هو انه اذا انقلب الحمرة الى السواد لم يصح التميز بالسواد لان كلا من الحمرة والسواد من صفات الحيض شرعا
فيجب الحكم بحيضية الجميع فلو رات ثلثة ايام حمرة ثم ثلثة ايام سوادا ثم رات صفرة او حمرة واستمرت كانت الستة السابقة حيضا
وما بعدها استحاضة اما على تقدير رؤية الصفرة فواضح واما على تقدير رؤية الحمرة المستمرة فلان الاستمرار اسقطها عن حيز
الاعتبار وكذا لو رات بعد ثلثة الحمرة سوادا الى العشرة فانقلب الى الصفرة وان جعلنا عبارة عن مجرد ازدياد قوة الدم ولو
بالترقي من وصف ضعيف من اوصاف الحيض الى ما هو اقوى منه كان اللازم في الفرض الاول هو جعل السواد وحده حيضا فيصح التميز لكن
اللازم من ذلك فيما لو رات ثلثة حمرة ثم سوادا مستمرا ان لا يكون من مورد التميز لان الحمرة لا اقبال فيها والسواد قد استمر فيتجاوز
العشرة فبطل حكمه الا ان هذا الكلام في هذا الفرض يجري على التقدير الاول ايضا وكان اللازم ايضا ان لا يحكم بالتميز وجعل
الاوسط حيضا فيما اذا رات في الشهر عشرة حمرة ثم عشرة سوادا ثم عشرة حمرة لانه لم يخرج الدم من صفة الاستحاضة الى صفة
الحيض بل من صفة الى صفة الاخرى التي هي اقوى من الاولى وايضا اذا رات ثلثة حمرة ثم ثلثة سوادا ثم ثلثة حمرة ثم صفرة مستمرة
لم يكن لها تميز بين السواد والحمرة فيجعل المجموع حيضا وان جعلنا الاقبال كناية عن ازدياد قوة الدم بل قلتها سواء كان بالانتقال
من صفة الحيض الى صفة الاخرى ام بالانتقال من صفة الاستحاضة الى صفة الحيض استقام الحكم بالتميز فيما عدا ما اشرنا الى
استثنائه من الفروض المذكورة وهو ما اسقطه التجاوز عن كونه طرفا للتميز كالحمرة المتاخرة في الفرض الاول الا ان هذا التفسير
لا يلائم تخصيص الحمرة والسواد وغيرهما بكونها امارات الحيض فان ذلك يصير قرينة على ان المراد بالاقبال وتغير الحال هو
هو الاشارة الى وجود امارة الحيض بعد فقدها وفق على ما ذكرناه من تفسيري الاقبال فالحال الادبار فيجري فيه حكم المقابلة
تفسيران احدهما ان المراد بالادبار هو الخروج عن وصف الحيض الى وصف الاستحاضة والاخر ان المراد به هو مجرد التنزل
عن رتبة القوة الى مرتبة الضعف سواء نزل الى الانتفاء وصف الحيض او نزل من وصفه الاقوى الى وصفه الاضعف ثم انه لا
فرق على كل من التفسيرين بين ما لو وجد بعد ضعيفا اولهما اقوى من الثاني وبين ما لو وجد بعد ضعيفا ثانيهما اقوى من
الاول لان تقدم الضعيف وتاخره مما لا مدخل له في اختلاف الاقبال والادبار بحسب التفسيرين فح يتجه على العلامة سؤال
من جهة تردده في الاول بين الاحتمالين المتساويين وحكمه في الثاني بجعل الاسود حيضا وتضعيف ما يقابله من احتمال الا
ان يجعل قوله وعلى المختار وهو جعل السواد الحيض لو رات عشرة حمرة ثم عشرة سوادا ترك العبادة في الجميع قرينة على ان
السواد عنده مطلقا محكوم عليه بالحيضية غاية ما في الباب انه لم يصرح في الاول بضعف احد الاحتمالين بالنسبة الى الاخر ويعلم
جميع ما ذكره ره ان المراد باقبال الدم وادباره عنده ره هو التفسير الثاني الذي هو اعم من الاول وبهذا يستقيم ما ذكره في ذيل
كلامه من انه لو نقصت خطوط من السواد وظهرت خطوط من الحمرة فالاقرب انقطاع حكم الحيض كما لو انقطع السواد بالجملة ما
بني الامر عليه هو الارجح لان الاقبال والادبار لعلهما اضافيان يحصل كل منهما باضافة كل من الاوصاف الى ما هو من
صفة الحيض وغيره ولا يصلح جعل السواد والحمرة مثلا من امارة الحيض قرينة على ان المراد بالاقبال والادبار هو التفسير
الاول اذ لا منافاة بين كل منهما امارة في مقابل غيره وكون الاقوى منهما امارة في صورة اجتماعهما عند استمرار الدم ولا يتوهم
انه بناء على التعميم يلزم ان يحكم بالتميز وحيضية الاقوى فيما لو رات ثلثة اكدر ثم ثلثة اصفر ثم اكدر مستمرا لان المذكور في
الرواية انما هو اقبال الدم وادباره وما ذكر من المثال لم يتضمن اقبال الدم اذ ليس الاكدر والاصفر من اقسام الدم على سبيل الحقيقة
وانما يعد ان منها على سبيل التوسع ثم انه يعلم بالتدبر فيما ذكرناه من البيان ان مقابلة منشأ الوجهين في صدر كلام صاحب
الجواهر ره بعيدة عن السداد لان كون الاحمر مع الاسود طهرا مبني على صدق اقبال الدم وادباره وتعقب وجود الاصفر للاحمر
لا يخرج الاحمر المتعقب للسواد عن كونه مورد الادبار كما ان الاصفر المتعقب للاحمر مورد الادبار فلا ينبغي وجه لقوله ومن قوتهما

كتاب الطهارة

بالنسبة الى الاصغر امكان حيضيتها لان قاعدة الامكان اصل بالقياس الى ادلة التمييز التي منها الاقبال والادبار ثم
انا نقول بعد ذلك ان المراد بالاصل الاول هو اصل البراءة واصالة عدم الاستحاضة بالنسبة اليه من الاصول الموضوعية
المقدمة عليه ولو قيل ان اصالة عدم الاستحاضة لا يثبت كون الدم حيضا عاد الاشكال على من تمسك به من جهة ان
الاصول المثبتة لا تقاوم غيرها لعدم تعارض مالدين بحجة لما هو حجة الثامن انه لا يشترط في التمييز التكرار فلو رات في
شهر ثلثة اسود وفي اخر خمسة وفي اخر سبعة كان ماتراه بصفة الحيض في كل شهر حيضا قال العلامة ره في التذكرة
مثله غيره قال صاحب الحدائق ان ظاهر المنتهى انه موضع وفاق بين العلماء انتهى وعلله في ك بان التمييز علامة الحيض فيكفي
مثباته بخلاف العادة ونظره في ذلك الى اطلاق ما دل على التمييز حيث لم يقيد بالتكرار التاسع انه يظهر مما ذكر ان كل من
تعرض لهذا الشرط يكون القوى بان الحاقان للضعيف البالغ اقل الطهر عند حيضين مستقلين فيمكن لذات التمييز حصول
حيضات في شهر واحد وقد صرح به في غير موضع من ط والمنتهى والبيان على ما حكى عنها بل ربما نسب الى ظاهر كلمات
الاصحاب بل الظاهر من العلامة ره في النهاية ان المقصود من هذا الاشتراط هو الحكم بتعدد الحيض لانه قال يشترط ان لا
ينقص الضعيف او هو مع النقاء عن عشرة لانا نريد ان نجعله طهرا والقوى بعده حيضة اخرى ولعل هذا هو ادلة التمييز
لكن قد استشكل فيه بوجهين احدهما ما ذكره صاحب الجواهر ره من انه قد يشكل بما دل على ان الحيض في الشهر مرة ويشعر به بعض
اخبار التحيض بالروايات المتضمنة لاخذ مقدار مخصوص في كل شهر لكن قد يرجح عموم ادلة التمييز عليه بفهم الاصحاب انتهى
واراد بما دل على ان الحيض في الشهر مرة مثل رواية ابراهيم بن الحر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان الله حد للنساء في كل شهر مرة ولكن
لا يخفى عليك اندفاع الاشكال من جهتها لانها ناظرة الى بيان طبايع النساء بحسب الغالب لا الى بيان الحكم التكليفي وانه يجب
عليهن ان يجعلن حيضهن في كل شهر مرة ويكشف عن ذلك رواية محمد بن علي بن الحسين قال قال ابو جعفر الباقر ع ان الحيض
للنساء نجاسة رماهن الله عز وجل بها وقد كن النساء في زمن نوح انما تحيض المرأة في السنة حيضة حتى خرج نسوة من مجالسهن
وكن سبعمائة امرأة فانطلقن ولبسن المعصفرات من الثياب وتحلين وتعطرن ثم خرجن فتفرقن في البلاد فجلسن مع الرجال وشهدن
الاعياد معهم وجلسن في صفوفهم فرماهن الله بالحيض عند ذلك في كل شهر يعني اولئك النسوة باعيانهن فسالت دماؤهن
فخرجن من بين الرجال فكن يحضن في كل شهر حيضة الى ان قال وكان غيرهن من النساء اللواتي لم يفعلن مثل ما فعلن يحضن في
كل سنة حيضة قال فتزوج بنو اللواتي يحضن في كل شهر حيضة بنات اللواتي يحضن في كل سنة حيضة فامتزج القوم فحضن بنات
هؤلاء وهؤلاء في كل شهر حيضة وكثر اولاد اللواتي يحضن في كل سنة حيضة فامتزج القوم فحضن بنات هؤلاء وهؤلاء في كل
شهر حيضة وكثر اولاد اللواتي يحضن في كل شهر حيضة لاستقامة الحيض وقل اولاد اللواتي يحضن في كل سنة حيضة لفساد الدم
قال فكثر نسل هؤلاء وقل نسل اولئك مضافا الى انها منافية لما دل على ان اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة مع ما دل على ان
اقل الطهر عشرة والى شهادة الوجدان بعدم الاطراد ووجود الغلبة وعلى هذا فلا مانع من ثبوت الحكم التكليفي من جانب الشارع
في مورد نظرا الى الغالب الغلبة في خصوص ذلك المورد مثل ما نحن فيه ولعدم اعتداده به في غيره وهو ما لو انتفى التمييز ولم يتيسر لها
الرجوع الى عادة نسائها كما يكشف عن ذلك مرسلة يونس لو عمل بها هناك فانها دلت على اعتبار الغلبة هناك والتعكيك بين
الموارد اذا نشأ من التعبد الشرعي لم يكن فيه غائلة بل كان من الواجب الالتزام به وبما بيناه ظهر سقوط ما اسند اليه صاحب
الجواهر ره في الاستشكال المذكور من اشعار اخبار التحيض بالروايات به ايضا لما عرفت من تغاير الموردين فعلم من ذلك انه
لا تعارض بين ادلة التمييز وتلك الاخبار الدالة على ان الحيض في كل شهر مرة حتى ترجح الاولى بفهم الاصحاب وثانيهما ما ذكره
بعض المحققين ره حيث قال انه يشكل هذا في الناسية فان ظاهر رواية يونس انها تعرف ايامها بصفة الدم وفيها مواضع اخر
من الدلالة على عدم تحيض المستحاضة اكثر من شهر فتامل انتهى ويمكن منع ظهورها في كون الصفة معرفة وعليه فلم يقع
الاشكال ولعله اشار الى هذا بالامر بالتامل تنبيه مقتضى ما استظهرناه من عبارة المصنف ره من كون مراده بالمبتدأة
في هذه المسئلة هو ما يعم من رات الدم اول مرة ومن لم يستقر لها عادة وان تكررت رؤيتها له هو رجوع قسمين من المستحاضة
الى التمييز وجملة من الادلة المتقدمة وافية بالدلالة على رجوعهما اليه وياتي في كلام المصنف ره رجوع الناسية ايضا اليه وهي المعبر عنها

قد اطلق العراب على الغير والكلام ابن اعتنا في مجالسهن المخرجة من غير فتنة

بالمتحيرة فلم يبق من اقسام المستحاضة من يخرج عن حكم الرجوع الى التميز الا مستقرة العادة فانها ترجع الى عادتها قوله فان كان
واحدا او لم تحصل فيه شرطا التميز رجعت الى عادة نسائها ان اتفقن وقيل او عادة ذوات اسنانها من بلدها مقتضى رجوع
الضمير الى المبتدأة بالمعنى الذي استظهرناه من كلام المصنف ره اعني المعنى الاعم الشامل لمن رأت الدم اول مرة ومن لم يستقر
لها عادة هو رجوع القسمين جميعا الى عادة نسائها ثم ان الكلام في هذا المقام في جهتين الاولى ترتب الرجوع الى عادة نسائها
على التميز وتوقفه على انتفائه وهذا هو المعروف وخالف في ذلك ابو الصلاح قال في الذكرى حكم ابو الصلاح برجوع
المضطربة الى النساء ثم التميز ثم السبعة وهو مخالف للمشهور رواية وفتوى انتهى وفي كشف اللثام حكم التقي برجوع
المضطربة الى نسائها فان فقدن فالى التميز واقتصر في المبتدأة على الرجوع الى نسائها الا ان يستقر لها عادة انتهى ولكن
قد عرفت في مسئلة التميز ان العلامة ره نقل في لف عنه ان المبتدأة ان تجاوز دمها العشرة فهي مستحاضة الى تمام الشهر الثاني فان
رأت بعده دما رجعت الى عادة نسائها تممت استحاضتها ايام طهرهن وتحيضت ايام حيضها الى ان يستقر لها عادة الثانية
نفس الحكم بالرجوع الى نسائها وفيه اقوال احدها ما حكاه في الذكرى بقوله وحكم ابن الجنيد ره في المبتدأة والمضطربة بعشرة
اولا ثم ثلثة فيما بعد وبقضاء عشرة ايام من شهر رمضان للاحتياط انتهى ومقتضاه انكار الرجوع الى النساء بل انكار
التميز ايضا ثانيها ما ذهب اليه ابن زهرة من جعل المدار على اقل الطهر فتجعل ثلثة حيضا وعشرة طهرا ومقتضاه ايضا انكار
الرجوع الى نسائها ثالثها الحكم بالرجوع الى عادة نسائها بعد فقد التميز كما حكم به المصنف ره في عبارة الكتاب والعلامة ره في القواعد
وجعله في نهاية الاحكام اقوى الاحتمالات ثم قال ويحتمل ردها الى اقل الحيض لانه المتيقن والزائد مشكوك فلا يترك اليقين
الا بدليل او امارة ظاهرة كالتميز والعادة ويحتمل ردها الى العشرة لانه دم في ايام الحيض مع امكانه فيكون حيضا ولان
الغالب كثرة الدم للمبتدأة ثم قال والاقرب ما قدمناه انتهى وادعى في المعتبر اتفاق الاعيان من فضلائنا على الفتوى بذلك
وقال في التذكرة فان فقدت التميز قال علماؤنا ترجع الى عادة نسائها كالاخت والعمة وبنتيهما وعن التنقيح نفي الخلاف
فيه وعن شرح المفاتيح دعوى الاجماع عليه وربما استظهر من عبارة السرائر نفي الخلاف فيه وهو وهم لان منشأ الاستظهار
هو عدم تعرضه لنقل الخلاف في الرجوع الى نسائها مع تعرضه لنفي الخلاف في المورد الذي قال جماعة بالرجوع الى الروايات
فيه ولا يخفى ان هذا المقدار لا دلالة فيه لانه لم ينقل الخلاف في الرجوع الى ذوات اسنانها وعملها على عادتهن بعد فقد نسائها
من اهلها والخلاف فيه موجود واضح وقد تقدم الكلام في حجة القولين الاولين في مسئلة التميز واما القول الثالث فهو لوجوه
وجوه الاول ما استظهره بعض الاساتيد من الاجماع الثاني ما تمسك به المصنف ره في المعتبر من ان الحيض فيه يعمل فيه بالعادة وبالامارة
كما يرجع الى صفة الدم ومع اتفاقهن يغلب انها كاحدهن اذ من النادر ان يشذ واحدة منهن الثالث الاخبار وهي موثقة سماعة
المذكورة في كتب الاخبار مضمرة قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال
اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة وموثقة زرارة ومحمد بن مسلم عن
ابي جعفر قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وابدله بعضهم بقول الصادق ع
في موثقة ابي بصير في النفساء ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي
ذلك ثم ان القائلين بالرجوع الى عادة نسائها اختلفوا على اقوال احدها كون الرجوع الى النساء ليس على وجه التعيين وانما
هو على وجه التخيير بينه وبين شيء من الروايات فالمترتب على التميز احد الامرين لا خصوص الرجوع الى النساء بعينه وهو
احد قولي الشيخ ره على ما حكاه العلامة ره في لف قال وقال ره في ف فاذا لم يتميز لها رجعت الى عادة نسائها او قعدت في
كل شهر ستة ايام او سبعة ايام ثانيها تعيين الاقتصار على نسائها من دون ضم الاقران ولا التخيير بينها وبينها وهو خيرة المصنف ره
في المعتبر وحكاه فيه عن ف قال المبتدأة وهي التي رأت الدم اول مرة اذا تجاوز دمها العشرة ولم يتميز رجعت الى عادة نسائها
كالام والاخت والعمة والخالة وتحيضت عدد حيضهن فان لم يكن او كن مختلفات رجعت الى الروايات وبه قال الشيخ ره في ف
انتهى ثالثها التخيير بينها وبين اقرانها من بلدها وهو مذهب جماعة منهم الشهيد ره في س حيث قال فيها وان فقد التميز جعلت
عادة نسائها ان اتفقن او اقرانها من بلدها حيضا انتهى رابعها الحاق الاقران بهن في الرجوع من دون اعتبار كونهن من بلدها و

هو ظاهر عبارة المصنف ره في النافع لانه قال فيه ومع فقده يعني التمييز ترجع المبتدأة الى عادة اهلها واقرانها فان لم يكن
او كن مختلفات رجعت والمضطربة الى الروايات هذا والوجه في الدلالة على ذلك عطف الاقران على اهلها بالواو وارجاع
الضمير في قوله لم يكن وفيما بعدها الى الجميع فمنها ترتب الرجوع الى الاقران على الرجوع الى نسائها كما هو مذهب جماعة
ولكن اختلف عبارة هؤلاء فمنهم من رتب الرجوع الى الاقران من اهل بلدها على احد الامرين من فقد نسائها او من اختلافهن
كالشيخ ره في ط حيث قال فان رات اقل من ثلثة ايام دم الحيض ورات فيما بعده دم الاستحاضة الى اخر الشهر كانت هذه لا
تمييز لها فترجع الى عادة نسائها وهي الحالة الثانية على ما قلناه فان لم يكن لها نساء او كن مختلفات رجعت الى من
هي من اقرانها من اهل بلدها وهي الحالة الثالثة ومثله في القواعد الا انه ترك تقييد الاقران بكونهن من اهل بلدها و
منهم من رتب الرجوع الى الاقران من اهل بلدها على فقد نسائها من دون تعرض لاختلافهن كابن حمزة في الوسيلة فانه قال
فيها فان ميزت لها بالصفة عملت عليها وان لم يتميز رجعت الى عادة نسائها من اهلها وعملت عليها وان لم يكن لها نساء من
اهلها رجعت الى عادة اترابها من اهل بلدها وعملت عليها ومثله العلامة في لف الا انه ترك التقييد بكون الاقران من اهل
بلدها قال فيه المبتدأة اذا تجاوز دمها العشرة رجعت الى التمييز فان فقدته رجعت الى اهلها فتحيضت كما يتحيضن فان
لم يكن لها نساء رجعت الى من هو مثلها في السن انتهى ومنهم من رتب الرجوع الى الاقران على اختلاف اهلها من دون تعرض
لفقدهن كالشهيد ره في اللمعة حيث قال ومع فقده يعني التمييز تاخذ المبتدأة عادة اهلها فان اختلفن فاقرانها انتهى و
اذ قد عرفت ذلك فاعلم ان المختار في الجهة الاولى انما هو ترتب الرجوع الى عادة النساء على التمييز لان الظاهر تحقق
الاجماع على الجملة الشرطية اعني قولهم اذا فقد التمييز رجعت الى نسائها ولا يقدح مخالفة ابن الجنيد ولا مخالفة ابن زهرة
لا على طريق القدماء ولا على طريق المتاخرين في الاجماع والظاهر انه الى هذا ينظر ما صنعه المص ره حيث جعل مستند
المسئلة هو اتفاق اعيان فضلائنا مع كونه اخص من اتفاق الكل لانه قد صرح في مسئلة الاجماع بانه اذا كان الاثنان
قد علم تضمنهما للامام ع كان اجماعهما حجة وانه لو خلا المائة عنه لم يكن اجماعها حجة هذا ولكن يبقى الكلام في طريق استفادتهم
ذلك من الاخبار مع وقوعها على انحاء مختلفة فمنها ما تضمن الرجوع الى التمييز بالاوصاف مثل رواية حفص بن البختري
قال دخلت على ابي عبد الله ع امراة فسئلته عن المراة يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو او غيره قال فقال ان دم الحيض
حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة فاسد بارد فاذا كان للدم دفع وحرارة فلتدع الصلوة ومنها ما تضمن
الرجوع الى عادة نسائها من دون اشارة الى كون ذلك بعد فقد التمييز مثل موثقة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة ومنها
ما تضمن الرجوع الى الروايات من دون اشارة الى شيء من التمييز والرجوع الى عادة النساء مثل رواية عبد الله بن بكير عن
ابي عبد الله ع قال المراة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين
يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما ومثلها مرسلة يونس المتضمنة
الرجوع المبتدأة الى عدد الايام المعبر عنه في كلمات الفقهاء بالرجوع الى الروايات فنقول انهم فهموا من الاخبار ان السواد
والحرارة ونحوهما انما هي من اوصاف نفس دم الحيض وانها علامات وامارات عليها بلا حاجة الى توسط امر اخر وان عادة
النساء علامة وامارة بتوسط مقدمة خارجية وهي مشابهة طبايع القرائب بعضها لبعض والا فالشخصان متباينان في
الوجود الخارجي وكذلك [illegible] واوصاف الشيء وعلاماته بنفسه وما يلحقها اولا وابتداء اولى بالتقدم في المرتبة مما كان
بالواسطة ولهذا جمعوا بين ما دل على التمييز وبين ما دل على الرجوع الى عادة النساء بكون الاول يقدم مراعاته على الثاني
بل يمكن ان يقال ان كون النساء امارة لم يعلم من الاخبار واعتباره انما هو من باب التعبد وان جهة الكشف فيه من قبيل
الامور المستنبطة فتامل وان هذا يمكن دفعه بما في رواية سماعة من قوله ع فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة
ايام واقله ثلثة لظهوره في كون عادة النساء كاشفة وان الكشف ينتفي باختلافهن مضافا الى ان رواية سماعة صريحة في
ترتب الرجوع الى العشرة والثلثة على الرجوع الى عادة النساء فلو جعل الرجوع الى التمييز متوسطا بينهما لزم التصرف فيها
بما هو خلاف الظاهر والتحرز عن ارتكاب التصرف في الاخبار مهما امكن لازم وليس في الاخبار ما يدل على ترتب التمييز على

الرجوع الى عادة النساء حتى يعارض بمثله واما مثل رواية عبد الله بن بكير مما دل على الرجوع الى الروايات ابتداء فالتصرف فيها
لازم على كل من الحالين اعني ترتيب التمييز على عادة النساء وعكسه لا يجوز تقييدها بانه اذا لم يمكن الرجوع الى الروايات لزم
الرجوع الى التمييز لان الرجوع اليها تعبدي ممكن على كل حال مع ان اطباق من عدا ابن الجنيد وابن زهرة قد يكون ناشئا
عن انهم عثروا على قرينة على ما صاروا اليه لم يتيسر لنا العثور عليها واما الجهة الثانية فالمختار فيها هو القول الثالث
المستند فيه رواية سماعة وهذه الرواية وان كان قد ردها المصنف ره مع رواية زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة بالضعف حيث
قال في المعتبر بعد ذكرهما واعلم ان الروايتين ضعيفتان اما الاولى فمقطوعة السند والمسؤول فيها مجهول واما الثانية ففي
طريقها علي بن الحسن بن فضال وهو فطحي ومع ذلك تتضمن الرجوع الى بعض نسائها وهو خلاف الفتوى انتهى ووافقه
على ذلك صاحب ك الا انه مضافا الى كونها موثقة منجبرة بالشهرة العظيمة التي استظهر منها الاجماع وبما حكي عن الخلاف من
دعوى اجماع الفرقة على صحتها وبهذه الرواية يسقط ما حكيناه عن الشيخ ره في الخلاف من التخيير بين الرجوع الى عادة النساء وبين
القعود في كل شهر ستة او سبعة وذلك لوقوع التصريح فيها بترتب الرجوع الى عدد الايام من كل شهر على الرجوع الى عادة النساء
بقوله فان كن مختلفات الخ ويبقى الكلام بعد ذلك في امور الاول ان الرواية المذكورة مقتضاها العموم المستفاد من الجمع
المضاف اعني نسائها فيلزم الفحص عن عادة الجميع والرجوع اليها وانه مع اختلافهن يلزم الرجوع الى عدد الايام من كل شهر ومقتضى
رواية زرارة ومحمد هو الاكتفاء ببعض عادة نسائها فهما متعارضتان والجواب ان الترجيح للاولى لما عرفته من دعوى
الشيخ ره اجماع الفرقة على صحتها ولما عرفته من المصنف ره في المعتبر من كون الرجوع الى بعض نسائها خلاف الفتوى مضافا الى انها
مما لا يقول به اكثر الاصحاب من وجوب الاستظهار عليها بيوم لكن قال الشهيد ره في الذكرى خبر محمد بن مسلم يدل على التمسك
ولو بواحدة فصيغته للبعض وهو خلاف الفتوى ويمكن حملها على غير المتمكنة من معرفة عادات جميع نسائها فتكتفي بالبعض
الممكن ولان تتبع جميع نسائها فيه عسر غالبا انتهى وبما ذكرناه ظهر ان هذا المقال بعيد عن السداد لان الخبر المطروح
بقوة معارضه عليه وبعدم القائل بمضمونه لا يصلح حجة على المطلوب بالحمل الناشئ عن الاقتراح وقال جمال المحققين ره في
حواشي الروضة بعد حكاية الحمل في كلام الشهيد ما صورته ويمكن ايضا على انها تنظر بعض نسائها اي تتامل في نسائها من
وجدها اقربهن اليها بحسب السن والمزاج ونحو ذلك تقتدي باقرانها ويمكن ايضا ان يقرأ اقرانها بالنون لا بالهمزة كما وقع عندنا
من نسخة مصححة من التهذيب فيكون المعنى تنظر الى طائفة من نسائها فتقتدي من بينهن باقرانها وعلى الوجهين يمكن الجمع
بينها وبين الرواية الاولى يعني موثقة سماعة بحمل الاولى على ما اذا لم يكن بين المختلفات من هي اقرب اليها على الاول او لم تكن
بينها الاقران او اختلفت الاقران ايضا على الثاني لكن يؤيد ظاهر الرواية من الرجوع الى بعض نسائها مطلقا رواية ابي
بصير وسياقي منها المتقدم ثم قال ويمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى ايضا بالقول بكفاية الرجوع الى البعض اذا لم يظهر لها
مخالفة البعض الاخر واما مع ظهور المخالفة فيكون حكمها ما في الرواية الاولى فهذه وجوه يمكن الجمع بها بين الروايتين ولا
يبعد الذهاب اليها لو لم يثبت الاجماع على خلافها انتهى وانت خبير بان الحمل الاول اعني حمل رواية زرارة ومحمد على ما ذكره خلاف
ما يظهر من لفظها وان النسخة الواحدة وان كانت مصححة لا تكافؤ النسخ المتعددة ولئن على فرض التكافؤ يلزم الاجمال لا تعين
تلك النسخة على ما عداها وعلى هذا يكون حمل موثقة سماعة على ما ذكره مجرد اقتراح وان شئت قلت ان ما ذكره مبني
على تخريج الروايتين جميعا عن ظاهرهما ومن المعلوم عدم صحة الاستناد في الفتوى الى مثل ذلك واما ما ذكره من الجمع
الاخير فهو تقييد بلا دليل فالذهاب الى شيء مما ذكره مما لا مساغ له وان لم يثبت الاجماع على خلافها لان اثبات الاحكام
الشرعية بتاويل الادلة مما لا وجه له فتدبر الثاني ان المراد بنسائها اقاربها مطلقا كما عرفت الاشارة اليه من قول الشيخ ره في
عبارته المتقدمة فان لم يكن لها نساء قرابات الخ وصرح به جماعة منهم المحقق الثاني ره في جامع المقاصد وصاحب ك حيث
قالا المراد بالنساء هنا الاقارب من الابوين او احدهما ولا يعتبر العصبة لان المعتبر الطبيعة وهي جاذبة من الطرفين انتهى و
العمدة في ذلك ظهور الاضافة في الخصوصية الموجبة لانسياق الاقارب عرفا فلا يختص مفهومها ببعض دون بعض كما انه يخرج
من عدا الاقارب وبهذا يسقط الرجوع الى الاقران من اصله حتى لو تعذرت الاقارب يظهر فساد القول بالتخيير بين نسائها وبين

اقربائها كما يظهر من اسناد القول بضم الاقران الى نسائها وقد قال المصنف ره في المعتبر واما الرجوع الى الاقران في المرتبة الثالثة فشئ اختص
به الشيخ ره ذكر ذلك في ط والخلاف ونحن نطالب بدليله فانه لم يثبت ولو قال اذا تغلّب في الظن انها كنسائهن مع اتفاقهن تغلب في
الاقران منعنا ذلك فان ذوات القرابة بينها وبينهن مشاكلة في الطباع والجنسية والاصل يقوى الظن مع اتفاقهن بمساواتها
لهن ولا كذا الاقران اذ لا مناسبة تقتضي ذلك الا ترى المناسبة تعطي شبها ولا نرى المقارنة لها اثر فيه انتهى وهو كلام متين لكن عن
الشهيد ره في الذكرى بعد نقل ذلك فقال وللنازع ان يقول لفظ نسائها دال عليه فان الاضافة تصدق بادنى ملابسة ولما لابستها في
السن والبلد صدق عليهن النساء واما المشاكلة فمع السن واتحاد البلد يحصل غالبا وح ليس في كلام الاصحاب منع منه وان لم يكن فيه
تصريح به انتهى وجوابه يعلم مما قدمناه لان صدق الاضافة بادنى ملابسة لا يستلزم ظهورها فيه والمعتبر انما هو الظهور لا مجرد
الصدق الذي لا يظهر الا بالقرينة وقد يتمسك للرجوع الى الاقران بقول الصادق ع في مرسلة يونس ان المراة اول ما تحيض ربما كانت
كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلثة ايام [illegible] الظهور منه في توزيع الايام على الاعمار وفيه ان ذلك
لا يعطي الا انه تنقص ايام كل صنف بقدر ما يليق به واما ان الجميع متساوية في الابتداء فلا يتأتى من ذلك مضافا الى ان هذا يجوز ان يكون
ايام امراة لخروجها تسعة او ما دونه الى اربعة لتساوي في السن لا يقتضي التساوي في كون عدد الايام عشرة وانما يقتضي كونها في
الانتهاء الى الثلثة [illegible] لو نقص من العشرة ثلث بعد عشر سنين نقص من التسعة ثلثها بعد عشر سنين وهكذا فلا يتأتى
منه التساوي في [illegible] لا في الابتداء ولا في الوسط ولا في الاخر وقد يتمسك ايضا بما عن بعض النسخ من تبديل المضمرة في اقرانها في مضمرة
سماعة وموثقة ابن مسلم وانه يتجه بظهور قوة دخول الاقران في نسائها وفيه انه على تقدير صحة النسخة ورجحانها على النسخ المتداولة
يكون مؤداها [illegible] تقديم الاقران على نسائها وهو خلاف المطلوب ولا مجال لدعوى كون الاقران اعم من نسائها لانه قال في الصحاح
القرن مثلك في السن تقول هو قرني اي على سني انتهى نعم ذكر في الصحاح ايضا ان القرن من الناس اهل زمان واحد لكن حمل لفظ الحديث
عليه مفتقر الى القرينة ولا قرينة تعينه مع انه على فرض التعين موجب لعدم وفاء لفظ الرواية بالمطلوب فتدبر و يكون مؤداه و انه
[illegible] ويتجه التساوي للاهل والاقران في مرتبة الرجوع وهو خلاف المطلوب الثالث ان المراد بالجمع المضاف في نسائها انما هو الاستغراق
العرفي لنفي نسائها التي يمكن لها العلم بعاداتهن بحسب العادة كما في مثل قولهم جمع الامير الصاغة مرادا به صاغة بلده او مملكته
لا صاغة الدنيا فلا فرق بين الاحياء والاموات ولا بين من بعد مسكنها او قرب فليس المراد به الاستغراق الحقيقي الذي لا يشذ عنه
شئ من الافراد كما استظهره بعضهم من المعتبرة هنا [illegible] عبارة العلامة في نهاية الاحكام
حيث قال الاقرب انها مع الاختلاف تنتقل الى الاقران لا الى الاكثر من الاقارب فلو كن عشرا فاتفق تسع رجعت الى الاقران وكذا الاقران
مع احتمال الرجوع الى الاكثر عملا بالظاهر انتهى ولا بعض الاقارب مطلقا قليلا كان او كثيرا كما هو مقتضى الموثقتين المتقدمتين ولا
غالب الافراد كما ذهب اليه الشهيد في الذكرى حيث قال وظاهر كلام الاصحاب ان عادة النساء والاقران متقدمة على عشرين العدد بين
يعني الستة او السبعة وانها لا ترجع اليهما الا عند عدم النساء والاقران او اختلاف عادتهن من غير ان يكون فيهن اغلب اذ لو كان
الاغلب عليهن عدد تحيضت انتهى والسر في عدم كون المراد شيئا من هذه الوجوه هو عدم مساعدة لفظ الرواية التي هي مستند الحكم
اعني موثقة سماعة مضافا الى ما قيل في ابطال الاول مع تعذره او تعسره سيما ان اريد الاحياء والاموات والقريب والبعيد واما
الثاني فهو وان كان مقتضى الموثقتين المذكورتين الا انك قد عرفت ان موثقة سماعة مقدمة عليهما عند التعارض فلا يتبع حكمهما خصوصا
في صورة العلم بالاختلاف اذ لا دلالة بالبعض في صورة عدم العلم باختلافهن فضلا عن صورة العلم به مضافا الى انه لو اعتبر البعض لم
يبق مورد للرجوع الى الروايات فتامل واما الثالث فهو ليس من مؤدى الاستغراق في شئ الا ان يكون مراده ما ذكرناه من الا
ستغراق العرفي ومما ذكرناه يظهر سقوط ما اختاره صاحب الجواهر ره حيث قال لا يبعد في النظر الاكتفاء بالاغلب مع عدم العلم
بالخلاف بل وبالبعض المعتد به سيما اذا كانت من الطبقة القريبة وان لم تكن اغلب لظهور الموثقتين السابقتين فيه وشمولهما لما لا
نقول به لا يخرجهما عن الحجية مع عدم صراحة لفظ النساء في ارادة شرطية الاستغراق بل قد عرفت انه ينبغي القطع بعدمه نعم
يستفاد من قوله فان كن مختلفات ان الاختلاف مانع لا ان الاتفاق شرط بل لم يثبت كونه مانعا مع اتفاق الاغلب لا لحاق
المشكوك فيه بالاعم الاغلب بل الظاهر تناول لفظ النساء لذلك فكان الاظهر ح الاكتفاء بالاغلب مط وبالبعض المعتد به مع

بلغ

عدم العلم بالاختلاف بينهما مع قرب الطبقة او عدم التمكن من استعلام حال الباقي انتهى الرابع انه قال الشهيد ره في الذكرى
لاعتبار اتحاد البلد في الجميع يعني الاقارب والاقران لان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره
من التعليل من قبيل الامور الاعتبارية التي لا يناط بها الاحكام الشرعية لان الروايات كما عرفت غير مقيدة بذلك فالواجب
هو الاخذ باطلاق الاخبار الخامس انه قال العلامة ره في نهاية الاحكام فالمعتبر الاقرب اعتبار الاقارب مع تقارب الاسنان
فلو اختلفن فالاقرب ردها الى من هو اقرب اليها انتهى وحكي عن روض الجنان ما صورته لا فرق بين الحية من الاهل او الميتة
المعلوم عادتها ولا بين النساء المتساويات في السن للمبتدأة والمخالفة انتهى وهذا هو الحق لشهادة الاطلاق النصوص ولا
دليل على التقييد بتقارب الاسنان السادس ان الشهيد الثاني ره في المسالك بعدما نفى الفرق بين الاحياء من نسائها والاموات
وبين المساويات لها في السن والبلد والمخالفات واستند فيه الى عموم النص قال ما لفظه وتتخير في وضع العدد حيث شاءت من
ايام الدم وان كان جعله في اولها اولى انتهى وحكي عن جمال المحققين ره في حواشي الروضة مثله عن روض الجنان بزيادة تعليل
التخيير بعدم الاولوية ثم قال ره فيه بل ما حكاه ان هذا يدل على انه حمل الرجوع الى الاهل على الرجوع اليهن في العدد فقط لا
في الوقت انتهى ومن هنا حكي في كشف اللثام عن المسالك تقييد الرجوع الى الاهل بكونه في العدد ساكتا عليه ويمن وافق الشهيد
الثاني ره في ذلك صاحب الرياض ره وسبقهم المصنف ره الى ذلك في المعتبر على ما يظهر من التقييد بعدد حيضهن في قوله المبتدأة
وهي التي رات الدم اول عمرها اذا تجاوز دمها العشرة ولم يتميز رجعت الى عادة نسائها كالام والاخت والعمة والخالة وبحيض
عدة حيضهن فان لم يكن او كن مختلفات رجعت الى الروايات انتهى والوجه في ذلك ان المنساق من الروايات هو الرجوع اليهن
من حيث خصوص العدد مع ان اتفاقهن في الوقت بعيد جدا بل قد لا يصادف ايام دمها ايام دمهن فيما لو لم يستمر الى شهر
كامل ولكن قال جمال المحققين ره بعد ما تقدم حكايته عنه انه لا يبعد الحمل على ما يعمهما يعني الوقت والعدد وان بعد اتفاقهن
في الوقت لبعد ذلك في العدد مع كثرتهن ومع قلتهن فلا بعد فيهما ومع وحدة الاهل فالامر اظهر لكن آخر الرواية انما يشعر بان
المراد هو الرجوع في العدد وكيفما كان فالرجوع الى الاهل في الوقت ايضا مع الاتفاق او وحدة لا ريب انه احوط فتامل انتهى
وقال في الجواهر ره ان ظاهر النص والفتوى اطلاق الرجوع الى عادة النساء او الاهل من غير تقييد بالوقت او العدد خاصة
سوى ما عن المسالك من التقييد بالثاني لكنه لا يخلو من نظر لما عرفت من الاطلاق القاضي بالزامها بالرجوع الى عادة نسائها فيهما
معا وكانه اخذه من تبادر العدد وخصوص المقام على انه لو اعتبر الاتفاق فيهما لكفى في صدق الاختلاف الذي علق عليه زوال
هذا الحكم بالوقت فقط وان انضبط العدد والا لوجب الرجوع الى الوقت عند انضباطه وان اختلف العدد وهما معا بعيدان الا
انه قد يدفع ذلك بانه لا تلازم بين وجوب الرجوع الى الوقت والعدد عند الاتفاق وقضاء التشبيه وعدم صدق الاختلاف الا
بالعدد خاصة وان اتفق في الوقت فتامل فانه دقيق انتهى والمختار هو الاختصاص بالعدد والوجه ما عرفته من اختصاص الاخبار
به السادس ان العبرة في صدق اضافة نسائها انما هي بالقرابة العرفية فلا يشترط تحقق النسب بالوطي المسبب من العقد الصحيح
او ملك اليمين ممن انتسب اليها بالولادة من وطي الشبهة او الزنا يجري عليها حكم النسب الشرعي فيكون ممن ترجع اليه والوجه في ذلك انه
لم يثبت لنسائها ولا للقرابات المعتبر بها حقيقة شرعية يراد بها المنتسبات بالنسب المذكور فلا يبقى الا التقرب والانتساب وقد يعلل
الحكم بان المناط جذب الطبيعة وهو يحصل بمجرد التولد وان لم يكن على الوجه الشرعي وبانه يكفي في الاضافة ادنى ملابسة ولا يخفى
سقوطهما لان جذب الطبيعة ليس علة الرجوع والعلة انما هي الادلة الشرعية وقد يكون ذلك حكمة فلا يدور الحكم مداره وان المتبادر
من الاضافة هو الاختصاص والانتساب بالشبهة او الزنا من جملة مصاديقه السابع انه لا عبرة بالرضاع فلا يلحق المتقربات به بالمتقربات
بالنسب في الرجوع اليهن لعدم تحقق الاختصاص المستفاد من اضافة النساء الى ضمير المستحاضة ولا مجال للتمسك بعموم وجه الشبه في قوله ع
الرضاع لحمة كلحمة النسب لكون شمول وجه الشبه لمثل هذا الحكم في غاية البعد والخفاء فيكون هو من الاوصاف والاحكام الغير
الظاهرة التي يكون وجه الشبه غيرها الثامن ان الرجوع الى نسائها عبارة عن استعلام عادتهن وابتلائها فاذا اخبرت المرجوع
اليها بعادتها كان اخبارها معتبرا ولو كانت كافرة فضلا عما اذا كانت مؤمنة فاسقة واما اذا اخبر بعادتها غيرها لم يقبل الا مع
العدالة والعدد ووجه الاول ما دل على قبول قولها في الحيض ونحوها مما لا يعلم الا من قبلها ووجه الثاني هو ان اخبار الغير يدخل في باب

الشهادة فيعتبر فيه جميع احكامها تنبيه قد عرفت ان المستفاد من عبارة المصنف ره ان الرجوع الى عادة النساء لا يختص بالمبتدأة بالمعنى الاخص فيجرى فى المضطربة ايضا اعنى من لم يستقر لها عادة وان تكرر رؤيتها الدم لكن ليس كلامهم فى هذا الباب على نمط واحد فاختلفوا فيه على وجهين احدهما ما عرفت وقد صرح به المحقق الثانى ره فى جامع المقاصد فى شرح قول العلامة ره ولو تجاوز الدم العشرة فان كانت ذات عادة مستقرة رجعت اليها وان كانت مبتدأة او مضطربة رجعت الى التمييز فقال ظاهر العبارة ان المبتدأة من لم يسبق لها عادة فى الحيض لانها مقابل المعتادة وان المضطربة من سبق لها عادة فى الحيض ونسيتها الا انه قسمها الى ناسية العدد وناسية الوقت وناسيتهما وفى المعتبر المبتدأة هى التى تبتدئ الدم والمضطربة هى التى لم تستقر لها عادة وهذا التفسير صحيح الا ان الاول هو الذى يجرى عليه احكام الباب فان من لم يستقر لها عادة اصلا ترجع الى النساء مع فقد التمييز كالتى ابتدأت الدم والمضطربة لا ترجع الى النساء لسبق عادة لها انتهى وهذا القول هو الذى جعله صاحب الجواهر ره واستظهره من ط والوسيلة والسرائر والجامع والموجز الحاوى والقواعد والمنتهى والتذكرة وغيرها نظرا الى انه قد وقع فيها حصر اقسام المستحاضة فى المبتدأة والمضطربة وذات العادة المستقرة وثانيهما اختصاص الرجوع الى عادة النساء بالمبتدأة بالمعنى الاخص وهو ظاهر المصنف ره فى المعتبر بل صريحه لانه قال فيه مسئلة فان لم تكن لها عادة وكانت مبتدأة او مضطربة رجعت الى التمييز والمبتدأة هى التى تبتدئ بها الدم والمضطربة هى التى لم تستقر لها عادة وهما ترجعان الى التمييز آه وقال فيه ايضا مسئلة المبتدأة وهى التى رات الدم اول مرة اذا تجاوز دمها العشرة ولم يتميز رجعت الى عادة نسائها كالام والاخت والعمة والخالة وتحيضت عدة حيضهن فان لم يكن او كن مختلفات رجعت الى الروايات وقال فيه ايضا مسئلة المبتدأة اذا لم يكن لها عادة نساء او كن مختلفات والمضطربة وهى التى لم يستقر لها العادة عددا او وقتا اذا استمر بها الدم ولم يتميز تترك الصلوة والصوم فى كل شهر سبعة ايام وتغتسل آه وحكى عن ظاهر جماعة منهم العلامة ره فى المنتهى وهو ظاهر صاحب الرياض ره لكن صاحب الجواهر ره بعد ان استظهر منه هذا القول حاول الطعن عليه والتعليل بما هو مختاره فاستشهد بوجوه مثل ان المبتدأة تطلق فى كلام الاصحاب فى مقابلة المتحيرة فتشمل ح من لم يستقر لها عادة وانه نسبه الى المشهور بعض الاطلاق المذكور فى الك والى الاشهر فى الروضة والى العلامة ومن تاخر عنه فى الحدائق وان الموثقتين المتقدمتين تشملان من لم يستقر لها عادة وان تكرر رؤيتها الدم وليست رواية سماعة صالحة لتقييدهما بها اذ لا منافاة بينهما وبينها بل لعل قول السائل فيها فلا تعرف ايام اقرائها يشعر بان علة الرجوع الى عادة النساء لا لكونها مبتدأة مضافا الى ان التعميم هو الموافق للاعتبار من جهة اشتراك فتى المبتدأة فى جذب الطبيعة من الارحام فتخصيص الحكم باحديهما دون الاخرى غير مناسب مع ان تقييد خبر النفساء بالمبتدأة مما لا يخفى بل مثله رواية زرارة ومحمد لما فيه من قصر المطلق على الفرد النادر ثم قال فى مقام الطعن على صاحب الرياض وما ادرى ما الذى دعاه الى تخصيص المبتدأة بالمعنى الاول وكانه لتصريح جملة من الاصحاب فى خصوص المقام بخروج المضطربة عن هذا الحكم وتخصيصه بالمبتدأة لان ثبوت اختلافها مع نسائها يمنع من الرجوع اليها عند الاشتباه لكن قد عرفت ان مرادهم بالمضطربة هى المتحيرة كما يشعر به تعليله فى الذكرى وغيرها ذلك بانها قد سبقت لها عادة ونسيتها وهو لا يشمل ما نحن فيه والثانى مجرد اعتبار لا يصلح مدركا للاحكام الشرعية مع عدم تماميته فى جميع الصور كما لو لم يجيئها الدم الا مرة واحدة وافقت بها نسائها ثم استمر المرة الثانية وايضا مثله وارد فى المبتدأة بالمعنى الاخص اذا اتفق تمييزها بالدورين الاولين مخالفا لنسائها ولم يثبت لها عادة فانها اذا فقدته فى الدور الثالث ترجع الى عادتها وان ثبت اختلافها معهن ودعوى الفرق بين الاختلاف التمييزى وغيره ممنوعة لكون التمييز عندهم يجرى مجرى الحيض المعلوم وبهذا تثبت العادة به لو اتفق تكرره جامعا لشرائطها فظهر لك من ذلك ان الاقوى ثبوت هذا الحكم للمبتدأة بالمعنى الاعم فضلا عن المعنى الخص وما فى رواية السنن من ظهور رجوع المبتدأة بالمعنى الاخير فضلا عن الاول الى التحيض فى علم الله فى كل شهر ستة او سبعة لا بد من تقييده لعدم مكافأته لما تقدم كغيره من الاخبار التى ستسمعها ان شاء الله فى المرتبة الثالثة وهو التحيض بالروايات انتهى واستشكل بعض المحققين ره فيما تقدم من تعميم الحكم بالنسبة الى المبتدأة بالمعنى الاعم لاختصاص رواية سماعة ومعاقد الاجماعات الجابرة لغيرها بالمبتدأة بالمعنى الاخص فان الشيخ ره لم يدع الاجماع الا على رواية سماعة مع انه عنون الحكم بمن ابتدأت فى الحيض وظاهرها المبتدأة بالمعنى الاخص واما المحقق ره فى المعتبر فهو وان اطلق المبتدأة فى معقد اتفاق اعيان الفضلاء وفتوى الخمسة واتباعهم الا ان

مراده بالمبتدأة المعنى الاخص كما تقدم ثم قال بل هو ظاهر لفظ المبتدأة في كلام كل من اطلق هذا العنوان ثم قال انه ربما يظهر من كثير من العبائر
كعبارة ط والوسيلة والسرائر ونحوها شمول المبتدأة لمن لم يستقر لها عادة من جهة حصرهم المستحاضة في ذات العادة والمبتدأة ثم قال
وكيف كان فالظاهر ان الحجة على العموم منحصرة في اطلاق روايتي زرارة وابن مسلم بعد انجبارهما لا انهما بالشهرة بل ظهور الاتفاق من
التذكرة واعتضادهما برواية ابي بصير مع امكان ان يقال ان ظاهر كلام السائل وقوع السؤال عن الجارية المفروضة من حيث كونها لا
تعرف ايام اقرائها لا لخصوص كونها مبتدأة فالجواب بالرجوع الى عادة النساء ايضا من هذه الحيثية انتهى واقول لا يخفى على من
تامل هذا الكلام انه لا يظهر منه ترجيح لشيء من القولين وعندي ان الارجح هو القول الثاني لما عرفته من ترجيح رواية سماعة على
رواية زرارة فلا بد من بناء العمل على الراجحة وهي لا تفيد الا رجوع المبتدأة بالمعنى الاخص الى عادة النساء دون غيرها والمطرح
لا يعول عليها واما ظهور الاتفاق من التذكرة فهو موهون بمصير المصنف الى الخلاف في المعتبر كما عرفته وكذا مصير جماعة منهم العلامة
في المنتهى على ما حكي عنهم واما رواية ابي بصير فان دلالتها موقوفة على ان يراد بالنفساء الحائض وبايام نفاسها ايام حيضها والا
فلا وجه لرجوع النفساء اذا ابتليت الى عادة اقاربها وانما ترجع الى ما يراه المجتهد الذي قلدته من اكثر النفاس كالعشرة او ثمانية
او غيرهما على الخلاف في اكثر النفاس ومعلوم ان الرواية ليست من قبيل الظواهر حتى تكون حجة يستند اليها بل هي من قبيل المؤول
الذي ليس عليه المعول مضافا الى اشتمالها على ما لا يقول به احد من الاستظهار بثلثي تلك المدة التي هي مدة ايام حيض المراة
التي ترجع اليه ولو ابقيت على ظاهرها من كون المراد بالنفساء والنفاس فيها ما هو معناهما المتعارف وجعل مناط الاستدلال بها
في المقام هو اتحاد حكمي الحيض والنفاس والتلازم بينهما كان اصل الحكم المذكور فيها مما لا يقول به احد حيث انه صرح غير واحد
بانه لا رجوع الى النساء في النفاس كما عرفته في الجواهر في باب النفاس ومن هنا حكم هو ره بشذوذ رواية محمد بن يحيى الخثعمي المشعرة
بذلك بقي هيهنا شيء وهو ان صاحب الجواهر استظهر من التذكرة ان المراد بالمبتدأة المعنى الاعم وهو بناء على ما ذكره في اول مسئلة التمييز
من ان معقد الاتفاق الذي ادعاه في التذكرة كالمعتبر والمنتهى على الرجوع الى التمييز انما هي المبتدأة والمتيقن منها المعنى الاخص كالمتيقن
من اجماع الغنية المحكي عن الخلاف وذلك لان الرجوع الى المتيقن والاخذ به انما يتم مع الاجمال اما مع الظهور فلا مجال للاخذ بالقدر
المتيقن فتحصل من جميع ما ذكرناه انه لا كلام لاحد في رجوع المبتدأة بالمعنى الاخص الى عادة النساء ولا في عدم رجوع ذات العادة
اليهن سواء كانت ذاكرة لعادتها ام ناسية لها وانما الكلام في رجوع من لم يستقر لها عادة الى عادتهن وان المختار هو عدم
رجوعها اليهن قوله فان كن مختلفات جعلت حيضها في كل شهر سبعة ايام او عشرة من شهر وثلثة من الآخر مخيرة فيهما وقيل عشرة
وقيل ثلثة والاول اظهر مقتضى رجوع الضمير المرفوع في جعلت الى المبتدأة بالمعنى الاعم هو ان من لم يستقر لها عادة حكمها الرجوع
الى الروايات ومثل اختلافهن في الحكم المذكور فقدهن وكذا عدم امكان العلم بعاداتهن وفي المسئلة اقوال الاول انها تتخير بين
التحيض في كل شهر بسبعة وبين التحيض في شهر عشرة ايام وفي شهر آخر ثلثة ايام وهو الذي اختاره المصنف هنا والعلامة ره في عد
والارشاد الا انه قدم من العشرة والثلثة ما اخره المصنف ره واخر ما قدمه في التذكرة انه لا يوجب الافتراق في المؤدى وان اطلاق العبارة
يقتضي تخيرها بين تقديم كل من الثلثة والعشرة وقد صرح الشهيد الثاني ره في الروضة بالتخيير في الابتداء بما شائت من الثلثة و
العشرة بعد ذكر الاخذ بعشرة ايام من شهر وثلثة من الآخر واحتجوا لهذا القول بالجمع بين ما في مرسلة يونس من قوله للمبتدأة تحيضي
في كل شهر في علم الله ستة ايام او سبعة ثم اغتسلي وصومي ثلثة وعشرين يوما او اربعة وعشرين يوما وقول الصادق ع في هذه السنة
التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون وقوله وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت
اول ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وبين موثقة عبد الله بن بكير عن الصادق ع قال المراة اذا رات الدم في اول حيضها
واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة
وعشرين يوما قال الحسن قال ابن بكير هذا مما لا يجدون منه بدا وموثقة عبد الله بن بكير ايضا قال في الجارية اول ما تحيض يدفع
عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما
تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك امراة الصلوة وتجلس اقل ما يكون
من الطمث فان دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما

ملفع

يكون من الحيض وقد يزاد في التمسك للطرف الثاني من التخيير موثقة سماعة قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة
اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها فقال اقرائها مثل اقراء نسائها فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة وأقله ثلثة ايام
وقول ابي الحسن في رواية الحسن بن علي بن زياد الخزاز قال سألته عن المستحاضة كيف تصنع اذا رأت الدم واذا رأت الصفرة وكم
تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وتجمع بين الصلوتين ووجه الاحتجاج انه لما تعارض مرسلة يونس وما بعدها
من الروايات نظرا الى كون مقتضى الاولى كون الحيض ستة من كل شهر ومقتضى الروايات الاخر كونه عشرة من شهر وثلثة من
شهر آخر جمعوا بينهما بالتخيير بين الوظيفتين وكيف كان فقد اورد على الحجة المذكورة بوجوه احدها ما ذكره المصنف في المعتبر
بقوله واعلم ان الروايتين يعني رواية يونس ورواية عبد الله بن بكير ضعيفتان اما الاولى فلما ذكره ابن بابويه عن ابن الوليد
انه لا يعمل بما انفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس واما الثانية فراويها عبد الله بن بكير وهو فطحي لا العمل بما ينفرد به انتهى
وقال العلامة ره في المنتهى بعد ذكر جملة من الاقوال والادلة التي منها رواية يونس وعبد الله بن بكير ما لفظه ولم يبلغنا من الاخبار شيء
يعتمد عليه في هذا الباب انتهى وهذا الحد ما ضاحك ولكن اجاب عنه في الجواهر بان مرسلة يونس الطويل كالصحيح لكون
الارسال فيه عن غير واحد وكون المرسل يونس الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه على ما قيل بل نقل الشيخ ره في
الاجماع على مضمون رواية يونس في المبتدأة مضافا الى ما يظهر من ملاحظته من كثرة الشواهد الدالة على صحته بل في الذكرى
انها مشهورة النقل مفتى بمضمونها حتى عد اجماعا هذا بالنسبة الى مرسل يونس واما بالنسبة الى رواية عبد الله بن بكير فقد قال
ان الفطحية لا تمنع من العمل عندنا بل عند المصنف ره ايضا كما لا يخفى على من لاحظ كتابه واشار بذلك الى ما ذكره في باب غسل النفساء
من المعتبر بعد نقل موثقة عمار الساباطي بقوله وهذه وان كان في سندها جماعة من الفطحية لكنهم ثقات في النقل وقال
بعد ذكر رواية السكوني والسكوني عامي لكنه ثقة هذا وفي كشف اللثام بعد ذكر الاولى من موثقتي ابن البكير عن قد للاجماع
على روايتها وقال في الحدائق ان ما ورد في حق عبد الله بن بكير من المدح حتى عد من جملة من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
لا يكاد يوجد في حق احد من هؤلاء الذين حكم بتوثيقهم مضافا الى ان ما نقله عن ابن الوليد معارض بما نقل من النجاشي من انه جليل في
اصحابنا ثقة عين كثير الرواية حسن التصانيف مع ما يظهر من الاصحاب قولا وفعلا من انكار ما قاله ابن الوليد في حاشية له
انه اتفق علماء الرجال والحديث والفقهاء على عدم قدح ذلك انتهى ثانيها ان فقرات المرسل يعارض بعضها بعضا فيها قوله
حكاية لقول النبي صلى الله عليه وآله لحمنة بنت جحش تحيضي في كل شهر في علم الله ستا او سبعا واغتسلي وصومي ثلثة وعشرين يوما او اربعة و
عشرين فانه يعارض الفقرة الناطقة بحصر الحيض في الصلوة والطهر في سبع وعشرين واجاب عنه بعض المحققين ره باحتمال
كون الترديد من الراوي ثم قال وعلى فرض كونه تخييرا او الجمع بينه وبين الفقرات المتقدمة بعيد جدا فلا بد من الاحتياط وان الامر
بين التعيين والتخيير انتهى وتوضيح مبرده الوجه الاول جوابا هو انه لا غائلة في حجية الفقرة المشتملة على تعيين السبعة لا فادتها
تعيينها واذا كان الترديد في الفقرة الاخرى من الراوي في تعيين الستة او السبعة احتمل ان يكون ما صدر عن المعصوم هي السبعة
فلا يسري اجمال تلك الفقرة الى الفقرة المبينة ولكن لا يخفى ان احتمال كون الترديد من الراوي في غاية البعد وبما ذكر من الجوابين
سيندفع الايراد لو قرر بوجه آخر وهو ان الرواية قد اشتملت على التخيير بين الستة والسبعة والفتوى على تعيين السبعة فلا يصح
ان يستند فيهما اليها والظاهر انه الى الجواب عن هذا التقرير اشار في كشف اللثام حيث قال واقتصاره يعني العلامة ره على السبعة
كالاكثر لاقتصار الصادق عليها واحتمال كون او من الراوي انتهى ثالثها ما اورده صاحب المدارك ره من ان مقتضى روايتي ابن بكير
هو التحيض بالثلثة دائما في غير الدور الاول وقال في كشف اللثام بعد ذكر الاولى من روايتي ابن بكير ما نصه ثم ظاهر الخبر تحيضها
في الشهر الاول خاصة بعشرة ثم بثلثة في كل شهر كما قاله ابو علي بل كون العشرة كلها حيضا في الشهر الاول غير معلوم فيحتمل التحيض
في كل شهر بثلثة والوجه فيما ذكره من الاحتمال الاخير هو ان الامر بترك الصلوة عشرة ايام لا يعين كونه من جهة ان تلك العشرة
حيض فلعله لاستكشاف حالها من جهة ان دمها يتجاوز العشرة ام لا لانها مبتدئة لا يتبين حالها سابقا وانه بعد ما تبين التجاوز
يحتمل ثلثة من العشرة حيضا وتقضي ما فاتها في السبعة الباقية مما يلزمها قضاؤه وهذا الايراد بيّن جدا واجاب عنه في الجواهر
بظهور ارادة المثال من ذكر شهر للعشرة وشهر للثلثة فلا خصوصية فيه بل المراد انها تتحيض شهرا عشرة وشهرا ثلثة مضافا الى

امكان استفادته من مضمرة سماعة وخبر الخزاز بعد صرفهما عن ظاهرهما من ارادة التخيير من الثلثة الى العشرة في كل الادوار وفي
نقل الفتوى به عن المرتضى رضه وظاهر الصدوق رحمه الله لكنه لمعارضته بما سمعت يقوى تنزيله على ما ذكرنا ثم قال انهما كل ذا مع عدم
القول بالفصل بين الدور الاول وغيره من الادوار في ذلك سوى ما ينقل من ابي علي من الفتوى بمضمون مقطوعة ابن بكير اي التحيض
بعشرة في الدور الاول ثم ثلثة ثلثة لكنه مع انه نقل عنه خلاف ذلك من التحيض بثلثة ثلثة فقط معرض عن دليله بين الاصحاب
مع عدم صراحته فيما ادعاه لاحتمال ارادة التحيض بالعشرة في الشهر الرابع وانت خبير بان ما ذكره اولا ليس اولى من ان يقال ان التحيض
بالعشرة في الاول انما هو من باب الخصوصية وكونه وظيفة تلك الشهر او انه مبني على استعلام تجاوز دمها العشرة وان التحيض
بالثلثة بعد ذلك من باب المثال لكونه وظيفة الاشهر المتاخرة بل هذا اظهر من جهة قطع بعض الكلام الدال على الحكمين عن بعض
تفريع قوله فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثا بتمام على الكلام السابق خصوصا مع ملاحظة ما اعترف به من افادة
المقطوعة لذلك مع ان راويهما واحد وهو ابن بكير وما ذكره من احتمال ارادة التحيض بالعشرة في الشهر الرابع احتمال موهوم لا يحمل بالظهور
واما ما ذكره ثانيا من استفادة ذلك من مضمرة سماعة وخبر الخزاز بعد صرفهما عن ظاهرهما فلا يجدي الاستفادة مما هو ليس
من قبيل الظواهر مع كون التنزيل على ما ذكره اقتراحا كما لا يخفى واما ما ذكره من عدم القول بالفصل فلا حجة فيه لان مثل ذلك
من الاتفاقيات وليس صالحا للكشف عن قول الحجة رابعها ما اورده صاحب الرياض ره من ان الجمع فرع وجود شاهد عليه
وليس فيبطل لان الجمع ح خروج عن ظاهر الطرفين بغير دليل واما انتفاء الشاهد فواضح نعم قد يتخيل ان مقطوعة سماعة الموثقة
شاهد وستعرف عدم صحة شهادتها بذلك نظرا الى ان الظاهر منها هو التخيير بين الثلثة والعشرة وما بينهما كما ياتي نقل
القول به عن الصدوق ره والسيد رض فالاقوى بعد تسليم دلالتها هو الرجوع الى المرجحات وهي مع المرسلة ثم زاد بعضهم انه لو منع
من وجود المرجح تخير الفقيه في افتاء المراة في تخيرها ويمكن الجواب بان التخيير في المقام ليس من باب التخيير الواقعي حتى يحتاج الى
شاهد لكن مقتضى دلالة الفاظ طرفي الجمع على ذلك وانما هو من باب التخيير في الاخذ من باب عدم تيسر المرجح لاحدهما وان
التخيير ح انما يثبت للمراة في تحيضها لا للمجتهد في الافتاء والسر في ذلك ان المامور والمكلف بالاخذ بحكم الحيض انما هي المراة
دون المجتهد غاية ما هناك انه نائب عنها في استفادة الحكم فاذا لم يتيسر له الترجيح كان المقام كما لو اطلعت على ملتبسها الخبران فلم تتمكن
من الترجيح وقد نطقت الاخبار العلاجية مضافا الى دلالة العقل بالتخيير بين الخبرين فيتبين لها انها مخيرة هذا وذكر صاحب الجواهر
ره في دفع الحاجة الى الشاهد انه يمكن القول بعدم الحاجة اليه لخصوص المقام لانتقال الذهن الى التخيير عند الامر بشيئين متضادين
في وقت واحد من امر واحد او ما هو بمنزلته ولا يخفى ان التخيير توجه المنع الى كون ما نحن فيه من ذلك القبيل جلي بعد تسليم اصل القاعدة
الكلية التي ادعاها وذكر بعض المحققين ره تخيير المراة مقطوعة بما ... على احد الاحتمالين بل على كليهما احتمال ان المتيقن من
مدلولها بعد التردد بين الاحتمالين هو التخيير بين الثلثة والعشرة ومنه يعلم انه لو فرض عدم دلالة موثقتي ابن بكير على التخيير
المذكور كفت المقطوعة المجمع عليها كما عن الخلاف في معارضة المرسلة ولا يقدح في ذلك اجمال لانها معارضة على كل حال لكن
يعارضها الموثقتان بناء على ظهورهما في التحيض بثلثة من كل شهر وح فالمتجه بعد فرض عدم الترجيح هو الرجوع الى مضمون
الموثقتين لموافقتهما لاصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ومن هنا يظهر القول بثلثة كما هو خيرة ابن الجنيد والمصرح في المعتبر
بل كونه اقوى من القول الاول بناء على عدم ثبوت الترجيح للمرسلة على وجه تطمئن به النفس لكن يمكن على هذا الفرض ان يقال
ان حمل الموثقتين على ما ظاهرهما من مذهب المعتبر وابن الجنيد يوجب مرجوحيتهما للشذوذ بهما فلا بد من طرحهما او ارجاعهما الى
مضمون المقطوعة كما فهمه الاكثر فينحصر التعارض فيما بين المرسلة والمقطوعة فيقوى القول بالتخيير بين المرسلة وبين الموثقات
هذا كلامه ره بادنى تغيير ولكن فيه مواقع للنظر الاول ان الحكم في تعارض المقطوعة والموثقتين على تقدير انتفاء الترجيح
ما الرجوع الى مضمون الموثقتين لموافقتهما لاصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ليس في محله لان الموثقتين توافقان المقطوعة
في احد الشهرين من جهة كون الحكم فيها بالنسبة اليه ثلثة ويبقى مخالفتهما له في الشهر الاخر من جهة كون الحكم فيها هو التحيض
بعشرة فيدور الامر بين الاخذ بالثلثة الموافق لاصالة عدم زيادة الحيض عن المتيقن وبين الاخذ بالعشرة الموافق لقاعدة
الامكان ومعلوم ان القاعدة حاكمة على الاصل المذكور لان وضعها انما هو في مقابل الاصل فهي مخالفة له دائما ولو بني

الفر

الامر على تقديم الاكمل عليها لم يثبت لهما مورد الثاني ان مجرد كون ظاهر الرواية من موجبات الشذوذ فما لا يصلح قرينة على صرفهما
على ظاهرهما فيتعين الطرح الثالث ان كفاية المقطوعة في افادة ثلثة من شهر وعشرة من اخر ولو على سبيل التخيير في الابتدا
لشئ منهما ممنوعة لان غاية مؤديها هو التخيير بين الثلثة والعشرة واما ان كلا منهما في شهر فليس فيها عليه دلالة فيجوز
ان يكون حكمها في مدة ثلثة وعشرين يوما ولبث المرسلة صالحة لتقييدها بالشهر لكونها متضمنة لحكم مغاير وعلى هذا فيصح ان
تكون مخيرة بين التحيض في كل شهر بسبعة وبين التحيض بثلثة وعشرة في مدة ثلثة وعشرين يوما مثلا الا ان يدعى الاجماع على
كون شئ من الوظائف على الخلاف الاقوال ثابتا في كل شهر وتحققه ممنوع لان منهم من قال بانها تجعل عشرة حيضا وعشرة طهرا
مضافا الى انه لو اغمض عن ذلك وعرض ان الوظائف كلها مقيدة بالشهر لم يكن ذلك دليلا على حصول الاجماع لان التوافق في كونها
في شهر انما هو من باب الاتفاق لا من باب الاجماع على اعتبار التحيض في شهر ووقوع الخلاف في خصوصيته ومقداره واما ما ذكره
صاحب المستند من تفصيل الجهتين للاحتجاج من جهة اجمالها استنادا الى كون الاكثر عشرة والاقل ثلثة يتصور على وجوه مختلفة
كان تحيض في كل شهر بما شاءت من الثلثة او العشرة او منهما وبما بينهما او في شهر بالاولى وفي اخر بالثانية مخيرة في التعيين او
مع تعيين الاول للثلثة والثاني للعشرة او بالعكس مع امكان القدح في دلالتها على الجواز بالعددين فيندفع بما اشار اليه المحقق
المذكور من كون التحيض بثلثة من شهر وعشرة من اخر مخيرة في تقديم ما شاءت منهما هو القدر المتيقن لا يقال ان جملة من الاخبار
قد دلت على ان الحيض في كل شهر مرة وقد عقد في الوسائل لذلك بابا وقال في اخره ان الاحاديث الدالة على ان الحيض مرة كثيرة
متفرقة كما مضى ويأتي ويحمل المبتدأة والمضطربة بذلك مع استمرار الدم اذا لم يكن هناك تمييز كما تقدم لانا نقول قد بينا سابقا
ان تلك الاخبار انما سيقت لبيان الغالب في طبايع النساء وليس فيها دلالة على كون الحكم الكليني هو الاخذ من كل شهر ايام الحيض
واما ما ذكره صاحب الوسائل فهو انما نشأ من اجتهاده في فهم الاخبار والجمع بينها ولا حجة فيه بل هو اول الكلام ثم انه يبقى الاشكال
في ان قوله في مقطوعة سماعة فاكثر جلوسها عشر واقله ثلثة ايام وقوله في رواية الخزاز اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة يقتضيان
ان لها الخيار في كل شهر مثلا بين ان تجعل حيضها عشرة حتى انها لو اخذت بذلك دائما كان لها ذلك وكذا لها ان تاخذ بالثلثة
فتجعلها حيضها في كل شهر مثلا حتى انها لو لم تاخذ في شئ من الاشهر بالعشرة اصلا كان لها ذلك فهما مطلقان من هذه الجهة لا
مجملان تنبيه قال في جامع المقاصد ان المراد بتخييرها في الاعداد والتخصيص انما هو اول مرة لا مطلقا بحيث يجوز لها ذلك في
كل شهر وان كانت عبارات الاصحاب مطلقة لبعد اختلاف مراتب الحيض زمانا وعددا ولان ذلك قائم مقام العادة المفقودة
انتهى وانت خبير بان ما ذكره من التعليل ليس امرا مستفادا من النصوص ولا مما يستند فيه الى حجة شرعية فلا عبرة به فتدبر
القول الثاني مثل القول الاول الا انه قيد فيه بكون الثلثة من الشهر الاول والعشرة من الشهر الثاني قال الشيخ ره في طي ان لم يكن
هنا لنساء لو كن مختلفات تركت الصلوة والصوم في الشهر الاول ثلثة ايام وفي الثاني عشرة ايام او في كل شهر سبعة ايام
لان في ذلك روايتين لا ترجيح لاحديهما على الاخرى وهما متفاوتتان انتهى واراد برواية سبعة مرسلة يونس وهذا قال في
ك اخرج الشيخ ره بمرسلة يونس عن الصادق ع قال وتحيضي في كل شهر في علم الله سبعة ايام او ستة ثم قال ومقتضاها التخيير بين الستة و
السبعة فلا وجه للاقتصار على السبعة واراد برواية الثلثة من شهر وعشرة من اخر روايتي ابن بكير المتقدمتين كما صرح بذلك حضنا
ك ثم اورد على التمسك بهما بان مقتضى روايتي ابن بكير هو التحيض بالثلثة دائما في غير الدور الاول ولا دلالة لهما على التحيض بالثلثة
دائما في غير الدور الاول ولا دلالة لهما على التحيض بالعشرة بعد الثلثة كما ذكره الشيخ ره واتباعه انتهى ولا يخفى عليك انه يرد على هذا
القول ما يرد على سابقه مضافا الى انه لا دليل على تقديم الثلثة في الشهر الاول وتاخير العشرة الى الشهر الثاني القول الثالث ما ذهب
اليه المصنف ره في النافع والعلامة ره في نهاية الاحكام وهو انها تتخير بين احد الامرين من التحيض في كل شهر سبعة ايام او التحيض في
كل شهر ستة ايام وبين ثلثة من شهر وعشرة من اخر قال في نهاية الاحكام فان اختلفن او فقدن تحيضت في كل شهر سبعة ايام
او ستة او ثلثة من شهر وعشرة من اخر وحجته ما ذكره فيها من انه التمسك بقوله ص لحمنة بنت جحش وتحيضي في كل شهر في علم الله ستة ايام
او سبعة وقول الصادق ع هذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه ثم قال ويحتمل ردها الى اقل الحيض لانه المتيقن والزائد مشكوك
فلا يترك اليقين الا بمثله او امارة ظاهرة كالتمييز والعادة وردها الى العشرة لانه دم في ايام الحيض مع امكانه فيكون حيضا ولان

العادة كثرة الدم للمبتدأة ثم قال والامر بهما فلقتنا مثل ما مر ولقول الصادق ع المرأة اذا رأت الدم في اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة
عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما انتهى ولا يخفى
عليك ان ارباب هذا القول سلكوا لحدهما بقاء التخيير بين الستة والسبعة على ظاهره كما هو مذهب المصنف ره وثانيهما ردها
الى اجتهادها ورايها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون انسب بمزاجها من الحرارة ونحوها او ما يكون
اشبه بلون الحيض وامثال ذلك وحكى هذا المسلك عن العلامة ره في المنتهى والنهاية ولم يحضرني المنتهى الا ان الموجود في النهاية
بعد العبارة التي حكيناها عنها بلا فصل ما نصه فروع الاول يحتمل في قوله ع ستا او سبعا ردها الى الاجتهاد فيما غلب على
ظنها انه اقرب الى عادة نسائها او ما يكون اشبه بلونه نجعله حيضا والتخيير لانه موضوع له والاول اقوى لئلا يلزم التخيير في التابع
بين وجوب الصلوة وعدمها ولا تخيير في الواجب انتهى وهذا القول قد اورد عليه في الرياض تبعا للمحكي عن شرح المفاتيح بما توضيحه
ان مؤدى المرسلة انما هو تعيين السبعة دون التخيير بينها وبين الستة لقوله ع في المبتدأة وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت
اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وقوله ع فيها ايضا وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون وقوله ع في ذيل
الرواية فوقتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا وهذه الفقرات الواردة في مقام البيان
كالصريحة في التعيين خصوصا بملاحظة قوله ع واقصى طهرها ثلث وعشرون لان الستة لو كانت فردا من حيضها لكان اقصى
طهرها اربعة وعشرين فلا بد من حمل قوله ع فيما حكاه اولا عن رسول الله ص ستة او سبعة على كونه ترديدا من الراوي ولكن يدفعه
ان ذكر الستة او السبعة متعاطفتين بلفظة او صريح في التخيير وان الاقتصار على السبعة في الفقرات المتأخرة انما هو من باب
الاكتفاء باحد فردي المكلف به والمصحح لهذا الاطلاق كونه مكلفا به ومراعاة الاختصار واحالة التفصيل على ما تقدم في الكلام
وهذا باب مطرد في المحاورات كما لا يخفى على من له خبرة بمواقع الكلمات والحمل على ترديد الراوي مع كونه خلاف الظاهر من اصله ينافيه
ان الراوي نفسه صرح في ثلثة مواضع بان حيضها سبع ولو فرض انه كان مترددا في السبع ايضا بطل الاستدلال بها على تعيين السبعة
مع انه لو كان مترددا كان اللازم عليه ذكر الطرف الاخر من ترديده ولم يذكره ولو فرض انه كان مترددا في الاول جازما بالتعيين
بعده للسمع ووقوع الفصل بين الفقرتين بشيء يسير كان دعواه مما لا يصغي اليه عاقل فضلا عن فاضل واما قوله ع اقصى طهرها ثلث
وعشرون فالمراد به ان اقصى ما يتصور من طهرها مع وجود ما اقترن به من التحيض بسبعة انما هي الثلثة والعشرون فهذا القول
من جهة اشتماله على التخيير بين الستة والسبعة مما لا اشكال فيه ولا يخفى عليك انه يرد على هذا القول ما يرد على سابقه فيما سوى
جهة تعيين السبعة فيهما وتعيين الثلثة في الشهر الاول في القول الثاني القول الرابع انه يتعين عليها التحيض بسبعة ايام من كل شهر
فتترك الصلوة والصوم في تلك الايام السبعة وتصلي وتصوم ما بقي من الشهر ثم لا تزال هذا دابها الى ان تعلم حالها وتستقر على
حال وهو مذهب الشيخ ره في النهاية وصاحب الرياض ره وحكي عن الاقتصاد والتلخيص وعن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره وهذا
القول مبني على طرح ما عدا مرسلة يونس من الروايات لاجمال دلالتها او لضعف سندها او عدم مكافئتها للمرسلة فيؤخذ بها
وليس هناك في تطبيقها على هذا القول مع كون بعض فقراتها قد تضمن الترديد بينها وبين الستة وجه احسن من ان يقال انه مع
دوران الامر بين تعيين السبعة وبين التخيير بينها وبين الستة يكون مقتضى الاحتياط هو الاخذ بالمعين ولكنك خبير بسقوط
هذا الوجه بعد ما بيناه في ذيل الكلام على القول السابق من كون صدر الكلام على المبتدأة في المرسلة صريحا في التخيير وان الاكتفاء
باحد طرفيه بعد ذلك غير قادح لصحة الاعتماد على ما تقدم من صدر الكلام فيرتفع الدوران بين التعيين والتخيير القول الخامس
انها يتعين عليها التحيض بستة ايام من كل شهر وحكى هذا القول في السرائر عن بعض اصحابنا والظاهر ان حجته مرسلة يونس بعد
طرح ما عداها من الاخبار لكن بضميمة كون الترديد من الراوي والاخذ بالقدر المتيقن الذي هو الاقل للاحتياط للعبادة بتقليل
تركها ومعلوم ان هذا انما يحصل بالستة وفيه ما قدمناه من ان كون الترديد من الراوي من جملة الاحتمالات الموهومة التي
لا يعبأ بها وكون المرسلة ظاهرة في التخيير من جهة صراحة صدر الكلام فيه الموجب لظهوره بل ايضا في ذلك القول السادس انها
تتخير في كل شهر بين التحيض بستة او سبعة وهذا القول ذهب اليه العلامة ره في التذكرة ووصفه بانه اشهر قال فيها اذا لم يكن
للمبتدأة تمييز ولا اقارب ولا اقران تحيضت في كل شهر بستة او سبعة على الاشهر لقول الصادق ع ان النبي ص قال لحمنة تحيضي في

كل شهر في علم الله ستة او سبعة ثم حكى ابوا الآخر ثم قال والاقرب الاول انتهى ومطلوبات الاستدلال انما تتم مع طرح الروايات
الاخر القول السابع انها تتحيض في كل شهر بثلثة ايام وهذا القول قد نص عليه المصنف ره في المعتبر بقوله والوجه عندي تحيض كل
واحدة منهما يعني المبتدأة بالمعنى الاخص ومن لم يستقر لها عادة ثلثة ايام لانه اليقين في الحيض وتصلي وتصوم بقية الشهر
استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة ويتجه عليه اولا انه لا دليل بعد طرح الاخبار على تعيين الشهر للحيضة حتى يحتمل ثلثة
منه وثانيا ان قاعدة الامكان بعد الاعتراف بها تقتضي العشرة فلا وجه للاخذ باليقين مع جريانها القول الثامن انها
تتحيض في كل شهر عشرة ايام وهذا ما حكاه المصنف ره هنا بقوله وقيل عشرة وذكره في المعتبر بقوله قال بعض فقهائنا تجلس
عشرا وهو اكثر الحيض لانه زمان يمكن ان يكون حيضا انتهى وهو مبني على طرح اخبار المسئلة والا فلا وجه للرجوع الى قاعدة
الامكان التي هي من قبيل الاصل مع كون الاخبار ادلة اجتهادية ويتجه عليه ان قاعدة الامكان بعد طرح الاخبار لا تعين كون
العشرة من شهر بل تجري بعد انقضاء اقل الطهر ولازمه جعل عشرة حيضا وعشرة طهرا القول التاسع انه يتعين عليها التحيض
في الشهر الاول بعشرة ايام وفي الشهر الثاني بثلثة حكاه ابن ادريس ره عن بعض الاصحاب وحجته هي موثقتا ابن بكير و
مقطوعة سماعة وربما استفيد تقديم العشرة على الثلثة من تقديم الاولى على الثانية في الذكر ولا يخفى ان التقديم في مجرد الذكر
ليس بذلك الظهور مضافا الى ما تقدم من الاشكال في دلالة الموثقتين على الثلثة والعشرة بناء ان الظاهر ان وظيفتها الاستمرار
على الثلثة فيما بعد الشهر الاول القول العاشر عكس القول السابق وهو انها تتحيض في الشهر الاول بثلثة ايام وفي الشهر الثاني
بعشرة نقله العلامة ره في لف عن ق وعن ابن البراج والظاهر ان حجته رواية الخزاز كما قيل المشتملة على قوله ع اقل الحيض ثلثة واكثره
عشرة بدعوى ظهورها في لزوم التحيض في الشهر الاول بالاقل وفي الشهر الثاني بالاكثر ولا يخفى ان ظهور المدعى مستند الى
مجرد التقديم في الذكر وقد عرفت ضعفه مضافا الى ان دلالتها على تعيين شيء من العددين لشيء من الشهرين في غاية الخفاء و
الاظهر ان الجواب المذكور فيها اشارة الى ان التخيير بين الامرين القول الحادي عشر انها تتحيض في كل شهر بين ثلثة ايام الى
عشرة وهو الذي حكاه في لف عن السيد المرتضى ره ثم قال وكانه مذهب ابن بابويه لانه قال اكثر جلوسها عشرة ايام وفي الحدائق
زيادة المفيد بقوله في كل شهر في ذيل العبارة وحجة هذا القول كما قيل روايتا سماعة والخزاز المتقدمتان في حجة القول الاول
ويتجه عليه المنع من ظهورهما في افادة كون ما بين الثلثة والعشرة طرفا للتخيير والظاهر هو التخيير بين نفس الثلثة والعشرة القول
الثاني عشر انها تجعل عشرا حيضا وعشرا طهرا ولا عبرة بالشهر على هذا القول وهو الذي ذهب اليه السيد ره وابن زهرة
في الغنية قال ره فاذا رات المبتدأة الدم وانقطع لاقل من ثلثة ايام فليس بحيض وان استمر ثلثة كان حيضا وكذا الى تمام العشرة
فان رات بعد ذلك دما كان استحاضة الى تمام العشر الباقي لان ذلك هو اقل ايام الطهر فان رات في اليوم الحادي والعشرين
دما واستمر بها ثلثة ايام فهو حيض لمضي اقل ايام الطهر وكذا لو انقطع الدم اول ما راته بعد ثلثة ايام ثم راته يوم الحادي عشر من
وقت ما رات الدم الاول فانه دم الاستحاضة لانها راته في ايام الطهر وكذا الى تمام الثالث عشر فان راته في اليوم الرابع عشر
دما كان من الحيضة المستقبلة لانها قد استوفت اقل ايام الطهر وهي عشرة وعلى هذا تعتبر بين الحيضتين اقل ايام الطهر وتحكم بان الدم
تراه فيها دم استحاضة الى ان تستقر لها عادة تعمل عليها وترجع اليها وطريقة الاحتياط تقتضي ما ذكرناه والعمل عليه عمل على
اصل معلوم انتهى ومحصل مستنده بعد طرح الروايات كلها هو الرجوع الى قاعدة الامكان في جعل العشرة حيضا والى
ان الطهر لا ينقص عن العشرة في جعل العشرة الاخرى طهرا ولما كان الدم موجودا كان اللازم في الحكم بكون شيء من ايامه
طهرا هو الاقتصار على اقل ما يحتمل وهذا القول على تقدير طرح جميع الروايات قوي جدا القول الثالث عشر ما ذكره في
كشف اللثام نقلا عن الجامع من ان كلا من المبتدأة بالمعنى الاخص والمضطربة التي لم يستقر لها عادة تتخير في كل شهر بين
السبعة والثلثة عملا بالرواية واليقين ومحصله بعد طرح ما عدا مرسلة يونس من الروايات هو التخيير بين العمل بمقتضى المرسلة
الذي هو الاخذ بتعيين السبعة بالتقريب المتقدم في حجة القول الاول وبين العمل بمقتضى اليقين الذي هو الاخذ بالثلثة و
التخيير بما فيه من الضعف لان الرواية ان كانت معتبرة لم يبق للعمل باليقين وجه والا لم يكن وجه للعمل بالرواية فالتخيير بينهما
انما هو من قبيل التخيير بين الاصل والدليل وفساده واضح ويمكن ان يكون مستند جعل الثلثة طرفا للتخيير هو انضمام موثقتي

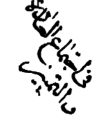
ابن بكير بناء على افادتهما للتحيض بالثلثة من كل شهر بيان الانتظار الى العشرة انما هو من جهة مراعاة ان الدم هل يتجاوز العشرة
ام لا والا فالمحيض حيضا انما هي الثلثة فتقضي ما يحتاج الى القضاء مما تركته في السبعة منها كما اشار اليه عبارة كشف اللثام التي
قدمنا ذكرها فيما اورد على حجة القول الاول ولكن لا يخفى ان الاستناد في الاحكام الشرعية الى مثل هذا الاحتمال مما لا مساغ
له القول الرابع عشر ما حكاه في كشف اللثام عن موضع من ط من ان المبتدأة تدع الصوم والصلوة كلما رات الدم وتفعلهما كلما
رات الطهر الى ان تستقر لها عادة كما قاله في النهاية والاستبصار للمتحيرة واستدل عليه بانه روي عنهم ع كلما رات الطهر صلت
وكلما رات الدم تركت الصلوة الى ان تستقر لها عادة انتهى ما في كشف اللثام واشار بالرواية الى ما رواه يونس بن يعقوب عن ابي
يعقوب بصير عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المرأة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام وترى الطهر ستة
ايام فقال ان رات الدم لم تصل وان رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا تمت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت و
استثفرت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلوة ومثله عنه الا انه قال في ذيله فان انقطع يعني بعد شهر والا فهي بمنزلة المستحاضة
ولكن لا يخفى انه لا بد من توجيه الروايتين وتطبيقهما على المطلوب بمثل ما ذكره الشيخ ره في الاستبصار في ذيل تطبيقهما على المتحيرة
بانها رات ما يشبه دم الحيض خمسة مثلا ثم خمسة مثلا دما يشبه الاستحاضة ففرضها ان تجعل ما يشبه دم الحيض حيضا والاخر طهرا
وكذا الحال لو رات النقاء بدل ما يشبه دم الاستحاضة الا ان قوله ع بمنزلة المستحاضة مناسب لكون الطهر الذي راته هو النقاء
ومنافر لكونه هو ما يشبه دم الاستحاضة وبعد ذلك كله ليس القول المذكور قولا تاما في المسئلة كما نبه عليه بعض المحققين ره اذ قد
لا تخلل الطهر بين ايام الدم فلا بد من الرجوع الى حكم اخر ثم ان المصنف ره في المعتبر بعد ما حكى التوجيه المذكور عن الشيخ ره قال وهذا
تاويل لا باس به ولا يقال الطهر لا يكون اقل من عشرة لانا نقول هذا حق ولكن ليس طهرا على يقين ولا حيضا بل هو دم مشتبه
تعمل فيه بالاحتياط انتهى ويكفي في سقوط الاستدلال تعبير المصنف ره عما استفاده الشيخ ره من الروايتين بالتاويل هذا و
المختار عندي هو القول السادس اعني كونها مخيرة بين التحيض بستة وبين التحيض بسبعة في كل شهر لان النبوي المذكور في مرسلة
يونس معروف مشهور عند الخاصة والعامة حتى تعرض لذكره من ليس من شانه التعرض للاخبار كالجوهري في الصحاح مضافا
الى ما عرفت مما يقوي نقل المرسلة في طي حجة القول الاول فلا وجه للاعراض عنها ولا لصرفها عن ظاهرها واما الروايتان الاخر
فقد عرفت ان روايتي ابن بكير ايضا معتبرتان من جهة السند في الجملة الا انهما ليستا ظاهرتين في الامر بالاخذ بالثلثة من شهر
وعشرة بل ظاهرتان في كون وظيفتها عشرة في الشهر الاول وثلثة ثلثة في الاشهر المتاخرة ولا اقل من اجمالها من جهة التردد
بين المعنيين والجمع بين مضمون المرسلة وبين المعنى الظاهر منهما مما لم يقل به احد كما انه لم يقل بنفس ذلك المعنى الظاهر سوى
ابن الجنيد واما المرسلة فهي معمول بها اما بالاستقلال او مخيرا بين مضمونها وبين غيرها ومن جميع ما ذكرناه تعرف ان المرسلة
اشهر منهما فتقدم عليهما عند التعارض لذلك وللعمل واما ما عن الخلاف من الاجماع على رواية ابن بكير فان اراد به الاجماع
على مضمونه فسقوطه لا يحتاج الى دليل البيان وان اراد به الاجماع على روايته ونقله عاد الاجماع في كلامه بالنسبة الينا شهرة
منقولة لا تكافوء الشهرة المحصلة المؤيدة بالنقل وعمل الاصحاب على مضمون المرسلة هذا ويبقى الكلام بعد ذلك في امور
الاول بيان معنى قوله ع في علم الله في متن المسئلة قال في الذكرى معنى قوله ع في علم الله اختصاص علمه بالله اذ لا حيض لها معلوم
عندها او فيما علمك الله من عادات النساء فانه القدر الغالب عليهن ويكون كخبر محمد بن مسلم عن الباقر ع في المستحاضة تنظر بعض
نسائها فتقتدي باقرائها انتهى وقال بعد ذلك في طي فروع المسئلة انه على التفسير الثاني لعلم الله المؤيد بالخبر تجتهد في النساء
وتاخذ عادة الاقرب اليها من جهة الابوين انتهى واستبعد المعنى الثاني جماعة ممن تاخر عنه وهو في محله لعدم مساعدة اللفظ عليه
وحكى جمال المحققين ره في حواشي الروضة عن الطيبي في شرح المشكوة ما نصه اي فيما علمك الله او في علم الذي بينه للناس وشرعه
لهم انتهى والاظهر عندي ان الظرف لغو وقوله ع في علم الله صفة لشهر لكونه منكرا يجوز وصفه به والمعنى في كل شهر معلوم لله ووجه
التخصيص بعلم الله هو انها لا تدري كم شهرا ترى الدم الثاني انه قال المصنف ره في المعتبر هل المراد بقوله ع ستة او سبعة ايام التخيير او
العمل بما يؤدي اجتهادها اليه ويغلب ان حيضها قيل بالثاني لانه لو لا ذلك للزم التخيير بين فعل الواجب وتركه والاول عندي اشبه
لانه تمسك بظاهر اللفظ وقد يقع التخيير في الواجب كما يتخير المسافر بين الاتمام والتقصير في بعض المواضع انتهى وقال العلامة ره

في نهاية الاحكام يحتمل في قوله ستا او سبعا ردها الى الاجتهاد فما غلب على ظنها انه اقرب الى عادتها تحيضت او ما يكون اشبه بلونه
جعلته حيضا والتخيير لانه موضوع له والاول اقوى لئلا يلزم التخيير في السابع بين وجوب الصلوة وعدمها ولا تخيير في الواجب
انتهى وحكي مثله عن المنتهى وقال في الذكرى ظاهر الخبر التخيير بين الستة والسبعة ولا محذور في التخيير بين الواجب وتركه لوجود
مثله في الصلوة في الاماكن الاربعة والتسبيح بدل الحمد في الاخيرتين ويمكن عودها الى ما يغلب على ظنها لقوة طرف الظن ووجوب
العمل بالراجح انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من التعليل لنفي المحذور وفاقا للمصرح به غير واف لنفيه لان وجود مثل ذلك في الصلوة
وفي التسبيح بدل الحمد لا يحسم الاشكال وانما يوجب سرايته الى مثل ذينك الموردين ايضا مع انه يمكن ان يقال ان الصلوة ركعتين
مباينة للصلوة اربع ركعات باعتبار انضمام التسليم الى تشهد الركعة الثانية في الاولى والى تشهد الركعة الرابعة في الثانية
واما ما ذكره ثانيا وفاقا للعلامة ره وبعض من تقدم كما اشار اليه المقدس ره فيتجه عليه انه غير مطرد اذ قد تفقد ما يغلب على
ظنها من عادة او ما هو اشبه بلون الحيض والاولى في توجيه التخيير ما ذكره صاحب الجواهر ره من ان التخيير بين الستة والسبعة
تخيير في سبب الوجوب والحرمة من التحيض وعدمه واورد عليه بعض المحققين ره بالنقض بايام الاستظهار ثم قال وحله ان
التخيير بين فعل الواجب وتركه بمعنى التخيير في ايجاد سبب وجوب الشيء وعدمه ممكن واقع نظير الحاضر في شهر رمضان بين الاقامة
والسفر والمسافر بين الاقامة وعدمها وتحصيل الاستطاعة وابقاء النصاب ودعوى ان اختيار التحيض فيما نحن فيه لا يصلح
ان يكون من هذا القبيل اذ ليس المراد من التحيض الا تكلف وظيفة الحائض شرعا وليس هنا موضوع خارجي اختياري يكون وجوده
سببا للحكم شرعا فلا محصل لتخييرها بين التحيض والعدم الا تخييرها بين فعل العبادة وتركها وورود نظير ذلك في الاستظهار لا يجوّزه
ولهذا جعل هذا من شواهد وجوب الاستظهار مدفوعة بان هذا ممتنع في التخيير الواقعي بين ايجاب الشيء على نفسه وتحريمه على
ان يكون حيضية اليوم السابع وطهرته في الواقع منوطا باختيار المكلف وليس كذلك بل لا يعقل ذلك فان ذلك اليوم في
الواقع [illegible] واما طهر ولما جهلت المرأة لذلك تخيرت في البناء على ايهما شائت نظير تخيير المجتهد بين الوجوب والتحريم
عند دوران الامر بينهما وتخيير المقلد في الرجوع الى المجتهد القائل بوجوب فعل والى القائل بحرمته ومنه يعلم الحال في ايام
الاستظهار وبما ذكرنا ان الاولى نظير ما نحن فيه بايام الاستظهار كما في جامع المقاصد دون ما ذكرنا من الامثلة تبعا لكاشف اللثام
لان التخيير فيما نحن فيه بين البناء على وجوب الصوم والبناء على تحريمه لا بين ايجاد موضوع خارجي يترتب عليه وجوب الصوم
وعدم ايجاده فافهم انتهى وحاصل ما ذكره كلام متين الا ان ما ذكره في دفع الدعوى بالنظير الذي يتبعه غير واف بدفعها لان التزام
بمقتضاها في الحقيقة ليس بجواب عن اصل الاشكال هذا ويتفرع على التخيير شيء وهو البحث عن انها هل تلتزم بشيء من الستة و
السبعة تخيير لاختيارها او دليل العمل بمقتضاه وجهان اقويهما العدم للاطلاق الثالث انا قد بينا عند الاخذ في شرح كلام المص
ره ان حكم الرجوع الى الروايات يجري عنده في المبتداة بالمعنى الاخص وفي المضطربة بمعنى من لم يستقر لها عادة وح نقول ان
هذا هو الحق لان ما استندنا اليه من مرسلة يونس يعطي هذا المعنى لقوله فيها في ذيل الرواية في شان من اختلطت ايامها فزادت و
نقصت حتى لا تعرف ايامها على حد بعد الحكم عليها بالرجوع الى التمييز فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة
دارة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرين لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا ولكن قد نقل في الفرق
بين المبتداة والمضطربة اقوال منها ما حكي عن الاقتصاد من تحيض المضطربة بسبعة في كل شهر او بثلثة في الشهر الاول وعشرة
في الثاني والمبتداة بسبعة خاصة ولكن ما حكي عن الجمل والعقود والمهذب والاصباح العكس ومنها ما حكي عن الخلاف من تحيض
المضطربة بسبعة خاصة والمبتداة بستة او سبعة او بثلثة وعشرة وليس على شيء منها دليل صالح للاستناد اليه الرابع انها هل
تتخير في تخصيص ما شائت من ايام الدم بالتحيض سواء كانت من اول الشهر او وسطه او اخره او يتعين عليها التحيض من اول الشهر
قولان حكي اولهما عن المعتبر والاصباح والمنتهى والتحرير وغيرها واختار ثانيهما العلامة ره وقواه في كشف اللثام واستظهر
الاول في جامع المقاصد مع حكمه بان العمل بمقتضى الثاني اولى حجة القول الاول اطلاق مثل قوله تحيضي في كل شهر في علم الله
ستة او سبعة ايام حجة القول الثاني وجوه احدها ما تمسك به العلامة ره في التذكرة من قول الصادق ع في رواية عبد الله
بن بكير تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما ثانيها قول الصادق ع في مرسلة يونس القصيرة عدلت من اول ما رأت

الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة ثالثها قول النبي صلى الله عليه وآله المحكي في مرسلة يونس الطويلة تحيضي في علم الله ستة او سبعة
ايام ثم اغتسلي وصومي ثلثة وعشرين او اربعة وعشرين يوما رابعها ان عليها اول ما ترى الدم ويجوز كونه حيضا ان تحيض
لما عرفت من ان كل ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض الى ان تجاوز العشرة ثم لا وجه لرجوعها عن ذلك وتركها العبادة فيه بعد
وقضائها لما تركته من الصلوة ثم ان الظاهر موافقة الشهر الثاني للاول ويتجه على الاول ان رواية ابن بكير ليست معمولا
بها عندنا كما انه لم يعمل بها في اصل المسئلة حيث اختار في التذكرة القول بالتخيير بين الستة والسبعة وعلى الثاني ما ذكره بعض
المحققين ره من انها بظاهرها مخالفة للمشهور موافقة لما اختاره في الحدائق من عدم لزوم تخلل اقل الطهر بين اجزاء الحيضة
الواحدة لكنه قال بعد ذلك نعم يتجه الاستدلال بها بناء على التوجيه الذي ذكرناه فيها في مسئلة اقل الطهر فراجع والظاهر انه
اراد بذلك ما ذكره هناك من تفسير ما وقع فيها من قوله وان رات الدم من اول ما رات الدم الثاني تمام العشرة ايام ودام عليها
عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام بانها ان رات الدم قبل تمام العشرة لكن دام الدم الى ما بعد العشرة فيجعل
متمم العشرة حيضا والباقي استحاضة فيكون موافقا للقول المشهور انتهى ولا يخفى سقوط الاستدلال بمثله وعلى الثالث
ما اورده المحقق المذكور ايضا من ان ظهور المرسلة الطويلة وغيرها من روايات المسئلة في لزوم التقديم ممنوع لان الخبر لتطهر
عن التحيض او عطفه عليه بثم انما يدل على وجوب تقديم الحيض اذا ثبت وجوب تقديمه في الدور الاول وليس في المرسلة وجوب
التحيض في كل شهر ستة او سبعة ويصدق ذلك بتحيضها في الدور الاول بسبعة من اخر الشهر ثم اغتسالها وتعبدها ثلثة وعشرين
يوما ثم تحيضها سبعة ايضا وهكذا والحاصل ان الشهر انما وقع في المرسلة ظرفا للتحيض فقط لا له وللتطهر اللهم ان يدعى تبادر ذلك
عرفا او يقال بعد ما تحقق ان الرواية في مقام بيان الحكم على مجموع الايام بجعلها سبعة حيضا وثلثة وعشرين طهرا فظاهر الرواية
بل صريحها لزوم التوالي في ايام الطهر في كل شهر وهو لا يحصل الا بجعل السبعة اول الشهر او اخره وحيث لا قائل بتعين الاخرة ولا
بالتخيير بين خصوص الاول والاخر تعين الاول فافهم فانه دقيق فالقول بالتقديم لا يخلو عن قوة مع كونه احوط انتهى وذكر صاحب
الجواهر ره للتقديم وجها اخر وهو انه قد يشكل الحكم بجواز جعل التحيض خارج العشرة بما عرفته سابقا من انه يرجع الى معرفة
حالها بمجرد تجاوز الدم العشرة من التميز او عادة النساء مثلا او الروايات والا فلا يبقى منتظرة الى تمام الشهر فتامل جيدا
انتهى الخامس انه قال بعض المحققين ره ان ظاهر النصوص والفتاوى كون الاخذ بما تقدم من الروايات وظيفة من استمر بها
الدم الى ما بعد العشرة فلو رات بياضا لا يبلغ اقل الطهر بين دماء يبلغ اقل الحيض كما لو رات ثلثة او اربعة بياضا وهكذا كما هو
مورد روايتي يونس بن يعقوب وابي بصير المتقدمتين فالظاهر خروج هذا الفرض عن مورد الروايات المتقدمة فالحكم عليها
بمقتضى الروايات بان تحيض ببعض الدماء وتكمله لو نقص عن العدد المامور باخذه بالبياض المتقدم عليه او المتاخر عنه او كليهما
مشكل واشكل منه تخييرها في التحيض باي الدماء شاءت فيحتمل الرجوع الى اقل الحيض مخيرا من جملة ما رات من دم شاءت لعدم
المرجح والرجوع الى قاعدة الامكان وتكميل ما نقص عن العشرة من بياض احد الطرفين واما الرجوع الى روايتي ابي بصير ويونس
فلا ينفع لانهما دلتا على ان حكم هذه المرأة بعد ثلثين يوما حكم المستحاضة ولم يبين فيهما ما تحيض به بعد صيرورتها بحكم المستحاضة
وبالجملة فلم اجد مصرحا بشيء في هذه المسئلة الا ان ظاهر كشف اللثام حيث عد في جملة اقوال رجوع المبتدأة والمضطربة الى الروايات
قول الشيخ ره في النهاية والصدوق ره بان المتحيرة تصلي كلما رات الطهر وتدع الصلوة كلما رات الدم ان محل الكلام في المبتدأة
والمضطربة اعم من ان يستمر بها الدم او ينقطع ويعود لدون العشرة ويؤيده ان استمرار الدم بحيث لا يتخلل نقاء يوم او اقل او
اكثر نادر جدا فلا يحمل عليه اطلاق الموثقة المتقدمة الواردة فيمن استمر بها الدم ح فالرجوع الى الروايات في حقها لا يخلو عن قوة
انتهى واقول اما ما ذكره من احتمال الرجوع الى اقل الحيض فهو غير متجه لما قدمناه سابقا من حكومة قاعدة الامكان على قاعدة
الاخذ بالمتيقن التي هي مستند الاخذ باقل الحيض واما ما ذكره من تتميم ما نقص عن العشرة من بياض احد الطرفين فهو محل اشكال
لان ظاهر القاعدة هو ان كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض والاجماع المدعى في اثباتها انما تعلق بهذا العنوان ولا اقل من
الشك في شمولها فالاولى ان يقال انها تبدء بالحيض من الدم السابق وتكمل العشرة منه ومن البياض الذي بعده وشيء من الدم
اللاحق وحاصله انه لا يحتمل شيء من البياض حيضا الا اذا كان متوسطا فان لم يبلغ العشرة التي مبدؤها الدم الاول الى الدم

اللاحق لم يجعل شيئا منه ولا من البياض حيضا وانما التزمنا بالحيضية في البياض المتوسط بين الدمين من جهة اجزاء البياض المتوسط
بينهما في المفروض بمنزلة البياض المتخلل بين الدمين في العشرة واذا لم يتم الدم بعدها وكان البياض الواقع في الطرفين
هناك لا يحتسب حيضا فكذا ههنا واما ما استظهره من كشف اللثام من ان محل الكلام في المبتداة والمضطربة ما تعم من ان يستمر
بها الدم او ينقطع ويعود لدون العشرة فالظاهر انه غير مجد ايضا الا ان ما حكاه عن الشيخ ره في النهاية هو تخيير المبتداة خاصة
بين السبعة والعشرة في الشهر الاول والثلثة في الثاني وان المتحيرة تترك الصوم والصلوة كلما رات الدم وتفعلهما كلما رات
الطهر الى ان ترجع الى الحال الصحة يعني الى ان تعرف عادتها والظاهر ان ذكره لقول الشيخ ره مبني على ما قدمنا ذكره ومما حكاه
عنه في المعتبر من احد التوجيهين لروايات يونس بن يعقوب وهو حملها على متحاضة استمر بها الدم واشتبهت عليها العادة ثم
رات ما يشبه دم الحيض ثلثة او اربعة وما يشبه الاستحاضة ثلثة او اربعة وهكذا فغرضها ان تجعل ما يشبه دم الحيض حيضا و
الاخر طهرا اصفر كان او نقاء لتتبين حالها انتهى السادس انه تعرض في الجواهر لمسئلة وصفها بانها غير محررة في كلام الاصحاب
وهي ان رجوع ذات الروايات اليها هل هو بمجرد تجاوز الدم العشرة او بعد الثلثين وعلى الاول فهل يتعين عليها وضع ما تختاره
من العدد في ضمن العشرة او لها جعلها خارجها وان لم تعلم باستمرار الدم وعلى الثاني فهل تعمل في هذه المدة عمل المستحاضة و
نحوه مما يقتضيه الاحتياط او لا يجب عليها شيء منه كل ذلك غير منقح في كلماتهم وان كان الاقوى الاول لكن انما بالدور الثاني
كك ما لم تصادف تميزا فيه او علما بعادة فانها كما صرح به بعضهم وان اطلق اخرون فتامل جيدا انتهى السابع انه قال
في الجواهر ان الظاهر انه ليس لها ان تعدل عن وضعها العدد في العشر الاول ان ارادت وضعه في العشر الثاني انتهى وقال
بعض المحققين ره لو قلنا بوجوب تقديم العدد الماخوذ فلا اشكال حيث انها بمجرد تجاوز الدم العشرة وفقد التميز والعادة
تبني على الروايات فان اتفق بعد ذلك تميز او تمكن من الرجوع الى الاهل عدلت عنه اليه لكشف ذلك عن كونها محكومة بغير
الروايات ويظهر من بعض كلام الشيخ ره انها تجمع بين التحيض بالروايات والتحيض بالتميز الحاصل بعده بشرط الفصل بينه و
بين الحيض السابق قال في بعض فروع الاضطراب ولو رات المبتداة ما هو بصفة دم الاستحاضة ثلثة عشر
يوما ثم رات ما هو بصفة دم الحيض بعد ذلك واستمر كان ثلثة ايام من اول الدم حيضا والعشرة طهرا وما رات بعد ذلك من
الحيضة الثانية انتهى وانكر عليه في المعتبر والمنتهى ذلك لكن من حيث حكمه بالتميز مع استمرار الوصف الى ما بعد العشرة لا من حيث
اصل التميز واما لو قلنا بالتخيير فلها ان تجعل الحيض ما شائت من العدد الذي مضى من دمها ويجب الاختيار بمجرد تجاوز الدم مع حضور
وقت العبادة الواجبة والظاهر انه يكفي اختيار التطهر او التحيض في اليوم الذي هي فيه وهو الحادي عشر مثلا فاذا اختارت الطهر فيه
فلا يجب عليها جعل الحيض في ايام معلومة من الايام الماضية بل يكفي جعلها فيها في الجملة وكذا لو عينته في بعض تلك الزمان فلها
العدول ولو علمت باستمرارها الى الزمان المستقبل جاز لها وضع العدد او بعضه في المدة المستقبلة وح فهل للزوج الاعتراض
عليها في اختيارها ام لا وجهان بل قولان اقويهما ذلك بالنظر الى الحكم التكليفي بمعنى انه يحرم عليها التحيض مع منع الزوج لا الوضعي
ولو تحيضت على وجه العصيان او غيره فليس للزوج مواقعتها كما لو استعجلت الحيض بالعلاج وفي الزامها بالرجوع وجه مبني على
استدامة التخيير حتى مع الشروع فيما اختارت وعدمها من استصحاب التخيير الحاكم على استصحاب الحكم المختار بل لاطلاق ادلة التخيير
ومن ان الشروع في التحيض يوجب كون الدم محكوما عليه بالحيضية في حقها شرعا ويتعين عليها الاحكام الى ان ينقطع الدم او
تنقضي المدة المضروبة للتحيض فالشروع في التحيض بمنزلة الدخول في امر لازم بالاختيار فلا مجال للاستصحاب والاطلاقات مسوقة
لبيان علاج المراة في ابتداء امرها فلا عموم فيها من حيث البقاء على ما اختارت والعدول عنها هذا مع اختيارها التحيض في
زمان والشروع فيه ولو اختارت التطهر في زمان فلها العدول عنه الى التحيض بناء على ما تقدم من ان الواجب هو اختيار
احد الامرين من الحيض او الطهر في الزمان الحاضر وانها لو اختارت الطهر فيه لم يجب عليها تعيين الحيض من بين ما عدا ذلك
الزمان فهي باقية على تخييرها في التحيض وكذا لو عينته في بعض ذلك الزمان فلها العدول عنه الى غيره ومحصل حال هذه
المراة من اول رؤيتها الدم انها تتحيض برؤية الدم مط او بعد مضي الثلثة الى العشرة على الخلاف المتقدم فاذا تجاوز الدم العشرة
وجب عليها في اليوم الحادي عشر عند دخول وقت العبادة المشروطة بالطهارة تاخيرا كون ذلك اليوم طهرا او حيضا بناء

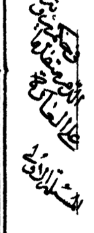
على التخيير فى وضع الايام حيث شائت وعدم اعتبار التوالى فى ايام الطهر مطلقا او فى الدور الاول وح فيتعين عليها تكملة من بعضها
او من لاحقه او منهما مع القطع بالاستمرار او مرتددة فى التكميل مع احتمال الاستمرار فان اختارت كون ذلك اليوم حيضا وبنت
على تكميله من سابقه اغتسلت بعد انقضاء اليوم لانه اخر ايام حيضها وتعبدت فاتمه بوظائف المستحاضة ان استمر الدم
ولها بعد البناء على تكميلها من السابق العدول عنه والبناء على التكميل من اللاحق او من الملفق منهما ولو بنت على التكملة من اللاحق
فان استمر الدم بمقدار الاكمال فهو وان انقطع قبله تعين الاكمال من السابق ويحتمل كشف ذلك عن بطلان اختيارها من اول الامر
ولو اختارت الطهر فى اليوم الحادى عشر اغتسلت ولا يجب عليها تعيين ايام الحيض من جملة الماضى من الايام او البناء منها ولو
عينته لم يتعين بمجرد القصد فاذا كان اليوم الثانى عشر وجب عليها ايضا اختيار احد الامرين الطهر او الحيض على الوجه المقرر
فى سابقه وهكذا اليوم الاخر فلو اختارت الطهر فى جميع الايام الباقية من الشهر تعين الحيض فى جملة العشرة الاولى فيجب عليها
تعيين الحيض من بينها لتعمل على طبقه فى الشهر الثانى بناء على وجوب موافقة الشهر الثانى للشهر الاول فى الوقت كما صرح به جماعة
منهم الشارح فى الروض تبعا لجامع المقاصد وان قلنا بعدم وجوب ذلك كما احتمله فى الروض وحاشية الروضة وجعله فى الرياض
لعموم وجوب التحيض فى كل شهر سبعة والتعبد ثلثا وعشرين الصادق من دون الموافقة فى الوقت جاز لها اختيار الطهر فى الشهر
الثانى الى ان يبقى من الشهر اقل مقدار يجب تحيضه هذا ما يقتضيه اطلاق الاصحاب وان لم اقف على مصرح بشىء من ذلك
انتهى وقد نقلناه بطوله لجودة محصوله قوله ذات العادة تجعل عادتها حيضا وما سواه استحاضة اصل الحكم من قبيل
المسلمات ويدخل فى اطلاق ما سواه ايام الاستظهار لان ما دل على ان ذات العادة المستمر بها الدم تجعل ايام اقرائها حيضا
لا يشمل ايام الاستظهار لعدم كونها ايام اقرائها ثم ان صاحب الجواهر ره بعد جعل محل البحث هنا عبارة عن ذات العادة
وقتا وعددا قال الظاهر ان رجوعها الى عادتها انما هو فى ضمن كل شهر مرة بمجرد فصل اقل الطهر عملا بما دل على انه فى كل شهر
مرة ثم قال نعم لو قلنا بامكان استمرار العادة فى الطهر كما مر سابقا امكن عد عادته هنا فقد يكون لها ح فى ضمن شهرين حيضة
فتامل انتهى واراد بذلك ان كلام المصنف ره مطلق شامل لما اذا كانت عادتها على وجه لا يتخلل بين الدمين الا مقدار اقل الطهر
وانه ح يكون مقتضى كلام المصنف ره انه يجب عليها الرجوع الى عادتها بمجرد فصل اقل الطهر فلا بد ح من تقييده بكون رجوعها الى
العادة فى كل شهر بحكم الاخبار المشار اليها ولكن فيه نظر لما عرفت سابقا من عدم دلالة الاخبار على ان الحكم التكليفى عبارة
عن جعل الحيض فى كل شهر مرة وانما دلت على ان الغالب فى طبايع النساء ذلك وح نقول ان ظاهر الفتاوى بل الاخبار هو
جعل ايام العادة فى محلها حيضا وجعل ما عداها استحاضة كرواية الحلبى الاتية فى شرح العبارة الاتية ورواية يونس عن بعض
رجاله عن ابى عبد الله ع انه قال فى حديث وكل ما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض فلاحظ الوسائل ورواه الشيخ ره باسناده
عن محمد بن يعقوب مثله ومعلوم ان الاضافة فى ايام حيضها تعطى خصوص الايام المعدودة الواقعة فى جزء خاص من الزمان
وعلى هذا فلو كانت عادتها خمسة ايام مثلا من اول الشهر الثانى اتخذت تلك الايام حيضا وجعلت ما عداها استحاضة وكذا
لو كانت خمسة مثلا فيما دون شهر او فيما زاد على شهرين فلا وجه لتخصيص الشهر كما لا وجه لتخصيص الزمان الذى يتخلل بين الدمين
اقل الطهر ومع الاغماض عن ظهور الفتاوى والنصوص فالاصل البراءة من وجوب تكلف احكام الحيض فيما عدا القدر المحقق
اعنى عدد الحيض فى وقته لكن الاصل انما يجرى فى الزائد على شهر ولا يجرى فى نفى التحيض بفصل اقل الطهر او ما دون الشهر
فتدبر قوله فان اجتمع لها مع العادة تمييز قيل تعمل بالعادة وقيل بالتمييز وقيل بالتخيير والاول اظهر مثال ذلك ما لو رأت فى
العادة صفرة وقبلها او بعدها بصفة الحيض وتجاوز المجموع العشرة ولم يتخلل بينهما اقل الطهر وقد اختلفوا فى المسئلة على
اقوال احدها انها تعمل بالعادة فتجعلها حيضا دون الجامع للتمييز وحكى عن جماعة منهم المفيد ره والسيد ره والشيخ ره فى ط
والجمل بل قد وصف هذا القول بانه المشهور ثانيها انها تعمل بالتمييز بمعنى انها تجعل الجامع للتمييز حيضا دون المعتاد حكاه
العلامة ره فى لف وصاحب ك عن الشيخ ره فى النهاية ولكن الحكاية غير مطابقة للمحكى عنه لان الموجود فيها من عبارته هو انه ان
اشتبه عليها دم الحيض بدم الاستحاضة فلتعتبر بالصفات التى ذكرناها فان اشتبه عليها ذلك وكانت ممن لها عادة بالحيض فلتعمل
فى ايام حيضها على ما عرفت من عادتها انتهى ولا دلالة فى هذه العبارة على التمييز الا ان يقال انه اشار بقوله ذلك الى الصفات



يعني انها ان اشتبه عليها الصفات فلم تتمكن من الرجوع الى التمييز رجعت الى العادة ثالثها انها تتخير في الرجوع الى ايهما شائت وهو مذهب ابن حمزة في الوسيلة قال فيها فان لم تكن مبتدئة كان لها ايضا اربعة احوال احدها ان يكون لها عادة بلا تمييز و الثاني ان يكون لها عادة وتمييز والثالث ان يكون لها تمييز بلا عادة والرابع ان لا يكون لها عادة ولا تمييز ثم اخذ في بيان احكامها الى ان قال والثاني يجوز لها ان تعمل على العادة والتمييز مخيرة فيهما مثاله امراة عادتها سبعة ايام من كل شهر ثم رات الدم عشرة ايام بصفة دم الحيض في شهر ثم اتصل الدم او رات ثلثة ايام بصفة دم الحيض والباقي دما احمر وقد اتصل الدم فان شائت عملت على العادة وان شائت عملت على التمييز وامثال ذلك كذلك انتهى رابعها التفصيل بين العادة الحاصلة من الاخذ والانقطاع وبين العادة الحاصلة من التمييز فتقدم الاولى على التمييز دون الثانية وهذا القول هو الذي ذهب اليه المحقق الثاني ره في جامع المقاصد حيث قال والحق ترجيح العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع وهي المرادة في كلام المصنف ره اما المستفادة من التمييز فلا لان الفرع لا يزيد على اصله مع احتمال الترجيح لصدق الاقراء عليها وفيه بعد لانه خلاف المتعارف انتهى وقال في كشف اللثام بعد موافقته له في القسم الاول ما نصه واذا استفيدت العادة من التمييز فهل يقدم عليه وجهان من عموم ومن تبادر غيرها ورجحان الفرع انتهى حجة القول الاول عموم الاخبار المستفيضة الدالة على وجوب رجوع المستحاضة الى عادتها كرواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المراة تستحاض فقال قال ابو جعفر ع قد سئل رسول الله ص عن المراة تستحاض فامرها ان تمكث ايام حيضها لا تصلي فيها ثم تغتسل الحديث وبمعناه غيره وخصوص الاخبار المستفيضة الدالة على ان الصفرة في ايام الحيض المسوقة لبيان ان الصفرة لا ينظر اليها في ايام العادة وقد صرح به في قوله في المرسلة الطويلة فيمن جهلت ايامها انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر في اقبال الدم وادباره وتغير لونه الى ان قال في الجزء فهذه سنة النبي ص في التي اختلط عليها ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم وهذه الاخبار الخاصة المستفيضة هي المخصصة لعموم ادلة الرجوع الى الصفات فلا يبقى لها عموم يعارض عمومات ادلة الرجوع الى العادة مع ان بعض اخبار الصفات صريح في اختصاص اعتبارها بصورة عدم العادة مثل صحيحة اسحق بن جرير قال دخلت امراة على الصادق ع فقالت ما تقول في امراة تحيض فيجوز ايام حيضها قال ان كان ايامها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة فاسد بارد حجة القول الثاني ما رواه الشيخ ره في الحسن عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع فان كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة وهذا الاحتجاج حكاه العلامة ره في المختلف عن الشيخ ره واجاب عنه بان ذلك حكم المضطربة والمبتدئة اما ذات العادة المستقرة فممنوع ولا يخفى ان تقييد النص بخصوص ما ذكره من غير شاهد لا يخلو عن جزافة وقد عرفت من حجة القول الاول ما يصلح جوابا عن هذه الحجة حجة القول الثالث هو الجمع بين اخبار العادة و اخبار الصفات بالتخيير بينهما لتعارض العمومين من الطرفين بل تعارض الامارتين وقد علم من تقرير حجة القول الاول انه لا مجال للتخيير في هذا المقام لان مقتضاه هو ان ليس مرتبة الرجوع الى الصفات الا بعد انتفاء العادة حجة القول الرابع اما على تقديم العادة الحاصلة من الاخذ والانقطاع فهي بعينها حجة القول الاول واما على تقديم العادة الحاصلة من التمييز عليه فهي التحرز عن مزية الفرع على الاصل واجيب بان العادة في الادلة الدالة على تقديمها على التمييز مطلق فتشمل القسمين وان لزوم مزية الفرع على الاصل مما لا يصلح دليلا على حكم شرعي تنبيه قال في ك اذا اجتمعت العادة والتمييز فان توافقا في الوقت او مضى بينهما اقل الطهر فلا بحث ثم جعل محل البحث ما لو اختلفا ولم يمكن الجمع بينهما كما اذا رات في العادة صفرة وقبلها او بعدها ما بصفة الحيض وتجاوز المجموع العشرة او لم يتخلل بينهما اقل الطهر ومعلوم ان خروج القسم الاول مما ذكره عن محل البحث انما هو من جهة تسالمهم على عدم حيضية المجموع لان الحيض لا يمكن ان يكون زائدا على العشرة وان خروج القسم الثاني مما ذكره انما هو من جهة البناء على ان الجميع حيض بمعنى ان كلا منهما حيضة مستقلة وقال صاحب الجواهر ره فان اجتمع مع العادة تمييز وكان

بحيث يستلزم حيضية كل منهما نفي الاخرى آه وقال ايضا هذا كله مع فرض التعارض بحيث كان الحكم بحيضية احدهما يستلزم نفي الاخرى
كما سمعت من تقييد عبارة المصنف ره اما مع عدمه كان تخلل اقل الطهر بينهما او كان مجموع العادة والجامع للتمييز لم يتجاوز
العشرة فقد صرح جماعة بحيضيتهما معا بل ارسل في الرياض الاجماع على الثانية كما في ظاهر التنقيح نفي الخلاف فيه وقد يشعر به
عبارة المنتهى ايضا كما انه نقل عن ظاهره الاتفاق في الصورة الاولى وقد يشعر به عبارة ك وكانه لقاعدة الامكان ولعله للتنافي
بين عمومي العادة والتمييز فيعمل بهما معا وظهور ادلة الاقتصار على العادة او التمييز في غير ذلك ولان اقصى ما يمكن اثباته ان
العادة مثبتة لحيضية ما فيها الا انها تنفي ما عداه ولانه كما اذا لم يتميز الدم متجاوزا للعادة وفصل اقل الطهر ثم رات لكنه قد
يشكل بعموم اخبار العادة وبما عرفت من اشتراط الرجوع الى التمييز بفقدها في المرسل والشك في شمول الامكان لمثل ذلك
ويؤيده اطلاق الاصحاب الرجوع اليها لذات العادة مع التجاوز واستحاضة ما عداها الشامل لبعض صور المقام ولعل الاول لا يخلو
عن قوة في كلتا الصورتين انتهى ولكن لا يخفى عليك انه لو حمل قول صاحب ك او لم يتخلل بينهما اقل الطهر عطفا على قوله لم يمكن
الجمع كان عدم تخلل الطهر اعم مما كان الدمان في ضمن العشرة وقد ذكر ان الدمين وما بينهما حيض مع عدم التجاوز وهو ره
لم يقيد هذه الفقرة بالتجاوز الا ان يقال انه ره احال ذلك الى وضوحه من جهة تسالمهم على ذلك الحكم في محله او ان البحث هنا
في مستمرة الدم او ان قوله لم يتخلل آه عطف على قوله يتجاوز فيكون الكلام في نقطه هكذا لم يمكن الجمع بينهما و لم يتخلل بينهما اقل
الطهر و عدم امكان الجمع ح انما يكون اذا كان الدمان غير مجتمعين في العشرة فيوافق كلام صاحب الجواهر ره ولصاحب ثوق
ره في هذا البحث تحرير آخر فانه قال لو اجتمع مع العادة تمييز فلا يخلو اما ان يتفقا وقتا وعددا وح فلا اشكال واما ان يختلفا وح فان
مضى بينهما اقل الطهر فالذي صرح به جملة من الاصحاب انها تحيض بهما معا لتوسط اقل الطهر بينهما واستشكل فيه بعض فضلاء
متاخري المتاخرين نظرا الى النصوص فان مقتضاها ان المستحاضة تجعل ايامها حيضا والباقي استحاضة قال والظاهر الرجوع
الى العادة وهو جيد ويظهر من العلامة ره في النهاية التردد بين جعلهما حيضا وبين التعويل على التمييز وبين التعويل على العادة
والظاهر ضعفه لما عرفت من ان ظاهر الاخبار التعويل على العادة مطلقا انتهى ولبعض المحققين في المقام تحرير ثالث فانه قال
ان ظاهر جماعة وصريح آخرين ان محل الخلاف هو مطلق ما لو اجتمع العادة مع التمييز سواء امكن الجمع بينهما بجعل المجموع حيضا واحدا
ام لا ثم حكى عبارة المصنف ره التي نحن بصدد شرحها ثم قال ونحوها عبارات جماعة كالعلامة ره في لف والتحرير وكاشف الرموز و
صاحب الموجز وشارحه ثم قال وظاهر هذا العنوان كما ترى يشمل صورة امكان الجمع ثم ذكر عبارة الوسيلة التي قدمنا حكايتها
عند بيان القول الثالث ثم قال ولا يخفى امكان الجمع في المثالين في التحيض بين العادة والتمييز في عبارته يعني ابن حمزة مخصوصا
بصورة تعارضهما وعدم امكان الحكم بحيضية كل منهما مستقلا او مجتمعا لان القائل بالتخيير على الظاهر منحصر في ابن
حمزة في الوسيلة وقد عرفت ان كلامه ره في صورة امكان الجمع ثم قال واظهر من ذلك كله كلام الشيخ ره المحكي عن مبسوطه حيث
قال واما القسم الثاني وهي التي لها عادة وتمييز مثل ان تكون امراة تحيض في اول كل شهر خمسة ايام فرات في شهر عشرة ايام
دم الحيض ثم رات بعدها دم الاستحاضة واتصل فيكون حيضها عشرة ايام اعتبارا بالتمييز وكذا اذا كانت عادتها خمسة
ايام فرات ثلثة ايام دما اسود ثم رات دما احمر الى آخر الشهر فان حيضها ثلثة ايام وما بعدها استحاضة اعتبارا بالتمييز
وكذا اذا كانت عادتها خمسة ايام من اول الشهر فرات في اول الشهر ثلثة ايام دما احمر و ثلثة ايام دما اسود واربعة ايام
دما احمر واتصل كان حيضها ايام الدم الاسود اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها ثلثة ايام من اول الشهر فرات
ستة ايام دما احمر واربعة ايام دما اسود واتصل جعلت حيضها الاربعة ايام التي رات فيها دما اسود ولو قلنا في هذه المسائل
انها تعمل على العادة دون التمييز لما روي عنهم ع ان المستحاضة ترجع الى عادتها كان قويا انتهى ثم قال ولا يخفى ان ما ذكره
من الامثلة مما يمكن الجمع فيه بين العادة والتمييز ثم حكى عبارة التحرير ثم عبارة النهاية التذكرة واستشهد بجميع ذلك
على التعميم الذي ادعاه ثم قال وقال في جامع المقاصد اذا اختلفا يعني العادة والتمييز فاما ان يختلفا عددا ام لا فللشيخ
ره قولان وقال ايضا ان ذاكرة العدد الناسية للوقت اذا عارض تمييزها عدد ايام العادة لم ترجع الى التمييز بناء على ترجيح
العادة على التمييز انتهى ولا يخفى ان تعارض العادة والتمييز في ذاكرة العدد الناسية للوقت لا يتصور الا بزيادة ايام

التميز على العادة او نقصانها عنه ولا ريب ان الجمع ممكن بالتحيض بالزائد كما صنعه شارح الجعفرية تبعا لمن عرفت حيث صرح
في الثانية للوقت خاصة انه ان زاد التميز على العادة يؤخذ به لعدم التعارض وان نقص عنها يؤخذ بها وكيف كان فلا
مجال للتأمل في ان مرادهم من تقديم العادة على التميز او العكس او التخيير الاقتصار في التحيض على احدهما وان امكن جعل
المجموع حيضا واحدا وبما ذكرنا ظهر ما في كلام بعض متأخري المتأخرين من جعل محل الخلاف ما اذا لم يمكن جعل المجموع حيضا
واحدا تبعا للشارح في الروض حيث نسب الى الاصحاب انهم ذكروا ان في المعتادة وقتا وعددا انه مع امكان الجمع بينهما
تجمع وتجعل ما زاد عن عادتها من ايام التميز حيضا قال لكن المصنف في النهاية استقرب في هذا اختصاص العادة بالحيض و
فيه منع انتهى واستخبر بان احدا من الاصحاب لم يذكر الجمع بين العادة والتميز مع امكان الجمع بجعل المجموع حيضا واحدا
نعم ربما يستظهر مما تقدم من النهاية اختصاص محل الخلاف بما اذا لم يمكن الجمع بينهما بتعدد الحيض لتخلل الضعيف مقدار
اقل الطهر وهو الظاهر من آلة ايضا واما في غير هذه الصورة فالاصحاب كما عرفت بين مقدم للتميز ومقدم للعادة ومخير
بينه وكانه قدس سره لم يظفر باكثر العبارات المتقدمة كما اعترف به قبل ذلك فيما لو زادت ايام التميز على العدد في ثانية الوقت
حيث قال اني لم اتحقق لاحد من الاصحاب تصريحا فيه بشيء غير ان اطلاق كلماتهم يقتضي جعل ايام التميز كلها حيضا انتهى
وقد عرفت ان زيادة التميز على العادة معنونة في كلام كثير منهم وذكروا الخلاف في تقديم التميز او العادة وليس لهم اطلاق
يقتضي جعل ايام التميز كلها حيضا هذا لما اهمنا من كلامه وهو الظاهر ومع ذلك نحن في غنى عن تحقيق محل نزاعهم بعد
وفاء اخبار ائمتنا عليهم السلام بعدم الاعتداد بما سوى ايام العادة باطلاقها الشامل لجميع الاقسام خصوصا المرسلة
الطويلة وصحيحة اسحق بن جرير كما حكي القول بظاهرها عن صاحب الذخيرة والمحقق البهبهاني ره ولكن لا يذهب عليك ان هذا
الذي ذكرناه انما هو فيمن لم يتخلل بين دميها اقل الطهر واما من تخلل بين دميها ذلك فلا نقول بكون ما عدا عادتها منهما
استحاضة والاخبار ليست ناظرة اليها فحكمها بالرجوع الى عادتها الا من جهة اثبات ان الدم الذي رأته في ايام عادتها حيض و
اما نفي الحيضية عما عداها فلا يتأتى من تلك الاخبار فنحكم فيه بالحيضية بحكم قاعدة الامكان ولا نعمل بالتميز لانتفائه عن
ذات العادة فتتحيض عشرة ايام ثم ان كان هذا الذي حكمنا عليه بالحيضية بحكم القاعدة متأخرا عن الدم الذي حكمنا
عليه بالحيضية بحكم العادة واتفق تجاوزه عن العشرة جرى عليها حكم مستمرة الدم بعد ذلك فتجعل منه ما اتفق في ايام
عادتها حيضا ثم ان ما ذكرنا كله انما هو في ذات العادة وقتا وعددا واما ان كانت ذات عادة عددية خاصة فالظاهر
ان حكمها الرجوع الى عادتها في العدد بدلالة ما في المرسلة الطويلة من انها تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها فلا تعتد
بالتميز واما ان كانت ذات عادة وقتية خاصة فقد استشكل في الجواهر في تقديم العادة على التميز استنادا الى ظهور الادلة
في غيرها وهو في محله بل الظاهر رجوعها الى التميز للعلة المستفادة من قوله في المرسلة المذكورة ولو كانت تعرف ايامها
ما احتاجت الى معرفة لون الدم وههنا مسائل الاولى قوله اذا كانت عادتها مستقرة عددا او وقتا فرأت ذلك العدد



متقدما على ذلك الوقت او متأخرا عنه تحيضت بالعدد والغت الوقت لان العادة تتقدم وتتأخر سواء كان ما رأته بصفة
الحيض او لم يكن استظهر في كشف اللثام كون هذا الحكم اتفاقيا ثم قال ويشهد به الوجوه والاعتبار والنصوص وضابطة كل دم
يمكن كونه حيضا فهو حيض وفي الجواهر ان من النصوص مضمرة سماعة قال سألته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع
الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت هذا ولكن ظاهر كلام الشيخ ره في المبسوط هو الخلاف في الحكم المذكور لانه قال ومتى استقر
لها عادة ثم تقدمها الحيض بيوم او يومين او تأخر بيوم او يومين حكمت بانه من الحيض وان تقدم باكثر من ذلك او تأخر بمثل ذلك
الى تمام العشرة ايام حكمت ايضا بانه دم الحيض فان زاد على العشرة لم نحكم بذلك انتهى وتأوله في كشف اللثام حيث قال ولعله اراد
انها اذا رأت العادة مع ما قبلها او ما بعدها كان الجميع حيضا ان لم يتجاوز الجميع العشرة والا فالعادة انتهى وكيف كان فلا
اشكال في المسألة لدلالة النصوص وقاعدة الامكان ثم ان كلام المصنف مسوق لغرض بيان ان العدد التام المتقدم على وقته او
المتأخر عنه محكوم عليه بالحيضية لا بكونه استحاضة واما ان الحكم بالحيضية هل هو بمجرد رؤية الدم او انه يتوقف على مضي ثلثة
ايام من مبدء رؤيتها الدم فانها مسألة اخرى قد جرى فيها البحث والخلاف فهي ناظرة الى جهة اخرى ونحن قد فصلنا القول فيها

عند قول المصنف في مبحث الحيض وذات العادة تترك الصلوة والصوم بمجرد رؤية الدم اجماعا وبالتدبر فيما اشرنا اليه يعرف سقوط
ما ذكره صاحب ك هيهنا فانه قال اطلاق العبارة يقتضي عدم وجوب الاحتياط الى الثلثة في ذات العادة وربما قيل بوجوبه على من
تقدم دمها العادة الى ان تمضي الثلثة او يحضر الوقت وهو ضعيف انتهى بل ظاهر عبارة المصنف هو وقوع تمام العدد قبل
الوقت او بعده فذكر القول الذي حكاه لا مناسبة له بما نحن فيه قوله الثانية لو رأت الدم قبل العادة وفي العادة فان لم يتجاوز
العشرة فالكل حيض وان تجاوز جعلت العادة حيضا وكان ما تقدمها استحاضة وكذا لو رأت في وقت العادة وبعدها ولو رأت قبل
العادة وفي العادة وبعدها فان لم يتجاوز العشرة فالجميع حيض وان زاد عن العشرة فالحيض وقت العادة والطرفان استحاضة
اشتملت العبارة على فرض المسئلة في صور الاولى ان ترى الدم قبل العادة ويتصل بزمانها بان تراه فيها ايضا والحكم ح مع عدم تجاوز
الجميع عن العشرة جعل الجميع حيضا ويدل عليه قاعدة الامكان ونفى عنه الخلاف المصنف في الجواهر ثم ذكر ان حكم الاتصال
يجري فيما اذا كان مفصولا ببياض مع كون السابق اقل الحيض اما مع عدمه كما اذا رأت قبل العادة بيوم او يومين ثم فصل ببياض
فيشكل الحكم بحيضية الجميع لما تقدم سابقا من اشتراط تقدم اقل الحيض فاطلاق المصنف كغيره منزل على ذلك هذا مع عدم
التجاوز واما معه فتجعل العادة المضبوطة حيضا مراعية للوقت والعدد جميعا مع ضبطهما والمضبوط منهما مع ضبط واحد منهما
وتجعل ما عداها استحاضة بحكم النصوص بل الاجماع اذا لم يعارضها تمييز وعلى الاقوى اذا عارضها التمييز الثانية ان ترى الدم في
وقت عادتها ويتصل بما بعدها والحكم فيها كالصورة الاولى بعينها الثالثة ان ترى الدم قبل العادة وفي العادة وبعدها والحكم
ح مع عدم التجاوز جعل الجميع حيضا لقاعدة الامكان ولم ينقل فيه خلاف الا عن ابي حنيفة فخصه بالعادة وهو ضعيف لما عرفت
ومع التجاوز عن العشرة يقتصر في الحكم بالحيضية على العادة ويجعل الطرفان استحاضة ولم ينقل هنا خلاف الا ما في كشف اللثام عن
الشافعي بناء على قوله بان اكثر الحيض خمسة عشر فاعتبر تجاوزها وعن ابي حنيفة فجعل العادة وما بعدها حيضا ان لم يتجاوز مجموعهما
العشرة قال في الجواهر ولعل وجهه استصحاب الحيضية وبه يفرق بين المتقدم والمتأخر عنها ثم قال ولكنه بناء على ما سبق له انفا و
لا ريب في ضعفه عندنا لاطلاق الادلة في الرجوع الى العادة قوله الثالثة لو كانت عادتها في كل شهر مرة واحدة عددا معينا
فرأت في شهر مرتين بعدد ايام العادة كان ذلك حيضا ولو جاء في كل مرة ازيد من العادة لكان حيضا اذا لم يتجاوز العشرة فان
تجاوز تحيضت بقدر عادتها وكان الباقي استحاضة لا فرق بعد تعين العدد بين ما لو تعين الوقت وعدمه فيجري الحكم بحيضية
المرتين في كلتا الصورتين لكن يشترط ذلك بتخلل اقل الطهر بين المرتين وقد ترك التقييد به في العبارة لوضوحه ح نقول اما
الدليل على جعل مجموع كل من المرتين مع عدم التجاوز عن العشرة حيضا فهو قاعدة الامكان وقوله ع في رواية محمد بن مسلم وان
كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة واما الدليل على جعل قدر عادتها حيضا في صورة التجاوز عن العشرة فهو ما تقدم من الاجماع
قوله والمضطربة العادة ترجع الى التمييز فتعمل عليه ولا تترك هذه الصلوة الا بعد مضي ثلثة ايام على الاظهر المراد بالمضطربة
في العبارة هي المتحيرة التي اضطرب عليها الدم ونسيت عادتها وان كان هذه اللفظة تطلق عندهم على من لم تستقر لها عادة و
مدلولها مشاركا للمتحيرة في الحكم وذلك لانه صرح بتقسيمها الى ناسية الوقت وناسية العدد وناسيتهما واذ قد عرفت هذا
فاعلم ان العبارة قد تضمنت مسئلتين الاولى ان المتحيرة ترجع الى التمييز وحكي عن المنتهى ما ظاهره دعوى الاتفاق عليه لانه
قال فيما حكي عنه فاقدة العادة ذات التمييز كالمبتدأة والمضطربة والناسية ترجع اليه وهو مذهب علمائنا انتهى ويدل عليه
الاخبار المتقدمة المشتملة على بيان صفات الحيض والاستحاضة كحسنة حفص بن البختري وصحيحة معوية بن عمار ورواية اسحق
بن جرير فان القدر المتيقن من اطلاقها صورة اشتباه الحيض بالاستحاضة من جهة استمرار الدم وخصوص مرسلة يونس الطويلة
الموثقة بظاهرها التمييز للمتحيرة عن غيرها بالرجوع الى التمييز حتى ان صاحب ق قد طعن على الاكثر في حكمهم برجوع المبتدئة
الى التمييز بان مرسلة يونس المفصلة مختصة بالمضطربة وانه جعل فيها سنة المبتدئة هو الرجوع الى الروايات وان كان ما ذكره
صاحب ك بعد ذكر تعين المضطربة من ان الاظهر رجوعها بتفسيرها الى التمييز لعموم الادلة الدالة على ذلك وقد عرفت
تفصيل المقال في المبتدئة سابقا فلا وجه للاعادة هذا ولكن العلامة قده في لف حكى في المسئلة قولا اخر حيث قال وقال ابو
الصلاح واما المختلطة وهي التي لا تعرف زمان حيضها من طهرها ففرضها ان ترجع الى عادة نسائها فتحيض بايام حيضهن وتطهر

المسألة الثانية

المسألة الثالثة

بايامها. رهن فان لم يكن لها نساء تعرف عادتهن اعتبرت صفة الدم فاذا اقبل الدم الاحمر الغليظ الحار فهي حائض واذا ادبر
الى الرقة والبرودة والاصفرار فهي مستحاضة فان كان الدم بصفة واحدة تحيضت في كل شهر بسبعة ايام واستحاضت بالباقي
ثم قال ره وهذا القول مخالف للمشهور في امرين الاول انه جعل المضطربة ترجع الى نسائها والمشهور ان ذلك للمبتدئة
خاصة الثاني انه جعل التمييز مرجوعا اليه بعد فقد النساء انتهى وذهب السيد ابن زهرة في الغنية الى ان المبتدئة والمضطربة
ترجعان الى اكثر الحيض واقل الطهر واكثر الحيض ما ذكرناه كان ذلك اصلا تعمل عليه المبتدأة من النساء ومن اختلفت عادتها
منهن فاذا رات المبتدأة الدم الى اخر ما حكيناه في القول الثاني عشر من الاقوال في المبتدأة وظاهر ان من اختلف عادتها
يصدق على المضطربة بتفسيرها والاقوى هو القول الاول ثم انه بقي في المقام شيء وهو ان المحقق الثاني ره اورد على
عبارة القواعد مؤاخذة تجري في عبارة المصنف ره ايضا بعد ما عرفت من مراده بالمضطربة ههنا لانه قال واعلم ان قول المص
وان كانت مضطربة او مبتدئة رجعت الى التمييز على ظاهره مؤاخذة فان المضطربة هي التي اختلف عليها الدم ونسيت
عادتها اما عددا او وقتا او عددا ووقتا بدليل قوله بعد ولو ذكرت العدد دون الوقت الخ فح فالحكم برجوعها الى التمييز
مط لا يتم لان ذاكرة العدد والناسية للوقت لو عارض تميزها عدد العادة لم ترجع الى التمييز بناء على ترجيح العادة
على التمييز وكذا القول في ذاكرة الوقت ناسية العدد ثم قال ويمكن الاعتذار بان المراد برجوعها الى التمييز ما اذا طابق تميزها
العادة بدليل ما ذكره من ترجيح العادة على التمييز وهو حسن فيتنزل اطلاق كلامه على ذلك انتهى واعترض صاحب ك بانه على
هذا الاعتذار لا يظهر لاعتبار التمييز فائدة ثم قال ويمكن ان يوجه اعتبار التمييز في الطرف المنسي خاصة او يخصص المضطربة
بالناسية للوقت والعدد معا انتهى واورد عليه في الجواهر بانه ينافيه تقسيم المصنف بعد ذلك المضطربة عند فقد التمييز الى
الاقسام الثلثة انتهى قلت ما اورده وان كان في محله الا ان ما ذكره من اعتبار التمييز في الطرف المنسي متجه لعموم اخبار
الاوصاف والتمييز ومحصل الكلام في جميع صور المستحاضة ان يقال انها اما مبتداة بالمعنى الاعم اي من لم يستقر لها عادة وقتا
ولا عددا استواء سبقت بالدم ام لا واما ذات عادة فيهما او في احدهما واما مضطربة ناسيتهما او لاحدهما اما الاولى فقد
عرفت انها ترجع الى التمييز والا فالى عادة نسائها والا فتتخير بين الاخذ من كل شهر ستة او سبعة واما الثانية وهي ذات
العادة فتاخذ عددها في وقتها وتجعل حيضا ما يجتمع مع العادة تميزا ام لا على ما عرفت التفصيل هذا مع مطابقة الوقت
للعدد واما اذا لم تر تمام العدد في الوقت كان تكون عادتها في اول الشهر عشرة وقد رات قبل الدم مثلا بعشرة الى اليوم
الخامس وانقطع اخذت ما كان في الوقت واكملته بالمتقدم وكذا اذا كان ابتداء رؤيتها الدم في اليوم الخامس من الشهر ثم
استمر فانها تكمله ببعض المتاخر ومثلهما ما لو كان رؤيتها جميع الدم في خارج الوقت فانها تاخذ العدد وتلغي الوقت فيكون
الحاصل انها تراعي الوقت مهما امكن اما لو تعارض اخذ تمام العدد وملاحظة الوقت عند عدم استكمال العدد فيه بمعنى عدم
امكان التلفيق كما لو تخلل بياض فيها تقتصر على حيضيته في الوقت مع امكانه وان لم يبلغ تمام العدد وتلغي غيره او انها
تاخذ تمام العدد من غيره وتلغي اعتبار الوقت وجهان لكن لا وجه ان يقال انها تجعل المتقدم حيضا بحكم قاعدة الامكان
فان كان البياض بمقدار اقل الطهر جعلت الثاني ايضا حيضا بحكم قاعدة الامكان والا كان الحيض هو الاول هذا
كله في الوقتية العددية اما اذا كانت وقتية خاصة فقد ظهر لك انه يجب عليها مراعاة الوقت مهما امكن وقد عرفت الاشكال
في تعبيتها على التمييز بل ترجيحه عليها لكن هل تحيض بالروايات او انه بعد فقد عادة قال في الجواهر لا يبعد الثاني وفيه نظر اذ لا دليل
عليه سوى اطلاق رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع المستحاضة تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم
وهي مما اعرض عنه الاكثر لاشتمالها على ما لا يقول به من عدا الشهيد ره من الاستظهار بعد ذلك بيوم وهل تتخير في الروايات او
تقتصر على رواية السبع قال في الجواهر فيه اشكال ثم قال بل لعل الاصل رجوعها الى الروايات لا يخلو من اشكال لعدم ظهورها في شمولها
فينبغي ح ملاحظة القواعد ولعلها تقتضي التحيض بالعشرة هنا لقاعدة الامكان وللاستصحاب لكان تيقن حيضيتها بالنسبة الى
اول الوقت ثم قال وربما الحق بهذه بمن نسيت العدد وحفظت الوقت كما تسمع ان شاء الله ولا يخفى ان قوله في ذيل رواية السنن و
ان اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره وليس

سنة غير هذا القول رسول الله اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي ولقوله ع ان دم الحيض اسود يعرف كقول ابي
اذا رايت الدم البحراني فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة
واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اثجه ثجا ومن هنا يعلم بعد ملاحظة ما قدمناه
سابقا من كون المعتمد في المسئلة هي هذه المشتملة الرواية وان مقتضاها التخيير بين الستة والسبعة انه يتعين عليها الرجوع الى
هذه الرواية دون غيرها هذا كله اذا راته في الوقت اما اذا راته خارج الوقت فيحتمل لحوقها بالمبتدأة في جميع المراتب اما اذا
كانت عددية خاصة فلا اشكال في انها تتبع عددها لتناول اخبار ذات العادة لها وهل يلزم وضعه في الجامع للتمييز مع موافقته
لتمام العدد بل مع عدمها ايضا فيكمل من غيره مع النقصان او ينقص مع الزيادة وان لم يتجاوز العشرة بناء على ترجيح العادة عليه
في مثل ذلك ايضا كما تقدم او لا لا يبعد الاول للجمع بين الادلة ولعله الظاهر من رواية اسحق بن جرير الواردة في التمييز كما
انه لا يبعد وضعه في اول الدم مع عدم التمييز واما المضطربة فهي التي ذكرها المصنف ههنا وقد عرفت في اطلاقه الرجوع
الى التمييز في جميع صورها المسئلة الثانية انها لا تترك الصلوة الا بعد ثلثة ايام والوجه فيه ان امارة الحيض بمجرد الرؤية
عبارة عن العادة وهي ههنا منتفية فتلحق بالمبتدأة فاذا تمت ثلثة ايام تحيضت بحكم قاعدة الامكان هذا واورد عليه في
لك بقوله ضمير هذه يعود الى المضطربة وهي شاملة لاقسامها الثلثة ولا يتم اشتراط صبرها بالعبادة ثلثة في الجميع فان بعض
افرادها ذاكرة الوقت وهي ذاكرة اوله لم تترك العبادة برؤية الدم وهو متجه وحكي في الجواهر عن بعضهم انه فرق بين المضطربة
والمبتدأة فاحتاط في المبتدأة بالثلثة وجعل المدار هنا على الظن مستدلا برواية اسحق بن عمار عن الصادق ع في المرأة ترى
الصفرة ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض بتقريب ان الحكم بذلك انما هو لمكان الظن من جهة التقدم باليومين ثم اورد عليه بان
قوله قبل الحيض ينافي ما نحن فيه من المضطربة نعم هو دال على حكم المعتادة مع التقدم باليومين وهو في محله مسائل ثلث الاولى



قوله اذا ذكرت العدد ونسيت الوقت قيل تعمل في الزمان كله ما تعمله المستحاضة وتغتسل للحيض في كل وقت يحتمل انقطاع
الدم فيه وتقضي صوم عادتها في هذه المسئلة اقوال احدها ما ذكره المصنف وهو قول الشيخ ره في ط قال في ك ولم يكتف بذلك
بل اوجب عليها اجتناب ما تجتنبه الحائض اخذا بمجامع الاحتياط انتهى والذي ذكره في ط هو انها ان كانت ذاكرة للعدد ناسية
للوقت فانها تترك الصوم والصلوة مثل عدد تلك الايام في الوقت الذي تعلم انه حيض بيقين وتصلي وتصوم فيما بعد اذا عملت ما
تعمله المستحاضة من الشهر بعد ان تغتسل وانما قلنا ذلك لان هنا طريقا تعلم به ايام حيضها على ما نبينه الى ان قال والتفريع
على المسئلة الاولى وهي اذا كانت ذاكرة للعدد ناسية للوقت فجملته ان كل زمان تتيقن فيه حيضها فعلت ما تفعله الحائض
وكل زمان احتمل فيه انقطاع دم حيضها وجب عليها الغسل فيه للصلوة فمن ذلك اذا قالت كنت احيض في الشهر احدى العشرات
ولا اعلم انها هي العشرة الاولى او الثانية او الثالثة فان هذه ليس لها حيض بيقين ولا طهر بيقين فيجعل زمانها زمان الطهر
فتصلي من اول الشهر الى اخره بعد ان تفعل ما تفعله المستحاضة وتغتسل في اخر كل عشرة لاحتمال انقطاع دم الحيض فيه واذا
قالت كنت احيض عشرة ايام في كل شهر ولا اعلم موضعها من الشهر فان هذه ايضا ليس لها حيض ولا طهر بيقين تفعل ما
تفعله المستحاضة لكل صلوة في العشرة الاولى ثم تغتسل بعد ذلك لكل صلوة الا ان تعلم انها كانت تطهر في وقت معلوم
فتغتسل في كل يوم في ذلك الوقت والفرق بين هذه المسئلة والاولى ان الاولى قطعت على ان ابتداء حيضها كان في اول
العشرة وانما شكت في العشرات والمسئلة الثانية قطعت على ان حيضها كان عشرة ايام ولم تعلم اولها ويجوز ان تكون من اليوم
الاول والثاني والثالث والرابع وفيما زاد على ذلك وانما اوجبنا عليها الغسل عند كل صلوة فيما زاد على العشرة لجواز ان
يكون انقطع حيضها عند ذلك الى ان قال فاما اذا قالت كان حيضي ستة ايام في العشرة الاولة فان لها حيضا بيقين وانما
لا يكون لها حيض بيقين اذا لم يزد على الخمسة فاما اذا زاد على الخمسة ايام فقد حصل لها اليقين في الحيض ويكون في هذه المسئلة
اليوم الخامس والسادس من الحيض لان الابتداء ان كان من اول العشرة فالخامس والسادس حيض وان كان الابتداء من اليوم
الثاني او الثالث او الرابع او الخامس فان هذين اليومين ايضا داخلان فيه بيقين فاذا كان كذلك فانها تفعل ما تفعله المستحاضة
لكل صلوة الى اليوم الخامس وتترك الصلوة في الخامس والسادس ثم تغتسل بعد ذلك عند كل صلوة لجواز ان يكون دم الحيض

انقطع عندها الا ان تعلم ان دم الحيض كان ينقطع في وقت بعينه فتغتسل لذلك الوقت في كل يوم الى تمام العشرة ايام فاذا
جازت العشرة فهي طاهرة بيقين تفعل ما تفعله المستحاضة اذا قالت كان حيضها سبعة ايام كان تيقن حيضها اربعة ايام
واذا قالت كان حيضها ثمانية ايام كان يقين حيضها ستة ايام واذا قالت كان حيضها تسعة ايام كان يقين حيضها ثمانية ايام
ثم على هذا الحساب ما يتركب من المسائل ثم انه ره اكثر من الامثلة جدا تركناها واكتفينا بما قدمناه لانه كفاية في الاحاطة
بكنه مقصوده ره وما عدا المثالين الاولين من الامثلة يتضمن ما اشار اليه في اول كلامه من الطريق الذي تعلم به ايام حيضها
ولكن لا يخفى ان كلامه ره لا يتضمن ما اشار اليه في ذلك من انه يجب عليها مع افعال المستحاضة اجتناب ما تجتنبه الحائض ثم اعلم
انه نسب اختيار هذا القول الى العلامة ره في الارشاد وهو حق في الجملة الا انه لم يتعرض لترك الصلوة والصوم كما انه لم يتعرض
لاجتناب ما تجتنبه الحائض نعم قال المحقق الثاني ره في حاشيته ينبغي ان يكون ذلك مضافا الى تروك الحائض انتهى واحسن ما
[illegible] في هذا القول ما ذكره في كشف اللثام بعد ان حكاه عن ط والجامع من انها تعمل في الجميع عمل المستحاضة وتأتي بالعبادات
وتجتنب ما يحرم على الحائض ولا يطؤها زوجها ولا تطلق وتغتسل لانقطاع الحيض في كل وقت تحتمله العبادة مشروطة به
[illegible] وهو اخر العدد من اول الدم الى ان تطهر او ينقضي الشهر ان اضلت العدد في جميع ايام الشهر والا بان علمت في الجملة وقتا
[illegible] فانما يجب في ذلك فان علمت انها كانت تحيض في الشهر احدى عشرة ولم تعلمها بعينها فانما تغتسل لانقطاع الحيض
ثلثة اغسال عند احتمال [illegible] ثم ان كانت كثيرة الدم او متوسطة ولم نقل بتداخل الاغسال كان عليها اذا احتمل انقطاع
الحيض [illegible] فالكثيرة الدم يجتمع عليها اذا احتمل في اليوم بليلته ثمانية اغسال وعليها تقديم غسل الحيض لوجوب المبادرة
[illegible] الصلوة بعد غسل الاستحاضة وان كانت تعلم عادتها انها كانت تغتسل عند الظهر مثلا لم يكن عليها في اليوم للحيض الا
غسل واحد وان كانت تغتسل تارة في الظهر واخرى في العشاء مثلا لم يكن عليها الا غسلان وهكذا وعليها ان تصوم الشهر
[illegible] ان كان شهر الصيام وتقضي صوم العدة لفساده قطعا انتهى واحسن كلام قيل في مقام بيان خاصته هو ما ذكره بعض
[illegible] من ان المراد به فرضها حائضا بالنسبة الى ما يحرم على الحائض وفرضها مستحاضة بالنسبة الى ما يجب
[illegible] من الوضوء والغسل لاداء العبادة الواجبة واما المندوبة فهي من محرمات الحائض ان جعلنا حرمة العبادة ذاتية
[illegible] وان جعلناها تشريعية خرجت من محرمات الحائض ومن واجبات المستحاضة ويمكن القول بجواز فعلها احتياطا في المندوبات
[illegible] تشريع مع قصد الاحتياط والاحوط تركها فرارا من احتمال الحرمة الذاتية وان كان ضعيفا هذا والظاهر انهم
[illegible] وجوب اجتنابها عما يحرم على الحائض من مستند الحكم عند الشيخ ره حيث علله به وهو الاحتياط فان مقتضاه هو ما
[illegible] وحجة هذا القول هو الاحتياط الناشئ من تعارض احتمال الحيض والاستحاضة ثانيها ما ذهب اليه العلامة ره في
[illegible] القواعد والشهيد الثاني ره في [illegible] وهو انها تحيض
[illegible] ايام عادتها وتتخير في ايام التخصيص واحتج له العلامة ره بان [illegible] من الروايات والظاهر انه ره اراد بها قول النبي ص
[illegible] الصلوة قدر اقرائها وقدر حيضها وقول الصادق ع [illegible] ايامها [illegible] عليها وتحريمها [illegible] لان
[illegible] الوقت تعرف ايامها وان التخيير يستفاد من اطلاق الامر بالرجوع الى ايامها الشامل لكل وقت قابل من الشهر لذلك و
[illegible] عدم رجحان بعض ايام الشهر على بعض ثالثها ما ذهب اليه في كشف اللثام من تعين تخصيص العدد باول الشهر و
[illegible] بقول الصادق ع في مرسل يونس عدت من اول ما رأت الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة وبمثله رواية ابن بكير
[illegible] الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما وقوله صلى الله عليه واله في رواية السنن تحيضي في علم الله في كل شهر ستة ايام او
[illegible] صومي ثلثة وعشرين يوما او اربعة وعشرين يوما وبان عليها اول ما ترى الدم ويجوز كونه حيضا ان تتحيض لما عرفت
[illegible] ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض الى ان تجاوز العشرة ثم لا وجه لرجوعها عن ذلك وتركها العبادة فيما بعد وقضائها
لما تركته من الصلوة ثم الظاهر موافقة الشهر الثاني للاول هذا ولا يخفى انه ره ذكر هذه الوجوه في تخصيص المتحيرة من اول الشهر
لكنه لما قال ههنا تخيرت المضطربة في تخصيصها العدد باي الايام شائت كالمتحيرة والاقوى التخصيص بالاول
[illegible] عندنا من شبهها بالمتحيرة انه رتب الغالب الجاري فيها جاريا ههنا وقد علل هو ره التخيير هنالك بعدم الرجحان في

شئ من اجزاء الشهر ثم ردّه بهذه الوجوه واختار التخصيص باول الشهر فيؤل محصل المقال الى ان هذه متحيّرة في الوقت والتحيّر
في الوقت حكمه جعل الحيض في الاول لان المتحيّرة في الوقت والعدد جميعا قد وظّف لها الشارع عدد الروايات لم يرفع به
حيرتها من جهة العدد ووظّف لها وقتا رفع به حيرتها من جهة الوقت وهو اول الشهر فهذه وان لم تشارك المتحيّرة في الاول
لكنها شاركتها في الثاني فيرتفع حيرتها بما ارتفع به حيرة تلك من تخصيص الحيض باول الشهر ثم التخيير بينه وبين غيره من اجزاء
الشهر فاشار بقوله ما مرّ الى تلك الوجوه من هذه الجهة ويحتمل ان يريد به خصوص قاعدة الامكان من بينها وقال في الجواهر
لا ينبغي التوقف في رجوعها الى عددها في كل شهر لما في التكليف بالاحتياط من العسر والحرج المنفيين بالاية والرواية بل قد
يقطع بعدمه اذ الوخط خلوّ الاخبار عنه مع اشتمالها على خلافه في ذلك في التي هي اسوء حالا منها كالناسية للوقت والعدد
على ما صرّح به في مرسلة يونس الطويلة بل قد يدعى شمول بعضها فيها كقوله تجلس قدر اقرائها او ايامها ونحو ذلك لمثلها
كالاخبار المستفيضة الامرة بالجلوس ايام الحيض وقدر الاقراء ودعوى كون المراد منها معلومة الوقت ممنوعة وان
كان ربما يظهر من ملاحظة مرسلة يونس الطويلة فانه لا اشكال عندهم في الحكم لمستقرة العادة عددا فقط بل في الرياض
دعوى الاجماع عليه والفرق بينهما بالنسيان فيما نحن فيه وعدم الاستقرار في تلك ضعيف مع انا لو اعرضنا عن ذلك
كله كان في اقتضاء القواعد العمل بالاحتياط بان تكلف احكام الحائض من ترك اللبث ونحوه سيما الاحكام المتعلقة با
لزوج كالوطي ونحوه نظر وتامل نعم قد يقال بوجوب اغسال الاستحاضة عليها خاصة حتى يمضي الشهر فاذا مضى قضت
صوم عادتها خاصة فتامل جيدا ثم قال وكيف كان فلا ريب ان الاقوى ما ذكرنا نعم لا يبعد ايجاب وضع العدد عليها في
الاول الدم مع فقد التمييز كما قلنا في السابقة يعني ذات العادة الوقتية والعددية وفاقا لكاشف اللثام ولعله المنساق
من التدبر في الاخبار بعد فرض شمولها ولا استلزام التخيير لها في ذلك احكاما كثيرة لم يدل على شئ منها الاخبار بل
لعلها تدل على بعضها منها نقض ما تحيّضت به في نفس العشرة وغيره نعم لو جاءها في الاثناء تمييز انكشف فساد حكمها الاول
مع احتمال عدمه اذا كان بعد مضي العشرة كما ذكرناه في المبتداة سابقا رابعها ما ذهب اليه الشهيد ره في الذكرى من
انها تخصص بالاجتهاد ايامها ومع فقد الامارة تتخير واول الشهر اولى لامكان الحيض فيه مع سبقه ولقول الصادق ع تترك
الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما ثم قال ووجه التخصيص انها لا تقصر عن ناسيتهما وهو منصوص ابن الجنيد ره والفاضل
رحمهما الله والقول بالاحتياط عسر منفي بالاية والخبر واستدل بعض المحققين ره لهذا القول بعد اختياره بما تقرر من وجوب
العمل بمطلق الظن في كل مقام ارتفع فيه وجوب الاحتياط للعسر ولم يقطع الشارع النظر عن الواقع وقد ادعى العلامة ره في
باب قضاء الصلوات الاجماع على العمل بالظن في الشرعيات ثم قال ومما يشير اليه في المقام قوله ع في المرسلة الطويلة ولو كانت
تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم دلت على ان الجهل بالايام سبب الحاجة الى معرفة لون الدم والاستكشاف
به عن كون الدم حيضا او استحاضة والرواية وان وردت في التمييز بالصفات الغالبة الا انها لا تخلو عن اشعار بل دلالة
عند التامل على لزوم الاجتهاد عند الجهل بالعادة فتامل انتهى فرعان على هذا القول والقول الثالث احدهما ما صرح به العلامة ره
في القواعد والشهيد ره في الذكرى من انه لا اعتراض للزوج عليها فتختار ما شاءت وان منع هو عن تعيين شئ من الاوقات
المخصوصة وتمسك له في كشف اللثام بالاصل ثم احتمل العدم جمعا بين الحقين وقد ذكر العلامة ره وبعض من تبعه ان
للزوج منع الزوجة من اتيان الواجب الموسع في اول وقته ومقتضاه خصوصا بملاحظة الجمع بين الحقين هو وجوب وضع
العدد حيث يتفقان عليه وما نحن فيه من فروع تلك المسئلة ومن هنا يعلم الحكم في فرع اخر وهو انه لو تعارض السيد والزوج
في الامة المزوجة قدم قول الزوج بناء على ثبوت حق المنع له ثانيهما ما ذكره في الذكرى من انها لو جلست العدد ثم ذكرت وقت
العادة وتبين الخطاء استدركت خامسها ما عن الخلاف من ان ناسية الوقت والعدد تترك الصلوة والصوم في كل شهر سبعة
ايام وتغتسل وتصلي الباقي وتصوم فيما بعد ولا قضاء عليها واحتج عليه باجماع الفرقة ولا يخفى ما في هذا الحكم من الغرابة
في موضوع هذه المسئلة التي نحن فيها والمختار هو القول الثالث لما عرفت ويتجه على القول الاول ما ذكره بعض المحققين ره من
انه لا دليل على وجوب الاحتياط فيما نحن فيه عدا ما يتخيل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض في زمان والطهر في زمان وعدم العلم

بتعينهما فيجب من باب المقدمة في كل زمان الاتيان بواجبات المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة وترك محرمات الحائض لاحتمال كونها حائضا وهو غير صالح للاستناد اليه لمنع جريان باب المقدمة في الامور التدريجية والوقايع الحادثة شيئا فشيئا والسر فيه ان وجوب الاجتناب يتوقف على صحة تنجز التكليف بالاجتناب عن كل من طرفي الشبهة وفيما نحن فيه تنجز التكليف بالاجتناب في الموجود وان كان صحيحا الا ان غير الموجود لا يصح تنجز التكليف بالنسبة اليه لعدم كونه موجودا فلو اريد التكليف به لم يكن بد هنا من توجيه خطاب معلق على وجوده فيدور الامر فيما نحن فيه بين محل الابتلاء وغيره فلا يجب الاجتناب بنظير ما لو علم المكلف لنا بنجاسة ثوبه او قطعة ارض من بلاد الهند مثلا مضافا الى ما فيه من العسر والحرج المنفي عن دين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله ومنافاته كما قيل لما تقتضيه حكمة الباري عز شانه مع ندرة القائل به بل عن البيان انه ليس قولا لنا وهو الذي استظهره بعضهم من المنتهى حيث نسبه فيه الى الشافعي واعظم من ذلك كله ان مرسلة يونس تعطي الرجوع الى ما تعرفه من الوقت والعدد لانه قال فيها بعد حكاية قول النبي ص اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان هذه امراة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها فانه يفيد انها ان عرفت شيئا منهما كان ما تعرفه متبعا وقال فيها بعد ذلك ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم فان الظاهر ان المراد انها لو كانت تعرف ايامها باي من الوجهين اعني وقتها او عددها ما احتاجت الخ فيما تعرفه الى معرفة لون الدم وقال بعد ذلك فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر في اقبال الدم وادباره فان الظاهر ان المراد بالايام وقت الايام لعطف عددها عليها وح فيرتفع الرجوع الى الاحتياط الذي هو من قبيل الاصول بواسطة نحو الدليل الاجتهادي ومما يدل على بطلان الاحتياط حصر سنن المستحاضة في مرسلة الطويلة في ثلث الاخذ بالعادة والتمييز والروايات فينتفي الاحتياط واما عادة الاهل فهي قائمة مقام العادة مضافا الى فحوى عدم وجوب الاحتياط على المتحيرة فان ذكر العدد لا يوجب زيادة التكليف قطعا ويتجه على القول الاول ما عرفت بيانه في حجة القول الثالث ويتجه على القول الرابع انه لا دليل على اعتبار الامارة واما ما ذكره بعض المحققين ره من اعتبار الظن كلما اندفع الاحتياط بالعسر ففيه اولا انه قد اعترف هو ره بمنع كون التدريجيات موردا للاحتياط وثانيا ان الاحتياط يرتفع بالدليل الاجتهادي كما عرفت لا بالعسر وثالثا انه يندفع بما ذكره هو بعد ذلك الكلام لا فاصل من قوله الا ان يقال ان هذا كله اجتهاد في مقابلة اطلاق النصوص الامرة باخذ المستحاضة مقدار عادتها ودعوى ارادة العادة المعلومة من حيث الوقت مشكلة في بعضها لا في جميعها ولذا ترجع من استقر لها عادة وقتية الى العدد اجماعا كما عن الرياض والظاهر ان لا مستند لذلك الا هذه الاخبار كلها من باب تنقيح المناط لعدم تعقل فرق بين نسيان العادة وعدمها او بعضها باطلاق اللفظ وعدم اختصاصه بالعادة المعلومة وقتا ثم قال ومنه يظهر صحة الاستدلال بها دال على رجوع المبتداة الى عادة نسائها فان الظاهر ان ذلك من حيث قيامها مقام عادتها هذا كلامه ره ولكن كون الكلام مسوقا فيما فالاطلاق ممنوع ولو تنزلنا عن ذلك قلنا بتقييده بما تقدم ذكره في طي حجة القول الثالث ويتجه على القول الخامس انه لا يساعد عليه شيء من الادلة بل لا يخفى ما فيه من الغرابة لانها مع علمها بعدد عادتها كيف تترك الى السبعة والعجب من ذلك دعوى الاجماع عليه بتنبيه محل الخلاف في المسئلة ما اذا لم يحصل لها وقت معلوم بان تضل عن عادتها في وقت يزيد نصفه في ذلك الوقت على نصف عدد عادتها او يساويه فانه ح يقول ارباب القول بالاحتياط بانها تحتاط بالجمع بين افعال الحائض وتروك المستحاضة في جميع الوقت الذي اضلت عدد عادتها فيه على التفصيل الذي عرفت ويقول ارباب القول بالتخيير بتخييرها في وضع العدد حيث شاءت من الوقت الذي الشك فيه ويقول ارباب القول بتعيين الاول بوضع العدد في اول ذلك الوقت وهكذا سائر الاقوال الا لو زاد في اول ذلك الوقت وهكذا سائر الاقوال الا لو زاد العدد على نصف الزمان الذي تعلق به الاضلال فانه يتعين ح كون الزائد ومثله حيضا بيقين وهذا القدر مما تسالم عليه ارباب الاقوال وح فلا تعمل عمل المستحاضة في ذلك القدر المتيقن مثال الاول ما اذا اضلت خمسة او اربعة في عشرة فانه لا حيض لها بيقين لمساواة العدد لنصف الزمان او نقصانه عنه ومثال الثاني ما اذا اضلت ستة في العشرة فان الخامس والسادس حيض بيقين لاندراجها على تقدير تقدم الحيض وتوسطه وتأخره ومن هنا يعلم احكام المزج فمنها ما لو قالت كان حيضي ستة وكنت امزج احد نصفي الشهر بالاخر بيوم فهذه اضلت ستة في العشر الاوسط فلها يومان حيض بيقين وهما

لا نحفظه س

الخامس عشر والسادس عشر والعشرة الاولى من الشهر طهر بيقين ويتعلق احتمال الانقطاع بالسادس عشر الى العشرين فعلى الاحتياط تجمع في الاربعة الاولى بين افعال المستحاضة وتروك الحائض وفي الاربعة الثانية بينهما وبين غسل الانقطاع عند كل صلوة وعلى المشهور تضم الى اليومين بقية العدد متقدما او متاخرا او بالتفريق فهي مخيرة بينهما ومع الامكان وعلى المختار يتعين عليها الاكمال من السابق مع الامكان ايضا فوله الثانية ان ذكرت الوقت ونسيت العدد فان ذكرت اول حيضها اكملته ثلثة ايام هذا المقدار مما لا اشكال فيه لتيقن كون الثلثة حيضا اذ لا ينقص الحيض عنها وبقي ما زاد على ذلك الى العشرة وهو سبعة ايام مشكوكا فيه من حيث كونه طهرا او حيضا وقد اختلفوا فيه على اقوال احدها الاقتصار على الثلثة فيجري على ما زاد عليها حكم الطهر وهذا هو الذي اختاره المصنف ره في المعتبر حيث قال وان ذكرت الوقت ونسيت العدد فان ذكرت اول حيضها اتمته ثلثة لانه اليقين ثم تغتسل بعد ذلك للحيض وتصلي فيما بعد اذا عملت ما تعمله المستحاضة احتياطا انتهى واستحسنه في الذكرى وحكي المصير اليه عن جماعة واستدل له بعض المحققين ره بعد ان جعله اقوى اقوال المسئلة بعد الدليل على الاحتياط مع اصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ثم قال ولا يجري اصالة بقائه لما تقدم من عدم جريان الاستصحاب في مثلها ولذا لم يقل بما يقتضيه هنا من وجوب التحيض الى العشرة واما الروايات فهي مختصة بناسية الوقت والعدد ثانيها انها ترجع الى الروايات باخذ السبعة متعينا وهو المحكي عن الشيخ ره في الخلاف مدعيا عليه الاجماع وقواه بعض المحققين ره لكن مع التامل في نسبة القول الى عدد الاجماع واستند له بعد حكمه بان الروايات مختصة بناسية الوقت والعدد بقوله الا ان يقال بتنقيح المناط وان ما في الروايات عكس غالب في النساء جعله الشارع مرجعا للمرأة الجاهلة بعددها الواقعي بل يمكن ان يدعي شمول نفس المرسلة لما نحن فيه فان قوله ع في ذيلها وان اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا يقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره مطلق في ناسية العدد ولا مجال لانكار شموله لذاكرة الوقت فح فقوله ع فيما بعد وان لم يكن الامر كذلك لكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون دال على ان ناسية العدد مع عدم التمييز ترجع الى الروايات فهذا القول لا يخلو عن قوة في خصوص السبعة الى ان قال واما غيرها من الروايات فغير جارية في الناسية الا على ما ذكرنا في المتحيرة من ان المستفاد من المرسلة اتحاد حكم المضطربة والمبتدأة فالسبع فيها على التخيير كالمبتدئة نعم الروايات باسرها غير جارية فيما لو علمت اجمالا زيادة العدد المنسي عن الروايات ونقصانه عنها وثالثها التخيير بين ما ثبت من الستة والسبعة وبين ثلثة من شهر وعشرة من آخر ذهب اليه الشهيد الثاني ره في الك فهي عنده كناسية الوقت والعدد غير انها تخصصها بما يطابق الوقت قبله او بعده كما صرح به هو ره وحكى القول به عن العلامة ره في المنتهى والمحقق البهبهاني ره و المستند صدق النسيان الموجب للحكم في حديث السنن رابعها وجوب الاحتياط بالجمع بين وظيفتي الحائض والمستحاضة والغسل في كل وقت يحتمل الانقطاع وهو مذهب الشيخ ره في ط والعلامة في الارشاد وحكي عن الجامع لابن سعيد هذا والذي يقتضيه ما قدمناه من المسلك في المسائل المتقدمة هو العمل بروايته مرسلة يونس لكن ليس مقتضاها الا تخييرها بين الستة والسبعة كما عرفت سابقا ولا قائل به ثم على تقدير الاغماض عنه هو اتخاذ عشرة ايام حيضا الا فيما علمت بنقصان حيضها عن العشرة فتحيض بما امكن وذلك لحكم قاعدة الامكان دون الاقتصار على الثلثة اعتمادا على كونها من قبيل المتيقن ولا قائل به ايضا ولا ينطبق شيء من الاقوال على ما حققناه من الادلة والقاعدة نعم قال في الجواهر انه يحتمل تحيضها بالعشرة في كل شهر ما لم تعلم انتفاء بعضها او الاقتصار على الممكن منها لاستصحاب الحيض وقاعدة الامكان وغيرها مع عدم اطراد العمل بالروايات لها في كل وقت كما ستسمع وهو لا يخلو عن قوة انتهى وذكر وجه عدم الاطراد بعد ذلك بقوله لكن قد يشكل بعض الرجوع الى الروايات فيما لو علمت انتفاء مضامينهن من السبع او العشر واحتمال قصرها ح على رواية الثلثة فيه انها الى الثلثة انما تصح اذا صح التحيض بالعشرة في الشهر الاخر نعم يتجه اما القول بالاحتياط او بحيضية الثلثة فقط لا من جهة الاخبار او الحكم بحيضية ما امكن فقط انتهى وقد عرفت ان بعض المحققين ره قد رد التمسك بالاستصحاب لكن التمسك بالقاعدة مما لا غائلة فيه فوله وان ذكرت اخره جعلته نهاية الثلثة وعملت في بقية الزمان ما تعمله المستحاضة وتغتسل للحيض في كل زمان يفرض فيه الانقطاع وتقضي صوم عشرة ايام احتياطا ما لم يقصر الوقت الذي عرفته عن العشرة يعني انها ح يحصل لها حيض متيقن وهو ثلثة ايام آخره الوقت الذي ذكرته لان الحيض لا يكون اقل من ثلثة

والمفروض انها تذكر آخر الحيض فمبني عليه ثم يبقى لها سبعة ايام سابقة على الثلاثة مشكوكة الحال من جهة الاحتمال لكون عدد حيضها
عشرة ويبقى لها ايام اخر فيما عدا الثلاثة والسبعة اما السبعة فحكمها مبني على الاقوال فعلى القول بالاقتصار على الثلاثة تعمل فيها
عمل المستحاضة وعلى القول بتعيين السبعة تعمل في اربعة متصلة منها بالثلاثة عمل الحيض وكذا وفي الثلاثة المتقدمة منها عمل
الاستحاضة وعلى القول بالتخيير بين شيء من الستة والسبعة وبين ثلاثة من شهر وعشرة من آخر تتبع في اجراء حكم الحيض او
الاستحاضة اختيارها فيما جعلته حيضا في ضمن اختيار الستة او السبعة او العشرة يجري عليه حكم الحيض وما لم تجعله حيضا
كما في الشهر الذي اختارت فيه الثلاثة يجري عليه حكم الاستحاضة واما ما عدا الثلاثة والسبعة من الايام الاخر فيجري عليه
حكم الاستحاضة مطلقا على جميع الاقوال ثم انه بقي في كلام المصنف امران احدهما انه قده حكم بانها تغتسل في كل زمان يفرض
فيه الانقطاع وهو في بادي النظر مخالف لما فرض اصل المسألة من انها انما ذكرت آخر وقت حيضها وقد يجاب عنه بان تعدد زمان
الانقطاع ممكن بالنسبة الى اوقات الصلوات في اليوم الآخر وهو وجيه وثانيهما انه قده ذكر انها تقضي صيام عشرة ايام الا ان
تعلم اجمالا ان حيضها ستة فما دون مثلا وهذا انما يتم على القول بالاحتياط واما على القول بالاقتصار على الثلاثة فلا تقضي
الا صوم تلك الثلاثة وكذا على القول بانها تتحيض بالكمال مما علمته من الحيض بالروايات على الاختلاف الذي تقدم الا اذا تحيضت
بالعشرة فانها يجب عليها قضاؤها في وقت الطهر وقال العلامة ره في الارشاد وان ذاكرة الوقت المحتملة لكون عددها
عشرة تقضي صوم احد عشر يوما لاحتمال طرو الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الآخر هذا وفي المسألة صورتان
لم يذكرهما المصنف احديهما ان تذكر اليوم الذي هو وسط الحيض فان علمت انه وسط بمعنى انه محفوف بمثليه فهي معلومة الحيض
ح من غير فرق بين ان يكون المذكور يوما او ازيد وان علمت بانه وسط بمعنى كونه محفوفا بمتساويين فهو مع سابقه ولاحقه
حيض بيقين وما عداهما مشكوك فيه يجري فيه ما تقدم من الاكمال بالروايات او غيرها ولكن قيل هيهنا ينبغي ح اختيار السبعة
او الثلاثة ليوافق الوسطية المحفوظة ورده في الجواهر بان اختيار الثلاثة في شهر يوجب عليها العشرة في آخر مع انه قد يكون
المحفوظ من عادتها وسطا لا يوافق شيئا من الروايات كما اذا انضم الى اليوم بعض المكسور فلعل ذلك مما يؤيد ما تقدم سابقا
من ان المتجه لها هنا وفيما تقدم التحيض بما امكن بناء على قاعدة الامكان مراعية لحفظ الوسطية المتقدمة وان استلزم تكرارا
ثم قال ويؤيده زيادة على ما تقدم انه قد يكون المحفوظ من عادتها مما لا يطابق شيئا من الروايات كما لو علمت انها لا تزيد على
التسعة ولا تنقص عن الثمانية او لا تزيد عن الخمسة ولا تنقص عن الاربعة او مع انضمام بعض المكسور في العادة ونحو ذلك انتهى
وفيه ان روايات السنن مثلا ان صح الاستناد اليها وقد استند هو ره اليها لزم العمل بمقتضاها غاية ما هناك ان مقتضاها لا
يجري فيما لو علمت اجمالا بان عادتها لا توافق شيئا من الروايات وهذا لا يصلح مؤيدا للرجوع الى العشرة اما اولا فلانه يلزمه النقض
بالعدد المتيقن من مورد الرواية وهي المتحيرة في وقتها وعددها التي تعلم اجمالا بان عادتها لا تنطبق عليها في الرواية فلازم ما ذكره
ان لا يقول فيها ايضا بالرجوع الى مقتضى الروايات وثانيا انه لا مانع من ان يقال ان مورد انصراف اطلاق الرواية هو ما
لو لم تعلم اجمالا بعدم انطباق عادتها على مقتضى الرواية واما العالمة بذلك فهي خارجة عن عنوان موردها فتعمل بقاعدة
الامكان ولو حاول منع الانصراف كان اللازم ح العمل بمقتضى رواية السنن في المفروض الذي هو حال من علمت اجمالا
بان عددها غير مطابق للعدد المقرر في الرواية وكان الجواب ح هو الالتزام بان ذلك حكم تعبدي ثبت من جانب الشارع واما
ان علمت بانه وسط بمعنى انه في اثناء الحيض تحيضت به وبما علمته من سابقه ولاحقه وجرى في الزائد ما تقدم وربما قيل بانه
يجب تقييد هذا بما اذا لم تكن حافظة معه شيئا يحصل به العلم بتمام حيضها كما اذا قالت لي كنت ثاني الشهر حائضا وفي رابعه
فانا طاهرة فانه يعلم بذلك ان حيضها الثلاثة فقط وانت خبير بان المفروض من علمها بحيض يوم هو العلم بكونه في اثناء الحيض
لا بشرط خصوصية فلم يكن علمها بكون الثاني حيضا موجبا للعلم بكون حيضها ثلاثة وان علمت بانها كانت في اليوم الرابع من
الشهر طاهرة لسريان احتمال كونها قبل اليوم الثاني ايضا حائضا نعم لو فرض مع ذلك علمها بان اليوم الثالث من الشهر كان
ثاني حيضها من جهة علمها بانها في تمام الشهر السابق كانت طاهرة صار علمها بمجموع الامرين موجبا للعلم بكون ايام حيضها
ثلاثة وثانيتهما ان تعلم ان يوما معينا من بين الايام يوم حيض لها من دون معرفة بشيء من كونه اولا او آخرا او وسطا والحكم

مما جعل ذلك اليوم مخصوصا بيوم وتتمته بشيء من سابقه او لاحقه او منهما على طبق شيء من الاقوال المتقدمة قوله الثالثة نسيتهما
جميعا فهذه تتحيض في كل شهر سبعة ايام او ستة ايام او عشرة من شهر و ثلثة من اخر ما دام الاشتباه باقيا هذا القول نسب
الى الاكثر في كلام بعضهم ووصف بانه المعروف من المذهب في كلام آخر وبانه المشهور كما عن شرح المفاتيح بل عن الخلاف
دعوى الاجماع عليه ومستنده الجمع بين مرسلة يونس بناء على عدم دلالتها على كون الستة طرفا للتخيير وبين ما تقدم في المبتدأة
من موثقتي ابن بكير وقد عرفت عدم دلالتهما في موردهما على ثلثة من شهر وعشرة من اخر وعدم مكافئتهما لمرسلة يونس فلعل الحق
هو الالتزام بها وقد عرفت فيما تقدم ان مقتضاها التخيير بين الستة والسبعة فيكون هو المختار هيهنا وحكي الاقوال
التي قدمنا ذكرها في المبتدأة باسرها في هذا المقام وقد عرفت ضعف الجميع هناك مضافا الى ما اورد على القول بالاحتياط
هيهنا من انه لا دليل على وجوبه فيما نحن فيه عدا ما يتخيل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض في زمان والطهر في زمان وعدم
العلم بتعيينهما فيجب من باب المقدمة في كل زمان الاتيان بواجبات المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة
وترك محرمات الحائض لاحتمال كونها حائضا وهو مدفوع بعد تسليم جريان باب المقدمة في الامور التدريجية والوقايع
الحادثة شيئا فشيئا ان ذلك لو تم انما يقتضي وجوب جعل الحيض في كل شهر ثلثة ايام لانها اقل الحيض ولم يعلم ما زاد
عليها لا اجمالا ولا تفصيلا فلا يجب عليها بعد انقضاء شهر رمضان ما زاد عليها مع ان القائل بهذا القول اعني الاحتياط
يلزمها بقضاء صوم عشرة ايام بل احد عشر نظرا الى احتمال طرو الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الاخر تنبيهان الاول
انه قد يظهر من الجواهر ره عبارة المصنف ره بما يحصل منه انه على القول بانه يتحقق العادة في الطهر ايضا لا تتحيض ناسية
الوقت والعدد جميعا في كل شهر وانما تتحيض بمقتضى عادتها في الطهر ولي فيه نظر لان مستند المسئلة قد تضمن التقييد
بذلك وعلى فرض ثبوت عموم او اطلاق مقتض لحصول العادة في الطهر يكون النص الخاص الوارد في المسئلة مخصصا او مقيدا
الثاني انه ذكر ره ان المهم في جميع هذه الصور المتقدمة تنقيح ما تقتضيه القواعد العامة حتى يرجع اليها عند الشك في كثير من الصور
في شمول الادلة لها ثم قال ولعل المتجه في كل ما لا يأتي فيه استصحاب الحيضية وقاعدة الامكان بعد البناء عليها بشرط
عدم معارضتها بجريان مثلها في باقي الدم البناء على الطهارة في نفس الشهر ثم قضاء متيقن الحيض بعده في متيقن الطهر لا الاحتياط
لعدم الدليل على وجوبه هنا وباب المقدمة يشكل جريانه في مثل الزمان الذي يقتضي تدريجا والرجوع في الحيض الى المتيقن خاصة
يحتاج الى دليل بالنسبة الى تعيينه في خصوص ايام ذلك الشهر انتهى وقد عرفت سابقا جريان المناقشة في الاستصحاب
ولما بان فيما ذكره فهو حق يلزم الاذعان به قوله واما احكامها فنقول ان دم الاستحاضة اما ان لا يثقب الكرسف او يثقبه
ولا يسيل او يسيل المصرح به في كثير من كتب اللغة ان الكرسف هو القطن وفي الصحاح الكرسف القطن ومنه كرسف الدواة
انتهى ثم ان المصنف ره كغيره بين للاستحاضة ثلث مراتب يتميز كل منها عن الاخرى بالاعتبار بالقطنة وذلك لان جماعة من اصحابنا
ره صرحوا بانه يجب على المستحاضة ان تعتبر نفسها في وقت الصلوة بان تستدخل قطنة في فرجها نظرا الى الامر بالاعتبار
في بعض الاخبار والى حصول العلم بالحدث اجمالا وامكان تعرف انه من اي الاحداث مع اختلاف احكامها فليس المقام
على حد الشبهات الموضوعية الغير المقترنة بالعلم الاجمالي حتى يكون مما لا يجب فيه الفحص فلو لم تعتبر مع الامكان كانت
عبادتها باطلة لعدم علمها بما يجب عليها من الطهارة وذلك المراتب هي القلة والتوسط والكثرة فالاولى ان يلطخ الدم من الكرسف
جانبه الذي يلي الباطن ولا يثقبه بحيث يدخل وسطه ويظهر عليه من الجانب الاخر حتى انه لو دخل فيه ولم يظهر من الجانب الاخر
كانت الاستحاضة قليلة وذلك لان الثقب عبارة عن الخرق النافذ فنفيه كما يتحقق بنفي الوصف كذلك يتحقق بنفي الصفة و
من هنا قال في المسالك المراد بثقب الدم الكرسف غمسه له ظاهرا او باطنا فمتى بقي منه شيء خارج وان قل فالاستحاضة قليلة انتهى
وقال في جامع المقاصد ان غمس الدم القطنة يعتبر بشموله باطنها وظاهرها جميعا ثم استشهد بموثقة زرارة عن ابي جعفر ع
تصلي كل صلوة ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت ثم قال والنفوذ يقتضي الاستيعاب لانه مأخوذ من نفذ السهم من الرمية
اذا خرج منها ثم قال وقد تشهد به عبارات الاصحاب حيث عبر بعضهم عن هذا القسم بثقب الدم الكرسف وبعضهم بظهوره عليه و
بعضهم بغمسه له ومرادهم واحد قطعا ومجموع هذه العبارات يستلزم ما فسرنا به انتهى ويؤيده ان المصنف قال في المعتبر عند

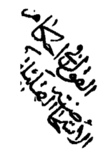
كما لو كانت ذاكرة الوقت فقط وكذلك الوقت متأخرا

في احكام الاستحاضة

١٠٤٥

ببيان ضابط القلة فان لطخ باطن القطنة ولم يظهر عليها لزمها ابدالها والوضوء لكل صلوة وعند بيان ضابط التوسط وان
غمس القطنة ولم يسل لزمها الوضوء آه فجعل المعيار في الاول عدم الظهور وفي الثاني الغمس ولولا ان الغمس والظهور متلازمان
لم يكن لذلك وجه وقال في الذكرى ويجب اعتبار الدم فان لطخ باطن الكرسف ولم يثقبه ولا ظهر عليه فعليها ابداله او
غسله لوجوب ازالة النجاسة والوضوء لكل صلوة وان ثقبه ولم يسل فعليها مع ذلك تغيير الخرقة آه فان عطف عدم الظهور
على عدم الثقب دليل على ان المراد بالثقب هو الظهور ومن هنا ينقطع احتمال ان يكون المراد به هو مجرد الدخول في وسط
القطنة وان لم يظهر من الجانب الآخر مأخوذا مما جعله في المصباح احد اطلاقيه حيث قال ثقبته ثقبا من باب قتل خرقته بالمثقب
بكسر الميم والثقب خرق لا عمق له ويقال خرق نازل في الارض انتهى واما ما قاله العلامة ره في التذكرة من ان دم الاستحاضة
ان كان قليلا وهو ان يظهر على القطنة كرؤس الابر ولا يغمسها وجب عليها تغيير القطنة والوضوء لكل صلوة انتهى
حيث اعتبر في تفسيره ظهوره على القطنة كرؤس الابر فان ذلك مبني على بيان اقصى مرتبة يتحقق بها الاستحاضة لا على
بيان تمام الماهية والحقيقة حتى ينتفي بانتفاء الظهور مثل راس الابر حكم القليلة فلا يجب الوضوء لكل صلوة ولا تغيير القطنة
فتدبر بقي ههنا امران احدهما انه قال في المقنعة فعليها ان تغسل فرجها منه ثم تحشي بالقطن وتشد الموضع بالخرق ليمنع القطن
من الخروج فان كان الدم قليلا ولم يرشح على الخرق ولا ظهر عليها القطنة كان عليها نزع القطن عند وقت كل صلوة والاستنجاء
وتغيير القطن والخرق وتجديد الوضوء للصلوة وان رشح الدم على الخرق قليلا ولم يسل منها كان عليها تغيير القطن والخرق
عند صلوة الفجر آه فاعتبر في القليلة عدم الرشح على الخرق وفي المتوسطة ترشح تحقق الرشح على الخرق قليلا ولازم هذا البيان
انه لو لم يرشح على الخرق ومع ظهوره على ظاهر الخرق في القطنة لم تكن الاستحاضة متوسطة بل كانت قليلة واعتبار الرشح على الخرق
في تحقق المتوسطة مشكل ويمكن توجيهه بان يقال ان الرشح على الخرق لازم لظهور الدم على ظاهر القطنة غالبا فلا يضر انتفاؤه في
بعض الاوقات فيرجع الى ما ذكره الجماعة ثانيهما انه قال العلامة ره في المختلف المشهور ان المستحاضة ان لم يغمس دمها القطنة
وجب عليها الوضوء لكل صلوة وان غمس ولم يسل وجب عليها مع ذلك غسل الصبح وان سال وجب عليها مع ذلك غسلان
غسل للظهر والعصر تجمع بينهما وغسل للمغرب والعشاء تجمع بينهما انتهى فجعل المعيار هو الغمس وعدمه ومعلوم ان الغمس
اخص من الثقب لان الغمس لا يصدق الا باحاطة الدم بجميع اجزاء القطنة حتى انه لو بقي شيء من ظاهرها غير ملطخ لم يصدق
الغمس وهذا بخلاف الثقب فانه يصدق بالنفوذ الى ظاهرها ولو لم يستوعبه انما ظهر على جزء من وسط الظاهر ولازم البيان
المذكور هو انه مع تحقق الثقب بهذا الوجه تكون الاستحاضة قليلة ولا يكفي في ارجاع الغمس الى الثقب ما حكي عن بعضهم من
التعبير عن مناط القلة بعدم الثقب وعن مناط التوسط بالغمس مع عدم السيلان لان غاية ما هناك ان المراد بهما واحد
واما انه يجب التصرف في الغمس المأخوذ فيه معنى الاستيعاب بارجاعه الى معنى مطلق النفوذ والثقب او بالعكس فلا يتأتى
من ذلك بل ربما كان الغمس في الدلالة على الاستيعاب اظهر لانه في المعنى مقيد والثقب مطلق والمقيد يجعل مبينا للمطلق
دون العكس واما ما عن المطرزي من ان الثقب انما يقال فيما يقل ويصغر فالمراد به قلة المثقوب وصغره لا قلة الثقب و
صغره لا اقل وقد يتراءى في بادي الراي ان كلام المحقق الثاني ره الذي حكيناه ناظر الى ما ذكرناه الا ان قوله والنفوذ يقتضي
الاستيعاب لانه مأخوذ من نفذ السهم من الرمية اذا خرقها يوهن ذلك لان نفوذ السهم من الرمية اي الهدف لا يستلزم الاستيعاب
في عرضها وانما يقتضي استيعاب العمق وهو يحصل بالدخول من جانب والخروج من آخر نعم عبارته المتقدم ذكرها صريحة
في ارجاع الثقب الى الغمس لانه فسر الثقب بالغمس واكده بالتقييد بقوله ظاهرا و باطنا ثم صرح بانه لو بقي شيء خارج وان قل
فالاستحاضة قليلة والثانية ان يثقب الدم الكرسف بالبيان الذي عرفته ولكن لا يسيل الى الخرقة وان حصل منه فيها ملاوة
ولهذا قال في لك ان المراد بالسيلان خروجه من القطنة الى غيرها بنفسه عند عدم المانع والثالثة ان يثقب الدم الكرسف و
يسيل بان يتعدى الكرسف الى غيره وقد اجاد بعض المحققين ره في بيان الصور الثلث حيث قال لا يخلو اما ان يكون الدم
بحيث اذا وضعت الكرسف لم يثقبه اي لم يغمسه ولم ينفذ من باطنه الذي يلي باطن الفرج الى ظاهره الذي يلي الخرقة المشدودة
فوقه واما ان يثقبه بحيث يغمسه مستوعبا وعلى الثاني فاما ان لا يكون بحيث يسيل من الكرسف المغموس لو كان عليه واما ان

يكون بحيث يسيل فالاول يسمى استحاضة قليلة والثاني متوسطة والثالث كثيرة هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما ذكرناه من البيان انما يجدي في فهم مقصد كل فقيه من كلامه ولا يصير دليلا لنا في المسئلة حتى يجعل معيار القلة عدم الغمس ومعيار التوسط وجوده بحيث يحكم بالقلة فيما لو ثقب الدم الكرسف طولا ولكن لم يغمسه عرضا نعم لو حصل ارجاع كلماتهم جميعا الى الغمس بحيث حصل الاجماع منهم على كونه هو المناط صار دليلا في المسئلة ولكن انى لنا ذلك فمع عدم حصول الاجماع لا بد من الرجوع الى الاخبار وهي انما تضمنت النفوذ والثقب دون الغمس وتفسيرهما بمجرد اجتهاد فلا بد من جعلهما معيارا ومناطا في المقام تنبيه قد عرفت انه من جهة اختلاف اقسام الاستحاضة واحكامها صرح جماعة بانه يجب عليها اعتبار الدم لكن قال في ك لم يتعرض الاصحاب لبيان زمان اعتبار الدم وكمية القطنة مع ان الحال قد يختلف بذلك والظاهر ان المرجع فيهما الى العادة انتهى وتبعه على ذلك جماعة منهم صاحب الذخيرة وكاشف الغطاء وعن بعض المشايخ ان الذي يظهر من ملاحظة اخبار الباب انه لا تقدير له فتبقى محتشية حتى تنتقل الى حالة اخرى ان كانت او تغيرها عند كل صلوة انتهى واعترضه بعض المحققين ره بانه مع ان مبدا الاحتشاء غير معلوم انه لا دليل على وجوب بقائها محتشية الى الوقت المذكور نعم يستفاد من الاخبار انها لو بقيت كذلك الى وقت الصلوة اعتبرته انتهى وقال في الجواهر انه ينبغي القطع بعدم ارادتهم انها ان لم تعتبر حالها بطلت صلوتها ولو كان ما فعلته موافقا للواقع مشتملا على نية التقرب لعدم وضوح دليل عليه وفصل بعض المحققين ره فقال انها لو لم تعتبر مع الامكان فسدت عبادتها لعدم علمها بما يجب عليها من الطهارة نعم لو فرض غفلتها عن ذلك واتت بوظيفتها الواجبة صحت وهو متجه ولعل صاحب الجواهر ره اراد ذلك وفي الجواهر ايضا انه يشكل دعوى وجوب التعرف عليها اذ لو ارادت العمل باسوء الاحتمالات بمعنى الاحتياط ويشكل ايضا دعوى الوجوب عليها لو كان معها استصحاب يشخص حالها كما لو اعتبرت حالها قبل الوقت فكانت صغيرة انتهى وقال بعض المحققين ره في كفاية الاحتياط عن الاعتبار مطلقا او بشرط موافقته للاستصحاب وعدم كفايته مطلقا وجوه خيرها اوسطها ثم اولها اما كفاية الاستصحاب عنه مع مخالفته للاحتياط لو سبقت القلة او اصالة عدم زيادة الدم عن حد القليلة وان لم تسبق فالاقوى العدم لما مر نظيره في الاستبراء ولعله يستفاد من بعض اخبار المسئلة انتهى ولا يخفى عليك ما فيه لان الاحتياط محصل للواقع والاستصحاب اصل معتبر شرعا فاشتراط جواز العمل بكل منهما بانضمام الاخر اليه مما لا وجه له فالوجه جواز العمل بما وجد منهما في المقام ثم ان ما ذكر كله انما هو مع امكان التعرف والاعتبار بالنسبة اليها اما مع تعذره لعمى مثلا مع فقد المرشد ولو بالاستيجار ففي الجواهر انه لا اشكال في سقوط ذلك عنها مع عدم سقوط الصلوة لكن هل لها الاخذ بالمتيقن من وجوب الوضوء ونفي الزائد بالاصل او انها يتعين عليها الاخذ باسوء الاحتمالات تحصيلا للفراغ اليقيني وجهان اقويهما الثاني انتهى وقال بعض المحققين ره ان الاقوى هو الرجوع الى الحالة السابقة لو اصالة عدم زيادة الدم ان لم يسبق لها حالة بل وان سبقت الكثرة بناء على عدم جريان الاستصحاب في التدريجيات انتهى وهو وجيه ان اراد وجوب الرجوع الى الاستصحاب او الاصل والا فان اراد تعينه فلا وجه له اذ لا مانع من احراز الواقع بالاحتياط ثم لا يخفى ان ما اخترناه هنا من الرجوع الى الاستصحاب لا يخلو من منافاة لما تقدم منه من عدم كفاية الاستصحاب عن الاعتبار مع مخالفته للاحتياط فوكد وفي الاول يلزمها تغيير القطنة وتجديد الوضوء عند كل صلوة ولا تجمع بين صلوتين بوضوء واحد تضمنت العبارة بيان حكمين الاول انه يجب عليها تغيير القطنة وهو مذهب اكثر علمائنا على ما حكاه عنهم في التذكرة وفي حكم تطهيرها وعلل بوجوه احدها عدم العفو عن دم الاستحاضة في الصلوة سواء كان قليلا ام كثيرا وفي الغنية دعوى الاجماع على ان دم الاستحاضة والنفاس بالحيض في عدم العفو وعن السرائر نفي الخلاف في ذلك ولجيب بان عدم العفو عن النجاسة في الصلوة انما هو فيما يتم فيه الصلوة واما ما لا يتم فيه الصلوة خصوصا مع كونه محمولا لا ملبوسا فنجاسته معفو عنها مطلقا مضافا الى كون النجاسة ملحقة بالبواطن وهي معفو عنها فيها ثانيها ما تمسك به في الرياض من تصريح بعض الاخبار به في الكثيرة والمتوسطة وانه يتم بالاجماع المركب كما في صحيحة الصحيح فاذا ظهر عن الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي وفي الصحيح فهذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل الحديث ومثلهما غيرهما وسيجيء قريبا ولا ينافي الاجماع المدعى عدم ذكر الصدوقين كالمفيد



لمطلقا بناء على معلومية النسب انتهى وحكى هذا الاحتجاج عن المحقق البهبهاني ايضا واجيب عنه اولا بالمنع من الاجماع المركب وعدم القول بالفصل وثانيا بقوة لحتما لكون القليلة اخف من حيث الخبث كما هي اخف من حيث الحدث وثالثا بان ظاهر تلك الاخبار كما سيجيء لا يدل على ازيد من تغيير القطنة عند كل غسل فلا يدل على وجوب تغييرها عند كل صلوة ورابعها بان ظاهر بعض الاخبار عدم وجوب طرح الكرسف ثم قال المجيب ولو اريد من تغيير القطنة انها اذا اخرجتها الاجل الملاحظة وجب ابدالها امكن تنزيل ذلك على الغالب من استلزام وضعها ثانيا التلويث ظاهر الفرج ثم قال لكن ارادة هذا المعنى لا يخلو عن بعد انتهى ثالثها الاجماعات المنقولة فقد ادعى السيد في الناصريات اجماع الفرقة المحقة صريحا وحكى عن المنتهى نفي الخلاف فيه وعن فخر المحققين ره في شرح الارشاد اجماع المسلمين على وجوب التغيير وقال المحقق الاردبيلي ره في مجمع الفائدة واما وجوب غسل الفرج كل مرة وتغيير القطنة فلا دليل لوجوب الا ان الاولى وكانه اجماع ايضا مع عدم العفو عن دم الاستحاضة في هذا المحل ولو كان فيما لا يتم فيه الصلوة ووجوب التخفيف مهما امكن الا ان التسلسل المبطون فانه نقل الاجماع هنا دونهما انتهى ولكن قال في كشف اللثام لم يذكره يعني تغيير القطنة الصدوقان ولا القاضي ولا ظفرت بخبر يدل عليه وقد عرفت عدم الدليل على بطلان الصلوة بحمل النجاسة مطلقا فان كان هنا اجماع كان هو الحجة والا فالاصل العدم ثم قال ويؤيده خبر الجعفي المستحاضة تقعد ايام قرئها ثم تحتاط بيوم او يومين فان هي رأت طهرا اغتسلت وان هي لم تر طهرا اغتسلت واحتشت فلا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف وقول الصادق ع في خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله المروي في ج التهذيب فاذا ظهر عن الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي وفي صحيح الصحاف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها الا اذا اريد بهما ما سنذكره عن قريب وقول النبي ص في خبر الحلبي انها تستدخل القطنة وتستثفر بثوب ثم تصلي حتى يخرج من وراء الثوب ثم قال يحتمل ان يراد انها تصلي كذلك بلا غسل حتى يخرج الدم فاذا خرج وجب عليها الغسل لكل صلوتين انتهى وقال في ق بعد نقل نفي الخلاف عن المنتهى ما نصه وهو مؤذن بدعوى الاجماع عليه ولعله الحجة عندهم والا فعدم العفو عن هذا الدم قليله وكثيره كما ادعوه لم يقم عليه دليل وانما هو الحاوي من الشيخ ره كما سيأتي بيانه انتهى مع انه قد ورد العفو عما لا يتم فيه الصلوة وبه قال الاصحاب وهذا من جملته انتهى وزاد في الجواهر على التمسك بما عرفته في كلام كاشف اللثام الاستناد الى قول الصادق ع في خبر ابن ابي يعفور المستحاضة اذا مضت ايام اقرائها اغتسلت واحتشت كرسفا وتنظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفا آخر ثم تصلي ثم قال كل ذا مع ما في وجوب الابدال في نحوها من المشقة مع عدم ظهور فائدة لذلك اذ بوضع الجديدة تنجس لنجاستها من ذلك كان القول بعدم الوجوب لا يخلو عن قوة ولعله لذا لم يذكره الصدوقان والقاضي على ما قيل فتامل انتهى وهذا القول قد اختاره في المستند وهو الاقوى لما عرفت بل نقول ان الاخبار المذكورة لا يدل شيء منها على ابدال القطنة حتى في صورة ثقب الدم الكرسف لان خبر الجعفي تضمن اعادة الكرسف وهي عبارة عن وضع كرسف آخر وهو لا يستلزم اخراج الاول حتى يتحقق الابدال وفائدته منع الدم عن الخروج والتلويث وخبر عبد الرحمن انما تضمن وضع كرسف آخر وقد عرفت انه لا يستلزم الابدال والصحيح الذي تقدم في كلام صاحب الرياض تضمن انها تستدخل قطنة بعد قطنة وهذه العبارة ان لم نقل بكونها اظهر في كون ادخال القطنة الثانية مع بقاء الاولى فلا اقل من عدم دلالتها على اخراج الاولى وخبر ابن ابي يعفور صريح في كون استدخال الكرسف الثاني مع بقاء الكرسف الاول لانه قال فيه فان ظهر على الكرسف زادت كرسفا وقد يتحقق الزيادة الا مع وجود المزيد عليه وليس هذا من الابدال في شيء الثاني انه يجب عليها تجديد الوضوء عند كل صلوة وانه لا يجوز لها الجمع بين صلوتين بوضوء واحد وهذا هو الذي ذهب اليه اكثر علمائنا كما حكاه عنهم في التذكرة وعن بعضهم في تق بانه المشهور بين الاصحاب بل في الناصريات ان عليه اجماع الفرقة المحقة وحكي عن ابن ابي عقيل انه لا غسل عليها ولا وضوء وحاصله ان هذا القسم من الدم ليس حدثا وعن ابن الجنيد ره ان عليها في اليوم والليلة غسلا واحدا قال ابن ابي عقيل على ما حكاه عنه في لف يجب عليها الغسل عند ظهور دمها على الكرسف لكل صلوتين غسل تجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء بغسل فاذا لم يظهر على الكرسف فلا غسل عليها ولا

وضوءا انتهى وقال ابن الجنيد ره المستحاضة التي يثقب دمها الكرسف تغتسل لكل صلوتين اخر وقت الاولى واول وقت الثانية
منهما وتصليهما وتفعل للفجر مفردا كذلك والتي لا يثقب دمها الكرسف تغتسل في اليوم والليلة مرة واحدة ما لم يثقب
انتهى وظاهرهما بين العبارتين ان المستحاضة منحصرة في فردين خاصة فادرجا المتوسطة في الكبرى واما الصغرى
فابن ابي عقيل عفى عنها الغسل والوضوء وابن الجنيد ره اوجب عليها غسلا واحدا في اليوم والليلة حجة القول الاول
ما رواه الشيخ ره في الموثق عن زرارة عن الباقر ع عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين
ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت و
هذه الرواية قد وصفها بالصحة في ك ورماه بالسهو في الحدائق معللا بان الراوي عن زرارة هو ابن بكير وهو ره حديثه
في غير موضع من شرحه وقول الصادق ع في صحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت
المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وفي الفقه الرضوي فان لم يثقب الدم الكرسف صلت صلوتها كل صلوة بوضوء
الحديث وما ورد في الحامل من انها ان رات دما كثيرا احمر فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء وتستدل
في الحبل بصحيحة الحسين بن نعيم الصحاف ايضا عن ابي عبد الله ع وقد سئل عن الحامل الى ان قال وان لم ينقطع الدم عنها الا
بعدما يمضي الايام التي كانت ترى فيها الدم بيوم او يومين فلتغتسل ولتحتشي ولتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر
فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف
عنها فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل قال وان طرحت الكرسف عنها ولم يسل الدم فلتتوضأ و
لتصل ولا غسل عليها قال فان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل
في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة
قال وكذلك تفعل المستحاضة ولكن لا يخفى انها تضمنت ما لا يقولون به من عدم وجوب تغيير الكرسف كما في قضيته
قوله ما لم تطرح الكرسف آه ووجهها في كشف اللثام فقال يحتمل ان يكون عدم طرح الكرسف عبارة عن عدم رؤية الدم و
قوله ع عند وقت كل صلوة يحتمل التعلق بالصلوة خاصة كما في المعتبر وعلى التعلق بها وبالوضوء جميعا يجوز ان يكون الامر
بالوضوء كالامر في اية الوضوء اي اذا كانت محدثة وما بعده عبارة عن مراتب الاستحاضة فعبر عن الكثيرة بالسيلان خلف
الكرسف كما هو المعروف وعن المتوسطة بالسيلان اذا طرحت الكرسف وعن القليلة بعدم السيلان اذا طرحته يعني نزى الدم
ولكن غير سائل انتهى ولا يخفى عليك انه اقتراح بحت لا يساعد عليه دلالة اللفظ حجة القول الثاني ما ذكره العلامة ره
في لف بقوله احتج ابن ابي عقيل بما رواه ابن سنان في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر
وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر ولم يذكر الوضوء دل
على عدم وجوبه ثم اجاب عنه بانه معلوم من الاخبار المتقدمة والقران وهذا اهمله ع ولم يذكره للعلم به انتهى وقال في توق
ان هذه الرواية قد احتج بها له في لف والطائفة تكلفها لانه حيث لم يقف له على دليل والا فان هذه الرواية لا تعلق لها بالمسئلة
اصلا اذ غاية ما تدل عليه عدم وجوب الوضوء مع الاغسال الثلثة الواجبة في الكبرى وهو بمعزل عما نحن فيه انتهى وليت
شعري من اين حصل له القطع بان العلامة ره تكلف لابن ابي عقيل هذا الاحتجاج وقد اسند الاحتجاج اليه صريحا فهل هذا
الا رجم بالغيب ومناط استدلال ابن ابي عقيل بالحديث المذكور هو ان غسل غير الجنابة لا يغني عن الوضوء فحيث لم يتعرض في الحديث
للغسل علم بتعرض للوضوء دل ذلك على ان الاستحاضة لا توجب وضوءا لانها لو لم يكن يسقط الوضوء لو اوجبته وحيث لم توجب الوضوء
لم يكن فرق بين افرادها التي منها القليلة من حيث الوضوء فان فارقها المتوسطة والكثيرة في ايجابهما الغسل وحيث تفطن
العلامة ره لمناط استدلاله اجاب بما عرفت ولما لم يتفطن له صاحب الحدائق ره اجاب بما حكيناه عنه وقد يتمسك له بعموم
الطهارة المقتضي لعدم كون هذا القسم من الدم حدثا وبما دل على حصر نواقض الوضوء وجوابه يظهر مما تقدم في حجة القول
الاول مضافا الى ما ذكره في جامع المقاصد بعد حكاية هذا القول وقول ابن الجنيد ره من انهما نادران لا جماع الاصحاب بعدهما
على خلافهما حجة القول الثالث ما حكاه في لف عن ابن الجنيد من التمسك بما رواه سماعة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف

اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة والجواب
عنه بانه محمول على نفوذ الدم الكرسف واليه اشار بقوله فان لم يجز الدم الكرسف يعني اذا انفذ الى ظاهره ولم يتجاوز انتهى
وتمسك بعضهم لهذا القول بصحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان
انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة
بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد فان انقطع عنها الدم
والا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلي ولا تدع الصلوة على حال لان النبي ص قال الصلوة عماد دينكم و
يندفع بما حكيناه عن العلامة في جواب الاستدلال بالروايات السابقة وقد تبين من جميع ما ذكرناه ان المعتمد المعول انما
هو القول الاول تنبيهان الاول انه قد بقي من جملة ما ربما يجعل من وظائف الاستحاضة القليلة امران لم يتعرض
لهما المصنف ره احدهما تغيير الخرقة المشدودة على الكرسف فقد حكم بوجوبه في المقنعة وط والسرائر وحكي عن غيرها بل عزاه
في كشف اللثام الى الاكثر وقال العلامة ره في التذكرة بعد حكاية القول بوجوب تغيير الخرقة عن الشيخ ره وفيه نظر اذ لا
موجب له لعدم وصول الدم اليها وقال في نهاية الاحكام وفي وجوب تغيير الخرقة اشكال اقربه ذلك ان وصل الدم اليها
والا فلا قال في كشف اللثام بعد نقله وهذا هو المناسب لما اعتبره في القلة وفسرها به في التذكرة والنهاية وذلك لانه
قال في التذكرة وهو يعني القليل ان يظهر على القطنة كرؤس الابر ولا يغمسها وفي نهاية الاحكام وطرف القلة ان يظهر على
القطنة كرؤس الابر من غير ان يغمسها وقال في الجواهر ينبغي القطع بعدم وجوب تغيير القطنة الخرقة كما هو ظاهر المصنف ره
وغيره وصريح جماعة وعلله بعدم وصول الدم اليها في القليلة مع اصالة البرائة وخلو الاخبار عنه ثم ان الظاهر انه ليس مراد
القائلين بوجوب تغيير الخرقة هو تغييرها تعبدا حتى لو لم تنجس فينزل على صورة وصول النجاسة اليها كما هو مقتضى تعبير
التذكرة ونهاية الاحكام وح فيحكم بوجوب التغيير ان قلنا بعدم كون مثله معفوا عنه وثانيهما وجوب غسل ما تنجس
من ظاهر الفرج قليلا كان او كثيرا والمراد بظاهره ما يبدو منه عند الجلوس على القدمين كما في الحدائق عن شرح المفاتيح
وقد نص على وجوبه جماعة بل قال المحقق الاردبيلي ره كانه اجماعي والظاهر ان ليس مرادهم الوجوب التعبدي فينبني
على عدم العفو عنه مط وان لم يكن بقدر الدرهم كما انا لو قلنا بالعفو عن قدر الدرهم يجيء الوجوب على تقدير زيادته
عن قدره وقال في المستند وهل يجب غسل الفرج ان تلوث بهذا الدم المحقق نعم ان تعدى الى الظاهر عرفا لا خصوص ما
يظهر عند جلوسها على القدمين كما عن الشهيد ره وجماعة لعدم معلومية كونه من الظواهر ولو لم يكن اقل من الدرهم لم من دم الاستحاضة
ايضا انتهى ولا يخفى انهم لا ينكرون كون المرجع هو العرف ولكنهم ارادوا التشخيص الموضوع العرفي فمرادهم يرجع الى الصغرى
ولعل ما ذكروه الثاني ان ما ذكر من انه ليس لصاحبة الاستحاضة القليلة ان تجمع بين صلوتين بوضوء يختص بالفريضتين او
يجري في النافلتين والفريضة والنافلة فيه قولان فقال الشيخ ره في ط ولا يجوز للمستحاضة ان تجمع بين فرضين بوضوء واحد
واما من به سلس البول فيجوز له ان يصلي بوضوء واحد صلوات كثيرة لانه لا دليل على وجوب الوضوء عليه وحمله على الاستحاضة
قياس لا نقول به وانما يجب عليه ان يشد راس الاحليل بقطن ويجعله في كيس او خرقة ويحتاط في ذلك الى ان قال واذا
توضأت المستحاضة للفرض جاز ان تصلي معه ما شاءت من النوافل لانه لا مانع منه انتهى وحكي عن المهذب موافقته وذهب
جماعة منهم العلامة ره في التذكرة والمحقق الثاني ره والشهيد الثاني ره الى انه لا فرق في ذلك بين الفريضة والنافلة قال
في التذكرة لا تجمع المستحاضة بين صلوتين عند علمائنا سواء كانا فرضين او نفلين انتهى وحكي عن المنتهى نسبة التعميم
بالقياس الى الفرضين والنفلين الى علمائنا وقال في جامع المقاصد لا تجمع المستحاضة بين الصلوتين بوضوء واحد سواء
الفرض والنفل بخلاف الغسل فتجمع بين صلوة الليل والصبح بغسل واحد انتهى وقال في لك ولا فرق في الصلوة بين النافلة
والفريضة انتهى حجة القول الاول وجهان الاول ان المتيقن من النص ومعقد الاجماع على انه يجب لكل صلوة وضوء انما هي
الفريضة بل هي المنساقة فيهما ودعوى ان ادلة الوجوب الشرطي من وجوب الوضوء حتى يشمل النفلين خلاف الظاهر وهذا الوجه
ينهض باتمام المطلوب اذ لم يعلم بانه ثبت من الاجماعات المدعاة على كون الاستحاضة حدثا كونها كذلك على الاطلاق والا فحق

بحيث يعلم ان قدر الدم المعفو عنه قدر الدرهم

اشتغال الذمة بالوضوء للصلوة ولا يحصل اليقين بالخروج عن عهدة التكليف الا بالوضوء لكل صلوة مطلقا نافلة كانت او فريضة الثاني ما ذكره الشيخ ره من انه لا مانع من الاتيان بالنوافل عند التوضي لفريضة واحدة وهذا انما يتم مع وجود المقتضي واحراز فيقال ان الظاهر دخول نوافل كل صلوة في اطلاق اسمها لانها من توابعها ومتمماتها وانما الاصالة عدم كون الخارج بعد الوضوء من الدم موجبا للوضوء بالنسبة الى غير فرض اخر لعدم الدليل على ايجابه الوضوء مطلقا حتى يقتصر في نفيها على المتيقن حجة القول الثاني وجوه الاول اطلاق معقد بعض الاجماعات المنقولة كالمحكي عن الخلاف وتفسير مدعى بعضها * بالتعميم مثل ما حكيناه عن التذكرة وعموم معقد بعضها الاخر كالمحكي عن المنتهى الثاني ما تمسك به العلامة ره في التذكرة من اطلاق قوله ع لحمنة توضأي لكل صلوة ومن طريق الخاصة قول الصادق ع وصلت كل صلوة بوضوء ومثلها قول الباقر ع في موثقة زرارة وتصلي كل صلوة بوضوء الثالث ما ذكره في التذكرة ايضا من التعليل بان الدم ناقض وهو متجدد فينتقض الطهارة به وسقط اعتباره بالنسبة الى الصلوة الواحدة دفعا للمشقة وتخلصا عن تكليف ما لا يطاق انتهى وذكر بعض المحققين ره ما يوضح الدليل المذكور فقال مستدلا على اصل المذهب بما نصه ويدل عليه وجوب الاقتصار في اباحة الصلوة لدائم الحدث على القدر المتيقن لان المستفاد من الاخبار كون دم الاستحاضة مطلقا حدثا موجبا للطهارة وقد ادعي في التهذيب اجماع المسلمين على كونها موجبة للطهارة وفي نص على كونها حدثا وفي شرح الجعفرية على كونها من النواقض فالثابت من الادلة هو عدم تاثير الحدث الواقع بعد الوضوء في اثنائه بالنسبة الى صلوة واحدة بل هذا الوجه هو العمدة والا فيمكن حمل الاخبار بل بعض معاقد الاجماع على ارادة وجوب تجديد الوضوء في كل وقت للصلوة كما يظهر من بعضها مثل قوله ع في رواية يونس فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضأ ولتصل وقوله ع في رواية ابي بصير فاذا تمت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت الى غير ذلك مما ورد مورد الغالب في ذلك الزمان من التفريق بين الظهرين والعشائين مضافا الى كثير من الاخبار الدالة على ايجاب الصفرة للوضوء بقول مطلق مع ورودها في مقام البيان لكن الانصاف ان ظهور بعض الاخبار في تجديد الوضوء لكل فرد من الصلوة مما لا ينكر فاذا انضم ذلك الى ظهور معاقد الاجماعات التي لا يجري فيها ما احتمل في الاخبار لعدم الشاهد فيها بل شهادة بعضها الاخر على ارادة ظاهرها زال الاشكال في المسئلة ولم يحتج الى ما تقدم من وجوب الاقتصار على المتيقن لامكان الخدشة فيه بمنع ثبوت حدثية الاستحاضة من الادلة الا بمعنى كونه موجبا للوضوء في الجملة لا مطلقا فكون الخارج بعد الوضوء مؤثرا في المنع على الاطلاق الا ما خرج بالدليل يحتاج الى دليل هذا والمختار هو القول الثاني ولكن لا يخفى ان ما حكيناه عن العلامة ره من التمسك باطلاق قول النبي ص لحمنة توضأي لكل صلوة انما هو من طرق العامة بل لم يثبت قوله ص بعد ومن طرق الخاصة حاكيا قول الصادق ع وليس مراده ما هو المذكور في طي مرسلة يونس لان الموجود فيها انها قالت اني اثجه ثجا فلا يكون دمها الا من الاستحاضة الكثيرة ولذلك امرها بثلثة اغسال ومع ذلك يبقى الاشكال في انه من قضايا الاحوال التي حكم عليها بالاجمال الا ان يقال ان الجواب عن كون الاستحاضة قليلة اذ ليس حكم غيرها مجرد الوضوء لكل صلوة تنبيه ذكر بعض المحققين ره انه ربما يلزم من القول بعدم لزوم استيناف وضوء للنافلة كل من قال فيما سبق بعدم وجوب معاقبة الصلوة للوضوء لانه يبعد ان يلتزم بان الخارج بعد الوضوء قادح بالنسبة الى النافلة وان كان غير قادح بالنسبة الى الفريضة ثم قال لكن هذا الاستبعاد لا يتم ايضا على ما قربنا من يعني قول الشيخ ره فانه يجوز لها ان تصلي النوافل ما شائت ولا يجوز لها الدخول في الفريضة عقيب الفريضة الاولى [illegible] وفي الثاني لزمها مع ذلك تغيير الخرقة والغسل لصلوة الغداة يعني انه فيما لو ثقب الدم الكرسف ولم يسل وهذه هي الاستحاضة المتوسطة يلزمها مع الوضوء لكل صلوة وتغيير الكرسف امران اخران احدهما تغيير الخرقة وفي حكمه غسلها والاخر الغسل لصلوة الفجر وعلى هذا فيقع الكلام هنا في مقامات الاول انه يجب عليها الوضوء لكل صلوة هذا هو المعروف ولكن قال في كشف اللثام انه لم يوجبه الشيخ ره في شيء من كتبه والقاضي والصدوق في الرسالة والهداية والحلبيان والسيد في الناصرية في ظاهرهم لصلوة الغداة ثم قال لكن عباراتهم تحتمل ما في نكت النهاية من انه انما يجب عليها الغسل لصلوة الغداة وانما يجب عليها لغيرها الوضوء فلا ينافي وجوب الوضوء لها ايضا انتهى وعلى الاحتمال الاخير ينتفي الخلاف وعلى ما استظهره منهم انما يقع الخلاف

في صلوة الغداة تعم الا انهم لا وغيرهم مطبقون على وجوب الوضوء للصلوات الاربع تماما عدا الغداة ويدل على وجوبه لها وغيرها
ما في نيل رواية سماعة فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وقوله ع في مرسلة يونس وسئل
عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل و
ان سال قال وان سال مثل المثعب وبها يقيد ما ليس باطلاق قوله ع لابي بصير فاذا رأت صفرة توضأت وللصحاف في الصحيح
فلتتوضأ ولتحتشي بكرسف وتصلي ولابن مسلم في الحسن فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وفي رواية ابن ابي
يعفور فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت وصلت وليونس وان رأت صفرة فلتتوضأ ثم لتصل وبعموم ما دل على
وجوبه مع كل غسل لكن لا يخفى عليك ان الاخيرة لا يدل على وجوب الوضوء لكل صلوة ولكنه يدل على وجوب الوضوء لغسل الفجر
الذي هو المتنازع فيه وهذا القدر كاف اذ لا خلاف في غير صلوة الفجر من الصلوات كما عرفت الثالث تغيير القطنة قال في كشف
اللثام ذكره من ذكره في القليلة والقاضي ممن لا يذكره فيها ثم قال ويمض عليه هنا ما تقدم من خبري الجعفي وعبد الرحمن بن ابي
عبد الله وفي شرح الارشاد لفخر الاسلام اجماع المسلمين عليه انتهى وزاد في الجواهر التمسك بعدم القائل بالفرق بين
القليلة والكثيرة المدلول عليها بالنص وبين المتوسطة قلت ان تم الاجماع بسيطا او مركبا فهو الحجة والا فلا دلالة للاخبار
على ذلك كما عرفت في القليلة الثالث تغيير الخرقة ودليله عدم العفو عن نجاسة دم الاستحاضة في الصلوة وفي كشف انه لم يذكره
السيدان ولا القاضي في الناصرية والجمل وشرحه والغنية والمهذب وهو في الصدوق في الفقيه والمقنع بخبر ابي بصير سئل الصادق ع
عن المرأة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام وترى الطهر ستة ايام فقال ان رأت الدم لم تصل
وان رأت الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا تمت ثلثون يوما فرأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت
بالكرسف في وقت كل صلوة فاذا رأت صفرة توضأت وفي الجواهر ان تغيير الخرقة اولى من تغيير القطنة قطعا لصغرها
ولكونها كالملحقة بالبواطن بخلافها من غير فرق بين تنجسها بكثير الدم او قليله بناء على عدم العفو عنه خصوصا في المقام
ولا دلالة في عدم ذكر السيدين له كما عن القاضي على عدم الوجوب ومع فرضها فهم محجوجون بما تقدم كما انه لا دلالة في خلو
الاخبار عنها على ذلك انتهى الرابع انه يجب عليها الغسل لصلوة الفجر وهذا القدر مما لا اشكال فيه وانما الخلاف في انه
هل يجب عليها مع ذلك غسل للظهر والعصر تجمع بينهما وغسل للمغرب والعشاء تجمع بينهما فيلزمها للخمس صلوات ثلثة اغسال
او انها تقتصر على غسل واحد لصلوة الفجر والوضوء لكل صلوة في المسئلة قولان وحاصل هذا الخلاف ان الاستحاضة المتوسطة
ملحقة بالكثيرة في وجوب ثلثة اغسال لها ام لا وبعبارة اخرى الاستحاضة قسمان او ثلثة اقسام فذهب الى الاول ابن ابي عقيل
وابن الجنيد على ما حكي عنهما ونص على اختياره المصنف ره في المعتبر حيث قال والذي ظهر لي انه ان ظهر الدم على الكرسف وجب
ثلثة اغسال وان لم يظهر لم يكن عليها غسل وكان عليها الوضوء انتهى وصار اليه المحقق الاردبيلي ره وصاحب المدارك وحكي عن
صاحب المعالم ره وصاحب الذخيرة وربما نقل عن روض الجنان الميل اليه وذهب الى الثاني من عداهم حجة القول الاول
صحيحة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع قال قلت له جعلت فداك اذا امكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة
ايام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين
بغسل ويأتيها زوجها اذا اراد وما رواه الشيخ ره في الصحيح عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال المستحاضة تنظر ايامها
فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه و
للمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وما رواه الكليني عن ابي عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال
المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح
فتصلي الفجر ولا بأس ان يأتيها بعلها اذا شاء الا ايام حيضها فيعتزلها زوجها قال وقال لم تفعله امرأة احتسابا الا عوفيت
من ذلك قال في المنتهى ان التقريب بحمل الدلالة وهي مطلقة في وجوب الاغسال الثلثة تخرج منها من لم يثقب دمها الكرسف بالنصوص
المتقدمة بخصوص الاستحاضة القليلة فيبقى الباقي مندرجا تحت الاطلاق ثم ان ما ذكرناه هي الاخبار التي تمسك بها
المحقق الاردبيلي ره وصاحب المدارك وقال الاول بعد ذكرها وامثالها في هذه المسئلة كثيرة وما نقلناها بالاكتفاء بالاصح ثم قال

في هذه الاخبار دلالة ايضا على عدم وجوب الوضوء وتداخل غسل الحيض والاستحاضة وفي الاخرى دلالة ما على جواز الاستظهار الى العشرة واعتبار الدم بالقطنة وجواز الوطي بالاستحاضة حجة القول الثاني وجوه الاول اصالة البراءة عمّا زاد على الغسل الواحد الثاني الاجماع المنقول عن الناصريات وغيره والغنية على عدم وجوب غير غسل الصبح الثالث الاخبار منها مضمرة زرارة المدعى صحتها في كلام بعضهم قال قلت له النفساء متى تصلّي قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والّا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلّت فان جاز الدم الكرسف تعصّبت ثم صلّت واغتسلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الكرسف صلّت بغسل واحد قلت فالحائض قال مثل ذلك واورد على الاستدلال بها من وجوه منها كلام المحقق الاردبيلي ره حيث قال والكلام امّا في سندها فلاشتراك احمد بن محمّد وان كان الظاهر انه ابن عيسى الثقة ولوجود حريز فانه وان كان ثقة ولكن فيه كلام ولقولهم انها مقطوعة وان قالوا الظاهر انّ مثل زرارة ما ينقل في مثل هذه الّا عن الامام ولكن رايت في التهذيب بعد نقل هذه المقطوعة بورقة تقريبا في احكام النفساء جزم بانه عن الامام حيث قال وقد مضى حديث زرارة فيما رواه الحسين بن سعيد عن حمّاد عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر ع ولم نجد فيما مضى من كتابه ما اشار اليه الّا هذه المقطوعة وهذه الامور وان كانت ممّا لا يضرّ ولكن في مقام المعارضة يرجّح عليها غيرها الخالية عنها وهو ظاهر وامّا في دلالتها فبعد صراحتها في المطلوب ويحتمل القليلة بل يمكن دعوى الظهور فيها اذ في المتوسطة ايضا يجوز الدم الكرسف ولكن لا يسيل فيكون الخبر عليهم من وجهين لا لهم وبلزوم الغسل في القليلة مع قولهم به فيمكن الحمل عليه مع الاستحباب كما مرّ وباحتمال ان يكون المراد بالغسل في قوله بغسل واحد الغسل الذي فعلته للانقطاع كما اشار اليه في اول الخبر حيث قال والّا اغتسلت فيكون معنى قوله صلّت بغسل انها لم تغتسل الاغسال المتعددة التي وجبت عليها بعد الاعتبار في الاول بل تكتفي بالغسل الذي فعلته اوّلا وهو غير بعيد بل ظاهر بعد التامّل وعلى تقدير البعد يحمل عليه لما مرّ اذ بعد اسقاط الاغسال عنها التي وجبت عليها بما مرّ بهذه الرواية بمجرّد هذا البعد مع ان حملها على القليلة اقرب من القول به المتوسطة فالقول بغسل واحد لها اقرب من القول بوجوبه للمتوسطة ولا شك في شمولها لها فلابدّ من التاويل والتخريج وذلك ليس باقرب ممّا قلناه و بعد عدم تعيين المحل للغسل مع ارادة التعيين من غير نصب دليل وهذا مؤيد للتاويل الذي قلنا حيث لا محل لها معيّنا وبالجملة الغرض تحصيل المرجّح فلا ينبغي التكلّف في دفع الامور المذكورة انتهى ولا يخفى عليك انّ ضعف السند على تقديره منجبر بالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة وقد ذكر هو ره ما يدفع الاشكال بحسب السند وهذا اعدل الى ترجيح ما استدل به على هذه الرواية وانّ ما استند اليه في نفي صراحتها في المطلوب واثبات احتمالها للقليلة ممّا لا مجال للالتزام به لانّ التجاوز والسيلان في كلمات الائمة وكلمات الاصحاب عبارة عن معنى واحد وهو تعدّي عين الدم من القطنة الى الخرقة وتحقق التجاوز في القليلة اصلا غاية ما هناك ان عدم التجاوز وعدم السيلان يجريان في القليلة ايضا فيجب الاحتياط في بادي النظر بانه لا غسل فيها و قد عرفت التصريح به في الرواية ويجاب عنه بانه نفيه بالاجماع من غير ابن الجنيد على عدم وجوب الغسل في القليلة وامّا ما ذكره من احتمال ان يكون المراد بالغسل في قوله بغسل واحد الغسل الذي فعلته للانقطاع وان يكون المراد به غسل النفاس فقد اجيب عنه بانّ الرواية ظاهرة ظهورا يكاد يكون كالصريح في كون الغسل للاستحاضة كما يقتضيه ذكر الفاء وغيرها على انّ في اشتراط الاغسال الثلثة بجواز الدم الكرسف الذي هو ظاهر في التعدّي كاف في اثبات المطلوب هذا وامّا ما اورد على الاستدلال بالرواية المذكورة من انّ الغسل لا يتعيّن كونه لصلوة الفجر فيحتمل ان يكون لشيء من الصلوات الاخر فقد اجيب عنه بانعقاد الاجماع بل قيام الضرورة على انه لا غسل واجبا للاستحاضة المتوسطة لغير صلوة الفجر وامّا ما ذكره من ترجيح ما استدل به على هذه الرواية فيجاب عنه بعد ما عرفت من انجبار السند وانتظام امر الدلالة بما افاده بعض المحققين ره حيث تصدّى لتحقيق التعارض رفعه فقال بعد التصريح بانّ المعتمد في الاستدلال هي الرواية المذكورة ورواية سماعة الاتية لكن بازائهما ما يعارضهما مثل صحيحة معوية بن عمّار المتقدمة وفي رواية زرارة المتقدمة في القليلة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلّت فانّ المراد بالنفوذ فيها والثقب في الاولى ما يرادف الجواز في روايتي زرارة وسماعة وهذا قال في رواية سماعة بين الثقب وعدم الجواز واصرح من ذلك قوله ع في رواية ابن مسلم ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل يدلّ على اناطة الاغسال بمجرّد صبغ الدم للقطنة ولا اشتباه

توصيف الدم بعدم الانقطاع كما لا يخفى وقوله ع في مرسلة يونس الطويلة فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة
قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب فان الظاهر ان المراد هو الاغتسال للاستحاضة لكل صلوة لا للحيض بل تركه
للظهور والا لزم ان يكتفي في مقام البيان بالوضوء للاستحاضة الكثيرة وفي قوله وان سال مثل المثعب يدل على عموم
الحكم لصورتي السيلان والعدم فتامل هذا كله مضافا الى عموم ما دل على وجوب الاغسال الثلثة على المستحاضة بقول مطلق
ثم قال لكن الانصاف ان روايتي زرارة وسماعة اصرح دلالة على تثليث اقسام المستحاضة فيتعين تقييد الروايات المتقدمة
مع امكان دعوى انصرافها الى الغالب من ان الدم اذا ثقب الكرسف سال منه بل صحيحة معوية صريحة في الكثيرة لقوله ع
بعد الامر بالاغتسال تحتشي وتستثفر وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج قال في مشرق الشمسين قد يقرء قوله ع
ولا تحتني بالنون وتشديد حرف المضارعة اي لا تختضب بالحناء وربما قرء ولا تحتبي من الحباء بالحاء المكسورة والباء الموحدة
والمنقول عن العلامة ره ولا تحيي بياءين اوليهما مشددة اي لا تصلي تحية المسجد اشق وكان الحباء في القرائة الثانية
ماخوذ من حبي الصغير يحبي حباء كما حكى هذا الاستعمال في المصباح المنير لمشى على استه واشرف بصدره وذكر متن الحديث
في الوافي بدون كلمة لا النافية ثم قال في بيانه تحتشي مضبوط في بعض النسخ المعتمد عليها بالحاء المهملة والشين المعجمة المشددة
وفسر بربط خرقة محشوة بالقطن يقال لها المحشي على عجيزتها للضعف من تعدي الدم حال القعود ثم حكى عن الصحاح ان المحشي
العظامة تعظم بها المرأة عجيزتها وعن القاموس كمنبر وهراب كساء غليظ ابيض تتزر بها ثم قال وفي بعض النسخ تحتبي بالتاء المثناة
من فوق والباء الموحدة من الاحتباء وهو جمع الساقين والفخذين الى الظهر بعمامة ونحوها ليكون ذلك موجبا لزيادة تحفظها
من تعدي الدم ثم حكى النسخة المتضمنة لكلمة لا ثم قال والواو في قوله ع وسائر جسدها خارج للحال يعني انها لا تدخل المسجد
لكنها تجلس قريبا من المسجد بحيث يكون سجودها فيه ضامة فخذيها حين تدخل راسها للسجود وياتي في باب احكام الحائض انها
تجلس قريبا من المسجد فتذكر الله عز وجل وكان المراد من المسجد محل صلوتها الذي كانت تصلي فيه وانما لا تدخله احتراما له انتهى
ولا يخفى بعد هذا التفسير لذيل الحديث عن اللفظ ويفهم من بعضهم ان المسجد بمعنى السجود وان المراد بخروج سائر جسدها هو
ان تضم سائر جسدها الى فخذيها وهو اقرب ومنها مضمرة سماعة في الموثق قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت
لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة الى ان قال هذا ان كان دما عبيطا
وان كان صفرة فعليها الوضوء وهو ظاهر في المدعى لان المراد بالجواز انما هو التعدي وتقييده وان كان اعم من المتوسطة لكنه
لا يقدح في الاستدلال لان الكلام هيهنا انما هو في نفيها بل من يقول بلزوم الاغسال الثلثة في المتوسطة على انه لا بد من تنزيل
الرواية على المتوسطة لعدم قائل بوجوب الغسل في القليلة ممن عدا ابن الجنيد ره كما عرفت وهو مخالف للاجماع فتكون الرواية
مقيدة بالاجماع ويكون المراد بالثقب في صدر الرواية هو خصوص التعدي والتجاوز من الكرسف الى الخرقة بقرينة مقابلته
بقوله ع وان لم يجز وهذا اوجب للاغسال الثلثة الخ والظاهر ان الامر بالوضوء عند رؤيتها الصفرة في ذيل الرواية كناية
عن كون الاستحاضة قليلة لغلبة الرقة في القليلة فتكون الرواية الخ مشتملة على بيان الاقسام الثلثة للمستحاضة ومنها صحيحة الحسين
بن نعيم الصحاف عن ابي عبد الله ع اذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر
فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان
لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ثم تحتشي وتستذفر وتصلي الظهر والعصر
ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف
فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل فان طرحت الكرسف ولم يسل الدم فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها
قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقا فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات وفي
الجواب عن الاستدلال بها بان موضع الدلالة فيها قوله ع فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل وهو
غير محل النزاع فان موضع الخلاف ما اذا لم يحصل السيلان واعترضه المحقق البهبهاني ره فيما علقه على هذه العبارة بقوله ليس
كذلك بل موضع الدلالة قوله ع فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل

صلوة فانه نص في انه ما لم يتحقق السيلان من خلف الكرسف لم يكن عليها غسل لصلوة المغرب والعشاء بل تتوضأ لكل واحدة
منهما وهذا شامل للمتوسطة يقينا وهو الموافق للمشهور وحجة على الشارح وشيخه وكذا قوله ع فان كان الدم اذا امسكت الكرسف
آه فانه ظاهر في ان الغسل ثلث مرات مشروط بالسيلان من خلف الكرسف سيما بعد ملاحظة العبارة الاولى اذ يظهر ان
هذه العبارة في مقابل الاولى وان هذا الشق مقابل الاولى واما قوله صبيبا فهو تاكيد وتوضيح للسيلان لانه المتحقق له
غالبا وتاكيد ايضا في ان الاغسال الثلثة ليست في صورة عدم السيلان وانه ما لم يتحقق السيلان لا تكون الاغسال الثلثة
ولا يجب بمجرد الظهور البتة وحيث ثبت بالدلالة الواضحة المتعددة المتاكدة انحصار الاغسال الثلثة في الكثيرة ثبت مذهبهم
وبطل مذهب الخصم وثبت كون المتوسطة كما يقول به المفصلون موافقة للقليلة في المغرب والعشاء مع الاجماع على كونها اشد
والاجماع على كونها مغايرة للقليلة بحسب الحكم والاجماع بل الضرورة على انها ليس لها حكم آخر وكل ذلك من مسلمات الخصم واما
قوله وان طرحت الكرسف فهو ظاهر في ان المراد السيلان في صورة طرحها الكرسف لا في صورة لبسها الكرسف ولا خفاء في
ذلك على من له ادنى تامل في الحديث فالمستفاد منه انه لا غسل في صورة عدم السيلان سواء امسكت الكرسف ام لا وفي صورة السيلان
الغسل البتة اما مع الامساك فثلثة اغسال واما مع عدمه فيجب عليها الغسل وفيه اجمال لا يضر المستدل اصلا بلا شبهة بل ينفعه فان
المراد غسل صلوتي المغرب والعشاء كما هو مقتضى السيلان فهذه ايضا دلالة اخرى على مراد المشهور على ما عرفت من ان هذا الغسل لاجل
السيلان وبشرطه بل لو رفعنا اليد عن السياق ايضا لنفعه لان المراد غسل واحد كما هو ظاهر لفظ المفرد المعرف مع انه لم يعرف
من الفقهاء مساواته للاول مع انه مع عدم الكرسف يتحقق السيلان بادنى دم مع انه لا يخفى ان المتعارف في النساء انهن في
صورة كثرة السيلان وزيادته يمسكن الكرسف ولا يتركنه صونا لاثوابهن عن الدم وفساده وتحرزا به فالسيلان بلا كرسف سيلان
سهل قليل فلعله مساو للظهور من خلف الكرسف في صورة الامساك واقعا او بحسب الظن والظهور وعدم الاشعار بكون
الغسل للفجر غير مضر للاجماع على كونه له فلعل المقام كان مع قرينة او كون المقام مقام اجمال لهذا المعنى او كان هذا المعنى واضحا في
ذلك الزمان او عند الراوي وهو الثقة الجليل كما هو الحال في سائر الاخبار لان الامر والبناء فيها على التعارض والجمع فلا بد من ان
يكون ملاحظة حال الراوي في التعارض والمؤول على ما اشرنا والا لا يستقيم على انه لو وقع في المقام حديث صحيح صريح في انه عليها الغسل
لخصوص الفجر لكان الشارح يحمل الغسل في هذا الحديث عليه البتة واي فرق بين الحديث وبين الاجماع في هذا ويمكن ان يقال انه
امر بايجاد الغسل والالف واللام ظاهر في الجنس وحقيقة في الحقيقة وايجاد الحقيقة يتحقق في ضمن فرد كما حقق في محله وظاهر
ان الغسل لاجل الصلوة فيكون مقدما عليها وحيث لم يعين الصلوة يكون المراد جميع الصلوات اليومية مثل قولهم فلان يعطي ويمنع
انتهى وقال بعض المحققين ره في تقريب الاستدلال بالصحيحة المذكورة انه ع علق الاغسال الثلثة على سيلان الدم من خلف
الكرسف صبيبا لا يرقأ فاطلاق الغسل فيما اذا طرحت الكرسف وسال الدم محمول على الغسل الواحد ثم اورد على التمسك بها
بانه لم يظهر من الرواية كون قوله ع اذا امسكت الكرسف قسيما لقوله فان طرحت الكرسف وسال بل الظاهر انه قسيم لقوله فان كان
الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فتمم الكلام مع صورتي طرح الكرسف وامساكه الى قسمين في احدهما الوضوء وفي
الآخر الغسل فالانصاف ان الرواية لو لم تكن ظاهرة في خلاف المطلوب من جهة ان الظاهر من لفظ الغسل في قوله ع فان طرحت
الكرسف وسال الدم هو جنس الغسل نظير الوضوء في مقابله فلا دلالة فيها على المطلوب انتهى وانت خبير بان ما ذكره المحقق
البهبهاني من ان موضع الدلالة تمامها الفقرة الاولى والاخيرة يوجب سقوط جميع ما ذكره من تقريب الدلالة وما اورده
عليه واما الاول فلما عرفت من ان موضع الدلالة تمامها الفقرتان المتقابلتان اعني الاولى والاخيرة مع الاعراض عن تقابلهما
كيف يكفي دلالة الرواية بقوله مطلقا على المطلوب واما الثاني فلان الاستدلال بقوله ع اذا امسكت الكرسف ليس مبنيا على
كونه قسيما لقوله ع فان طرحت الكرسف وانما هو مبني على كون الثاني مع بعده شرعا لا شفاء العبد الذي اخذ في الفقرة الاولى
وهو قوله ع ما لم تطرح الكرسف وهذا توسطا بين الفقرة الاولى والاخيرة مع كونهما متقابلتين وحيث كانت الفقرة
الاولى تبعا لما قبلها متضمنة لفرض كون السيلان وعدمه فيما بين صلوتي الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء ولذلك
اقتضى السياق كون الغسل للمغرب والعشاء مع كونه مذكورا بصيغة الافراد لكن لما كان الخصم لا يقول به صار بثبوته دليلا

على المطلوب نظرا الى انه صيّر حاصل الرواية هو دوران الغسل مدار السيلان سواء تحقق مع الكرسف ام بدونه والاولى ان يقال
ان ذكر الغسل مع السيلان بدون الكرسف لمجرد افادة ثبوته لكن اعتمادا على البيان الذي في الفقرة الاخيرة من كونه
ثلث مرات لا عبارة عن خصوص غسل المغرب والعشاء ومن هنا يعلم ان ما ذكره المحقق البهبهاني من ان السيلان بلا كرسف
مساوق للظهور من خلف الكرسف فصورة الامساك ليس على ما ينبغي لانه وان كان يساعد عليه الاعتبار الا انه لا يساعد
على حكمه وهو ثبوت غسل واحد لصلوة الفجر وحدها لا لهذه الرواية ولا غيرها واضعف من ذلك ما وقع في ذيل كلامه الذي
حكيناه من امكان كون المراد بالغسل هو الجنس للوجود في ضمن الفرد الخارجي المفعول لاجل الصلوة وانها حيث لم تتعين يكون
المراد جميع الصلوات اليومية مثل قولهم زيد يصلي ويمنع وجه الضعف انه ان اريد جميع الصلوات اليومية الصلوات الخمس حتى
يكون عليها خمسة اغسال فما لم يقل به احد وان اريد به صلوة الصبح ومجموع الظهر والعصر بان تعتبرا صلوة واحدة ومجموع
للمغرب والعشاء باعتبارهما صلوة واحدة حتى يكون الواجب عليها ثلثة اغسال فذلك ليس من باب حمل المعرف باللام على ارادة
الجنس وانما هو من قبيل العهد مضافا الى توقفه على كون مثل ذلك معهودا بين المتكلم والمخاطب ودعوى تحقق العهد رجم بالغيب
ومنها رواية عبد الرحمن ابن ابي عبد الله التي هي كالصحيح عن الصادق ع قال وان كان قرؤها فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين و
لتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة ثم تصلي
صلوتين بغسل واحد الخبر وهو كالصريح في ارادة المتوسطة من قوله ظهر على الكرسف خصوصا بعد مقابلته بالدم السائل مع ان
فيه دلالة اخرى من جهة انه علق تاخير الصلوة والاتيان بصلوتين بغسل واحد على سيلان الدم في الجملة الشرطية المقتضية لانتفاء
الجزاء عند انتفاء الشرط ومنها قول الصادق ع في رواية يونس بن يعقوب فان رأت الدم صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلوة بناء
على ان يكون المراد بوقت كل صلوة الاوقات الثلثة نظرا الى اشتراك الظهر والعصر في الوقت في الجملة خصوصا بعد ملاحظة تاخير
السابقة وتقديم اللاحقة وكذا الحال في المغرب والعشاء ودلالته انما هي بالمفهوم وهو انتفاء الغسل في وقت كل صلوة عند
انتفاء الشرط الذي هو رؤيتها الدم صبيبا ومنها رواية محمد بن مسلم وزرارة المروية في المعتبر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن
الباقر ع فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ودلالتها ايضا بالمفهوم ومنها موثقة سماعة عن الصادق ع
قال غسل الجنابة واجب وغسل الحيض اذا طهرت واجب وغسل الاستحاضة واجب اذا احتشت الكرسف فجاز الدم الكرسف
فعليها الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة ومنها ما تمسك به
بعضهم من موثقة زرارة عن الباقر ع وفيها تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة
بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت وتقريب الدلالة بدعوى ظهور صدقه بالغسل الواحد للغداة ولا يخفى ما فيه
لعدم ظهور اللفظ في ذلك ان لم نقل بان الظاهر منه ان لم ينضم اليه شيء من القرائن والادلة الخارجية هو انها تغتسل عند كل
صلوة ارادت ايتانها ومنها ما تمسك به بعضهم ايضا من رواية الجعفي عن الباقر ع وان هي لم تر طهرا اغتسلت واحتشت ولا تزال
تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل والكرسف والمراد بالغسل الاول غسل الحيض وبالثاني
غسل الاستحاضة وتقريب الدلالة على حذو ما ذكر في سابقتها ويتوجه النظر اليها على حذو ما عرفت ويؤيد ما ذكر كله ما في الفقه
الرضوي فان لم يثقب الدم الكرسف تنفذ القطن صلت صلوتها كل صلوة بوضوء وان ثقب الدم الكرسف ولم يسل صلت الليل والغداة
بغسل واحد وسائر الصلوات بوضوء وان ثقب وسال صلت الليل والغداة بغسل والظهر والعصر بغسل وتصلي المغرب و
العشاء الآخرة بغسل وهو مع الاجماعات السابقة والاجماع المركب دال على ان المراد بالغسل في الاخبار انما هو غسل الفجر واذ
قد عرفت ذلك كله فاعلم ان المختار هو القول الثاني لرجحان ادلته على ادلة القول الاول لان صحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة
صفوان بن يحيى مطلقتان في جميع اقسام المستحاضة قليلها ومتوسطها وكثيرها فتقيدان بما دل على نفي الاغسال الثلثة عن
المتوسطة كما انه يجب تقييدهما بما دل على نفيها عن القليلة وان صحيحة معوية بن عمار وان كانت غير مطلقة بالنسبة الى القليلة حيث
قيد فيها بثقب الدم الكرسف الا انها مطلقة بالنسبة الى المتوسطة فتقيد بما دل على نفيها عنها بل ربما امكن ان يقال ان الصحيحة
الاخيرة ظاهرة في ان المراد بالثقب فيها هو الجواز والتعدي وان كان وضعه لما هو اعم وذلك بحكم مقابلته بعدم الجواز والامر

بالاخبار

بالاخبار كما هو مقتضى بعض منها كما عرفت وشذ المحكي على تخييرها كما هو مقتضى بعض النسخ الآخر والنهي عن شبهها على اسمها
كالصبي كما هو مقتضى النسخة الثالثة والامر بضم تخييرها في حال السجود وسائر ما خارج هذا وحكى عن شرح المفاتيح انه
اجاب عن صحيحة معوية وعن سائر ادلة القول الاول من المطلقات بان المتوسطة من الافراد النادرة التي لا ينصرف اليها الا
طلاق اذ قلما يكون الدم ثاقبا للكرسف ولم يتعده ولذا خلى كثير من الاخبار عن التعرض لها بل وكذا القليلة انتهى ويتبعه على ذلك
في الرياض وفي المستند وقد اورد عليه في الجواهر بان ذلك يقتضي نقضا كثيرا بالادلة الشاملة على المطلوب من المفاهيم وغيرها و
هو زرة ممن استدل بها ثم قال لكن لعل في غيرها من الاجماعات وغيرها مما لا يأتي فيه ذلك كفاية في ثبوت المختار قلت لم يظهر لي
وجه ما ذكره من اللزوم بل الظاهر خلافه لان تقسيم المستحاضة الى القسمين اللذين هما الكثيرة وغيرها اما صريحا او بدلالة المنطوق على
احدهما ودلالة المفهوم على الاخر كما وقع في ادلة القول الثاني لا يبقى معه مجال للانصراف لان تقسيم المطلق الى الفرد الشايع وغيره
يكشف عن ان المراد به القسمان جميعا والا لم يستقم التقسيم فهو قرينة على الفرد النادر وهذا كله بناء على ان مطلق ندرة الفرد
من دون بلوغها الى حد يوجب كثرة الاستعمال فيه يوجب الانصراف وفيه كلام قد فصلنا القول فيه في الاصول تنبيه الغسل
الواحد للمتوسطة لاوقت الفجر بل هو شرط في صحة صلوته وحدها ولا مدخل له في صحة سائر الصلوات او انه مع كونه شرطا في صحة
صلوة الفجر شرط في صحة سائر الصلوات الاربع ايضا او انه واجب نفسي لتخالف كلماتهم في ذلك فيظهر منهم فيه اقوال احدها
اختصاص شرطيته بصلوة الفجر وهذا هو الذي يعطيه كلام السيد ره في الناصريات مدعيا عليه الاجماع حيث انه ذكر ضرب
الاستحاضة الثلث وقال في الاثناء وان ثقب الدم القطن ورشح عليه ولم يسل عنه كان عليها تغييره عند كل صلوة وتغتسل
لصلوة الفجر خاصة وتصلي باقي الصلوات بوضوء تجدده عند كل صلوة الى ان قال فاما الذي يدل على صحة هذا الترتيب الذي
رتبناه وحكيناه عن اصحابنا فهو اجماع الفرقة المحقة انتهى ومثله في تقييد الغسل بكونه لصلوة الفجر ودعوى الاجماع عليه
عبارة الغنية وعن الشهيد ره في البيان عند بيان موجبات الوضوء انه جعل الاستحاضة المتوسطة بالنسبة الى ما عدا صلوة
الصبح من جملة افراد الحدث الاصغر وقال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة ره في اول كتابه في عداد موجبات الغسل و
الوضوء للمستحاضة مع غمس القطنة ما نصه وينبغي التنبيه لشيء وهو ان الغمس لو صادف الليل هل يجب تقديم الغسل على الفجر بحيث
يقارن طلوعه علما او ظنا ام يجوز تأخيره الى وقت صلوته فيه وجهان يلتفتان الى ان الغسل شرط للصوم والشرط مقدم و
ان شرطيته للصوم في الاستحاضة تابعة مع شرطيته للصلوة وجودا وعدما وكذا اسنه وضعفه ومن ثم يبطل الصوم بالاخلال
بالغسل الواجب نهارا بخلاف الجنابة الطارية بعد الفجر ولو تجدد الغمس بعد صلوة الفجر فلا غسل لعدم وجوبه للصلوة الا ان
يسيل فيجب لوجوبه للظهرين انتهى وقال الشهيد الثاني ره في الروضة وما نقضها بغير سيلة تنبيه على ما ذكر في الحالة الاولى
الغسل للصبح ان كان الغمس قبلها ولو كانت صائمة قدمته على الفجر واجتزأت به للصلوة ولو تأخر الغمس عن الصلوة فكالاول يعني
انها توضأ لكل صلوة وقال في المقاصد العلية وموجبها اي موجبات الغسل مع الدماء الثلثة المعهودة المذكورة سابقا وهي
الحيض والاستحاضة والنفاس الا قليل الاستحاضة وهو القدر الذي لا يغمس القطنة فانه يوجب الوضوء خاصة كما دل عليه
اطلاق الاستحاضة في موجبات الوضوء ولا يحتاج الى استثناء الاستحاضة المتوسطة وهي التي تغمس القطنة ولا تسيل عنها بالنسبة
الى ما عدا الصبح لان هذا القسم موجب للغسل في الجملة وان كان غير موجب له على بعض الوجوه اذ لو اريد الاحتراز عن ذلك
وجب استثناء الكثيرة ايضا بالنسبة الى العصر والعشاء فانهما توجبان الوضوء خاصة انتهى وهذا القول هو ظاهر كل من عبر
بانها تغتسل لصلوة الصبح بل ظاهر من عبر بمثل عبارة الصدوق ره في الفقيه حيث قال فان غلب الدم الكرسف ولم يسل صلت
صلوة الليل والغداة بغسل وسائر الصلوات بوضوء انتهى فادخال باء الملابسة على الغسل متعلقة بالامر بصلوة الغداة ثانيها انها
شرط في صحة ما عدا صلوة الفجر من الصلوات الاربع الباقية قال في كشف اللثام عند قول العلامة ره في تعداد موجبات الوضوء و
الاستحاضة القليلة ما نصه واما المتوسطة والكثيرة فهما توجبان مع الوضوء غسلا او اغسالا ولو بالنسبة الى بعض الصلوات
مع ان الظاهر انه بالنسبة الى الجميع حتى ان لغسل المتوسطة في الصبح مدخلا في استباحة سائر الصلوات فانها لو لم تغتسل فيه لزمها
الغسل اذا ارادت الصلوات الباقية انتهى وحكى عن شرح المفاتيح انه صرح بان غسل المتوسطة له مدخل في جميع ذلك اليوم لان

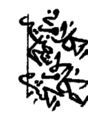
المتوسطة حدثاً اكبر بالنسبة اليها واستظهر بعض المحققين ره هذا القول من جامع المقاصد حيث قال فيه في موجبات الوضوء
انه ان انقطع دم المتوسطة للبرء في وقت صلوة الظهرين او العشائين وجب الغسل اذا كان في وقت الصبح وجب اتفاقاً وجه الاستظهار
ما ذكره هو ره بعد نقل العبارة المذكورة بقوله ولولا كونه حدثاً اكبر بالنسبة الى غير الصبح لم يجب الغسل عند انقطاعه لبقية
الصلوات توضيحه كون انقطاع الدم حدثاً ام موجباً له مما لا يعقل له وجه حتى يجب الغسل عنده من اجله فلا بد من ان يكون
الحدث الاكبر مسبباً من حدوث الدم وح نقول انه لو ارتفع بغسل الفجر لم يكن لو ضمه بالغسل عند الانقطاع وجه فهو باق فما
لم يتحقق غسل الانقطاع ومن المعلوم انه لا تصح الصلوة لمن كان محدثاً بالحدث الاكبر فيجب ان يلتزم بان غسل الفجر مبيح
لساير الصلوات كما انه مبيح لصلوة الفجر فيكون له مدخل فيها بمعنى انه شرط لاباحة الدخول فيها وهذا الذي ذكرنا لا غبار فيه
فقد قال العلامة ره في لف قال ابن حمزة وساير الاغسال لا بد فيه من تقدم الوضوء عليها او تأخره عنه وينوي في الغسل و
الوضوء معاً رفع الحدث واستباحة الصلوة ان كان الغسل واجبا سوى غسل من سعى الى المصلوب بعد ثلثة ايام وهذا يفهم
منه ان المستحاضة تنوي رفع الحدث ايض والوجه عندي انها تنوي الاستباحة لا رفع الحدث لنا ان دم الاستحاضة حدث بالاجماع
ولا يزول بالغسل والوضوء فيستحيل نية رفعه اذ المراد بالنية تخليص بعض الافعال في الوجه الذي يقع عليه وتمييز بعضها عن
بعض بحيث يقع الفعل على الوجه الذي نواه وهذا انما يتحقق في فعل يمكن وقوعه على الوجه الذي نواه ولم يبلغنا في الاحاديث
الصحيحة انها مع الاغتسال او الوضوء تكون طاهرة بل اقصى ما في الباب انها تدل على اباحة الصلوة وغيرها من الافعال المشروطة
بالطهارة ثم قال اذا عرفت هذا فصاحب السلس والبطن والمتيمم ايض لا ينوون رفع الحدث بل استباحة الصلوة فلو انقطع حدث
احدهم وجب عليه استيناف طهارة اخرى انتهى ويعلم بملاحظة كلامي جامع المقاصد المنقولين في القولين ما بينهما من التنافي
ولا يخفى ان مقتضى هذا القول هو كون غسل الفجر رافعاً للحدث المتجدد بعده بخروج الدم الى وقت الظهر والعصر والمتجدد بعد
ذلك الى وقت المغرب والعشاء هذا على القول بوجوب نية الرفع واما على القول بوجوب نية الاستباحة فلا يلزم اشكال تقدم الرافع
على المرفوع اللازم على القول الاول لان الاستباحة لا تستلزم الرفع فيجوز ان يكون الغسل المتقدم مبيحا للصلوة المتأخرة عن الدم
الخارج بعده نظراً الى كونه مانعاً من تاثيره الذي يتحقق مع عدم الغسل وان لم نقل بوجوب شيء من نية الرفع ونية الاستباحة بل
قلنا بكفاية ايقاع الغسل بقصد القربة فالامر اسهل هنا ولكن الظاهر ان من يقول بوجوب نية الرفع ممن يقول بهذا القول يلتزم بان
خروج الدم المتوسط انما يوجب الحدث الاكبر المتوقف ارتفاعه على الغسل في وقت الفجر اذا كان خروجه قبل صلوة الفجر او مستمراً على
التوسط الى ذلك الحال بان لا يخرج الى القلة فما عداهما لا يوجب الغسل فلو لم يتحقق الاستمرار في الخارج لم يجب عليها الغسل حتى
لو لم يخبرها الفجر الصادق بل مستمراً لم يجب عليها الغسل قبل وقت الفجر وعلى هذا فالقائل بوجوب نية الرفع يقول انها تنوي رفع الحدث
السابق دون اللاحق فتدبر وممن استظهر منه هذا القول هو الشيخ علي في حاشية الروضة بل ادعى انه يظهر منه انه مذهب غيره
بل مذهب الكل حيث علق على قوله في الروضة انه لو تأخر الغسل عن الصلوة فكالاول انه كالقسم الاول بالنسبة الى صلوة الصبح ثم قال
وهذا لا ينافي وجوب الغسل بالنسبة الى الظهرين والعشائين فان حكمها مبني على اعتبار اوقات الصلوة وعدم اعتبارها انتهى
وقال ما حكي كلامه ان ما ذكره في شرح العبارة وان كان خلاف الظاهر الا ان المقصود من ذكره موافقته لمن ذكرنا بل حكاية موافقة
غيره اياه فانهم انتهى وصار الى هذا القول صاحب الرياض وكاشف الغطاء وولده في شرح رسالته ووافقهم بعض المحققين
من مشايخنا ثانيها انه واجب نفسي وهو الظاهر مما حكي عن فخر المحققين ره في شرح الارشاد من النص على ان غسل المستحاضة للوقت
لا للصلوة فان نفي كونه للصلوة واثبات كونه للوقت يعطيان بانضمام احدهما الى الاخر ان وجوبه ليس لاجل شيء من صلوة الفجر و
غيرها من الصلوات ومن هنا فرع عليه فيما حكي عن شرح الروضة انه يجب عليها الغسل ح ان تجدد الدم قبل طلوع الفجر وان
كان بعد الصلوة يعني انها صلت بوضوء لكون الدم لم يثقب الكرسف ثم اتفق ثقبه له بعد الصلوة ثم ولازم هذا القول هو ان يلتزم من
صار اليه بوجوب تقديمه على الصلوة وان كان نفسياً فيكون هي مترتبة عليه ترتب احد الواجبين النفسيين على الاخر كترتب صلوة
العصر على الظهر والعشاء على المغرب حتى لا يتجه عليه الايراد بانه يلزم منه ان يقول بصحة صلوتها لو تركت الغسل عمداً فصلت او اخرته
عن الصلوة واستظهر بعض المحققين ره من الكلام المحكي عن شرح الارشاد ان الغسل له مدخل في الصلوات التي بعدها والا

فلانم

فلا وجه لوجوبه بعد الصلوة نفسها وانت خبير بان هذا مجرد استبعاد وليس بمقاوم للنظير فان القائل بوجوب الغسل على من مسّ
الدم روئيته مصلوب بعد ثلثة ايام من صلبه يقول بوجوبه النفسي وفي العبارة المحكية صراحة في الوجوب النفسي بالنسبة الى ما نحن فيه
ثم ان لازم القول الاول هو اعتبار رؤية الدم قبل صلوة الفجر فلو رأته بعدها سقط الغسل في ذلك اليوم والظهرين والعشائين
ويحتمل بعضهم بناء على هذا القول وجوبه بالنسبة الى صلوة الغداة المستقبلة وبالنسبة الى قضاء صلوة غداة اليوم لو فاتته
ولازم القول الثاني هو انها لو لم تغتسل لصلوة الصبح لزمها الغسل للصلوات الباقية سواء كان تركها له عمدا او سهوا فح لو اخلت
به وبالصلوة بشيء من الوجهين ثم صلت الظهر مثلا بلا غسل مع نسيان فوات الصبح او عمدا على القول بعدم الترتيب
بين الحاضرة والفائتة بطلت صلوتها الثانية بها ولازم القول الثالث هو ما عرفت مما حكى تصريحه عن شارح الروضة ولا
يلزم على شيء من القولين الاولين عند تجدد الغمس بعد صلوة الفجر قبل طلوع الشمس الاتيان بالغسل في ذلك الوقت وان لزم
على القول الثاني ان تغتسل للصلوات الباقية حجة القول الاول ما تمسك به في الجواهر من ان ظاهر كلام الاصحاب عدم وجوب
غسل عليها للظهرين اذا استمر اليهما او لم يستمر على الوجهين وكذا للعشائين مع استمراره اليهما او حصوله بعد الظهرين ح
حاكيا لدعوى الظهور المذكور عن تصريح جامع المقاصد في مبحث الغايات والروضة هنا ثم قال بل لعل المتأمل في كلماتهم يمكنه
تحصيل الاجماع على ذلك لتخصيصهم الغسل بكونه للغداة مع عدم تعرض احد منهم لذكر تعدد الاغسال فيها بالنسبة الى شيء
من صورها وقد سمعت فيما تقدم سابقا ان جماعة من الاصحاب نقلوا الاجماع على ذلك كما انهم حيث استدلوا بالاخبار على
ايجاب الغسل الواحد فيها تمموا دلالتها على كون المراد هو الغسل للغداة بالاجماع منهم الاستاد الاكبر في شرح المفاتيح لما ذكر
موثقة سماعة الدالة على الغسل في كل يوم مرة ان لم يجز الدم الكرسف قال اما كون الغسل لصلوة الغداة فلعدم قائل بالفصل اذ لم
يقل احد بان المتوسطة عليها غسل واحد وليس لخصوص صلوة الصبح فكل من قال بالمتوسطة وهم المعظم قال كذلك والشاذ الذي
جعلها من الكثيرة اوجب الاغسال الثلثة بل ربما كان بديهي المذهب انه لو كان غسل واحد فموضعه صلوة الصبح انتهى ثم حكى
عن العلامة الطباطبائي ره انه قال في مصابيحه المعروف في الاستحاضة المتوسطة وجوب غسل واحد لصلوة الغداة وظاهر
عباراتهم في المقام ان هذا الغسل غايته خصوص صلوة الغداة فلا يتوقف صحة باقي الصلوات عليه وربما احتمل ان يكون
ذلك لجميع الخمس فيتوقف عليه صحة الجميع وعلى هذا التقدير فلو رأته في غير وقت الفجر احتمل وجوب الغسل والاصل والعمومات
ينفي ذلك وقد صرح بعضهم بنفيه وهو ظاهر كلام الباقين انتهى ثم قال وهو كالصريح ايضا فيما ذكرنا وكان الحكم من الواضح الذي
لا يعتريه الشك نعم قد يشكل في ايجابه الغسل لصلوة الغداة المستقبلة فيما ذكرنا من الفرض مع عدم استمراره او حدوثه قبلها الا
دون تخلل صلوة فرض والظاهر خلافه لاطلاق ما دل على ايجاب الغسل المنزل على ارادة الغداة سواء تخلل الفصل بصلوة غيرها بينه
وبينها ام لا بناء على عدم اعتبار وقت الصلوة في حدثيته اللهم الا ان يدعى الانسباق غداة ذلك اليوم والفرض حصول الحدث بعدها
فلا غسل حجة القول الثاني ما ذكره بعض المحققين ره من ان المستفاد من الروايات الواردة في المتوسطة هو كون غسلها لجميع الصلوات
وان هذا الدم لتجاوزه عن حد القليلة الغير البالغ حد الكثيرة يوجب غسلا واحدا بالنسبة لجميع الصلوات الخمس لمن استمر بها هذا
الدم او حدث في اوقاتها كما هو صريح روايتي سماعة فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وبناؤهما
في الظهور رواية زرارة المتقدمة حيث ان المراد من قوله صلت بغسل واحد انها تصلي الخمس بغسل واحد وان ذات الدم الكثيرة
حيث انها تصلي الخمس بثلثة اغسال ووجه تقييده عند صلوة الصبح كونها اول الصلوات فلا يصدق على من استمر بها الدم المتوسط
انها صلت الخمس بالغسل الا اذا اغتسلت عند صلوة الفجر مضافا الى اطلاق باقي الاخبار التي استدلوا بها على حكم المتوسطة مثل
قوله ع في موثقة زرارة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت وقوله ع في رواية الجعفي فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت
الكرسف وقوله ع في رواية البصري فان ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل وتضع كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر
الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد فح فلو تجدد الغمس بعد صلوة الفجر وجب الغسل للظهرين كما انه لو تجدد بعد صلوة الظهرين
وجب الغسل للعشائين فما في النصوص من فصل الخمس بغسل واحد وما في الفتاوى من الغسل لصلوة الغداة محمول على من استمر بها
الدم المتوسط في جميع اوقات الصلوة كما ان حكمهم بوجوب ثلثة اغسال على ذات الكثيرة محمول على من استمر بها الكثرة في جميع الصلوات

فلا ينافيه وجوب الغسل للعصر فقط او العشاء فقط اذا احدثت الكثرة بعد فعل الظهر او المغرب وقد نص على وجوب الغسل
لكل من الفرضين الاخيرين في الرياض واستدل له بما ينبغي الالتفات اليه فقال ثم ان وجوب الغسل للصبح مشروط بالثقب قبله او
مع عدمه لحكم تقدم ومعه يتعدد بسبب الغسل للظهرين او العشائين ايضا اذا استمر اليهما او حدث قبلهما كالصبح من اليوم الآخر
اذا استمر اليه او حدث قبله لكونه حدثا بالنظر الى جميع الصلوات اليومية ويرتفع بالغسل الواحد غاية الامر ان وقوعه بعد وقت
الصبح وذلك لا يدل على اختصاص حدثيته بالنظر اليه خاصة ويؤيد كونه حدثا ما بالنسبة الى جميع الامر بالجمع بينه وبين صلوة
الليل بالغسل في الرضوي فلولا حدثيته لاجزء الاكتفاء لصلوة الليل بالوضوء فتدبر ويومي اليه اطلاق الامر بالغسل هنا فيما
تقدم في مقابل الامر بالاغسال مع التجاوز فكما ان موجبها حدث بالنظر الى الصلوات كذا موجب حدث بالنسبة اليها والفارق بينهما
ح هو الاكتفاء بالغسل الواحد فجميعها في الثاني مع الاستمرار وعدمه ولزوم الثلاثة في الاول معه نعم لا فرق بينهما مع رؤية
كل في وقت صلوة الصبح انتهى واعترضه في الجواهر فقال وهو كما ترى مع مخالفته لما سمعت من بعض الاجماعات المتقدم نقلها و
للاصل وظاهر الاخبار الموجبة غسلا واحدا للصلوة تعين لها على غيرها مما نحن فيه لا دليل عليه دعوى ظهورها في المستمر منها مع انه
لا يقتضي بكون رؤيتها ابتداء له سابقا على الصبح وهو الذي يثمر في نقضها الاكتفاء بالغسل الواحد لها مضافا الى معارضته على انه
لو سلم مدخلية هذا الحدث في باقي الصلوات فهو لا يقتضي بازيد من اشتراط صحة باقي الصلوات بالغسل لو حصل قبله فلو
اخلت به لم تصح صلواتها فيجب ان تغتسل ح للظهرين لبقاء الحدث بالنسبة اليهما على اشكال فيه ايضا لعدم ثبوت مشروعيته
بعد فوات المحل للوظيفة شرعا لا انه يوجب غسلا لو حدث بعد انقضاء الصبح كما هو المفروض لعدم ثبوت الاحتياج الى الغسل
في هذا الحال حتى يحتاج الى ايجاده ثم انه اورد على التأييد بالرضوي بقوله وفيه مضافا الى ما تقدم وبعد الغض عما في الاعتماد
عليه في المقام خصوصا الآن ان ملاحظته تقضي بكونه اظهر فيما قلناه لاطلاق الحكم بغسل واحد لصلوة الليل والغداة من غير تعدد
في الاغسال لباقي الصلوات في مقابل الكثيرة التي فيها ثلثة اغسال ولا تعيين لابتداء حدوث الدم قبل العشائين او قبل
الظهرين او غير ذلك فهو باطلاقه يتجه عليه اذ المتجه على ما اختاره تعدد الاغسال ح اللهم الا ان ينزل على رؤيتها ذلك بعد
العشائين وهو تحكم على ان ظاهره يقتضي بكون الحكم بذلك اى الغسل لصلوة الليل والغداة في جميع الليالي وكانه مقطوع بعدمه
لما ستعرفه فيما يأتي ان شاء الله تعالى من ان المستحاضة متى ما فعلت ما يجب عليها من الافعال كانت بحكم الطاهر فلا اشكال ح في استباحتها
صلوة الليل في الليلة الثانية بالوضوء مجردا او تنزيله على اول ليلة خاصة واضح الفساد فتعين حملها على ارادة الرخصة من
الامر بها في تقديم الغسل على الفجر بمقدار صلوة الليل لكونه في مقام توهم الحظر ويؤيده ما بان من ظهور كلام من تعرض لجواز
تقديمها الغسل في الرخصة دون الشرطية في صحة صلوة الليل او انه يحمل على الندب او غير ذلك ثم انه فرع على ما ذكره ظهور بطلان
تأييده لمختاره بالرضوي وظهور بطلان تأييده الذي ذكره بعده في ذيل كلامه الذي تقدم ذكره حجة القول الثالث لعلها
عبارة عن مثل موثقة سماعة مما نطق بان عليها الغسل كل يوم مرة بضميمة انه لم يقل احد بكون محل ذلك الغسل غير وقت الصبح
وهذا بناء على ما تقدم حكايته عن شارح الروضة من تفريع وجوب الغسل عليها قبل طلوع الشمس اذا كانت قد صلت الفجر بوضوء
لكون الدم قليلا اولا وصيرورته الى المتوسط قبل طلوع الشمس والا فيحتمل ان يكون مراد هذا القائل بالوقت هو اليوم و
الليلة على ما هو مدلول الرواية يعني انما يجب عليها وجوبا نفسيا غسل واحد ليوم وليلة كما يدل عليه اطلاق الصلوة المنفية في
كلامه غاية ما هناك ان اول وقته هذا ما قيل او يمكن ان يقال في الاحتجاج على الاقوال والانصاف ان ما اشير اليه في حجة القول
الاول من التمسك بكلمات الاصحاب صنفان احدهما ما هو صريح في نفي الغسل للظهرين اذا لم تغتسل للفجر وهذا مثل كلام
المحقق الثاني ره والشهيد الثاني ره وهذا الصنف لا حجة فيه لان قول آحاد الفقهاء ليس بحجة الا ان ينتهى الى حد الاجماع ولا
لنا ذلك في المقام خصوصا مع كون تصريحهما معارضا بتصريح كاشف اللثام والمحقق البهبهاني ره بخلاف ما صرحا به وثانيهما
ما وقع التصريح به في كلام الاكثر بل قد اقترن بدعوى الاجماع عليه في الناصريات وفي الغنية من ان المستحاضة بالاستحاضة المتوسطة
تغتسل للغداة خاصة وهذا الصنف لا يعارض ما استفيد من الاخبار من ان غسل الفجر له مدخل في استباحة الظهرين والعشائين
لانه مسوق لبيان حكم الغير من مدخليته في الصلوات الاربع البواقي وذلك لان معنى قولهم تغتسل للغداة هو انها توقع الغسل

للغداة فهو مسوق في مقابل ايقاع الغسل للظهرين والعشائين مضافا الى ايقاعه للغداة في الكثيرة فمقدار ما ادوا به ذلك حصر ايقاع
الغسل في الغداة ونفيه عما عداها ولم يريدوا به ذلك حصر مدخلية الغسل في الغداة فلو كان له مدخل فيما عداها لم يكن منافيا
لحصرهم المذكور فيحصل من ذلك ان كلماتهم ليست معارضة لما استفيد من الاخبار وان كان لقائل ان يقول انه على تقدير
تعارض ما يظهر منهم من الاجماع وما دل عليه ظواهر الاخبار المعتبرة يكون الحكم للثاني بل هذا هو الذي ينبغي القطع به بعد
الالتزام بحجية اخبار الآحاد وان شئت ان نأتي لك ببيان اوضح قلنا ان الاجماع المحصل اذا كان حصوله مظنونا لا يقاوم ظهور
دلالة الاخبار لكون الاول حدسيا وكون الثاني مستندا الى اللفظ وقد استقر على اعتباره بناء عامة اهل العقل فكيف بظهور
الاجماع المنقول ومن هنا ظهر الجواب عما تقدم من صاحب الجواهر ره في حجة القول الاول من ان جماعة من الاصحاب نقلوا الا
جماع على ان الغسل للفجر ومن انهم حيث استدلوا بالاخبار على ايجاب الغسل الواحد في الاستحاضة المتوسطة تمّ مرادا لانها
على كون المراد هو الغسل للفجر بالاجماع منهم المحقق البهبهاني ره في شرح المفاتيح ويزيد في دفع ما ذكره انه حكي عن المحقق
المذكور ره انه صرح بان غسل المتوسطة له مدخل في جميع صلوات ذلك اليوم معللا بان المتوسطة حدث اكبر بالنسبة اليها
فان مقصوده هذا يصير قرينة على ان مراده بالاجماع هو الذي ادعاه على كون الغسل للفجر وتم بدلالة الاخبار هو كون وقت
الغسل هو ما قبل الابتداء بصلوة الفجر لكونها من جملة الصلوات التي يجب لاجلها الغسل وكونها اسبقها في الزمان فيكشف ذلك



عن ان مراد غيره ايضا من المعتبر وجوب الغسل لصلوة الفجر هو ذلك ولا اقل من ابداء الاحتمال ومثله ما عرفت من كاشف اللثام
من استظهاره مدخلية غسل المتوسطة في الصبح في استباحة ساير الصلوات مع انه في هذا المقام قال في القواعد وان عمها من غير سيل
وجب مع ذلك تغيير الخرقة والغسل لصلوة الغداة وقال هو ره في شرحه ولا نعرف فيه خلافا في هذا الغسل عليها وفي الناصريات
ان الاجماع عليه انتهى مقاله وفي الثالث يلزمها مع ذلك غسلان غسل للظهر والعصر تجمع بينهما وغسل للمغرب والعشاء تجمع
بينهما كما يستفاد من قوله مع ذلك المشار به الى جميع ما في الثاني المشتمل على جميع ما في الاول انه يلزمها تغيير القطنة او تطهيرها و
تجديد الوضوء عند كل صلوة ولا تجمع بين صلوتين بوضوء واحد ويلزمها ايضا تغيير الخرقة او تطهيرها والغسل لصلوة الغداة
مضافا الى زيادة غسل للظهرين وغسل للعشائين وقد صرح بالاول والثالث في الذكرى فقال يجب على هذه تغيير القطنة
والخرقة عند كل صلوة لامكان الاحتراز عن النجاسة بذلك فيجب انتهى ويظهر ذلك من جماعة حيث ذكروا تغيير القطنة عند كل
صلوة في القليلة وذكروا في الكثيرة انه يلزمها زيادة على ما يلزمها في القليلة والمتوسطة غسلان للظهرين والعشائين الا انه
قال بعض المحققين ره ان ما دل على وجوب التغيير والابدال هنا لا يفيد التقييد بكون ذلك عند كل صلوة ففي رواية الجعفي
فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت الكرسف وفي رواية البصري فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا
آخر ثم تصلي ثم قال وقد عرفت انه لولا الاجماعات المنقولة على وجوب التغيير عند كل صلوة في القليلة كان الحكم فيها محلا للنظر
انتهى لكن في الجواهر نفى وجدان الخلاف فيه هنا وعلله بنجاستهما بالدم الغير المعفو عنه في الصلوة وبالاولوية هذا القسم بالنسبة الى ما
قبله من القسمين واذا ثبت الحكم فيهما ثبت ههنا بالطريق الاولى بل ادعى دلالة بعض الاخبار عليه لكني لم اقف عليه وعلى هذا
فلا وقع لما اورده المحقق المذكور حيثما اعترف بدعوى الاجماعات المنقولة وظاهره انها معتبرة لانه علق كون الحكم محلا للنظر
على عدمها فيثبت الحكم هناك ويجري ههنا بالاولوية المؤيدة بعدم وجدان الخلاف واما الثالث اعني تجديد الوضوء لكل صلوة
فقد وقع الخلاف فيه في اصل وجوب الوضوء مع الغسل للاستحاضة الكثيرة فقد انكره جماعة وقالوا انما تقتصر في استباحة كل
من صلواتها على الغسل على الوجه المقرر وحكي هذا القول عن جماعة كالصدوق ره والشيخ ره في بعض كتبه والسيد ره في
الناصريات والحلبي وابن حمزة وابن البراج وابن زهرة بل عن اللوامع حكايته عن ظاهر الاكثر ومال اليه صاحب المدارك ره واختاره
في الحدائق والمستند خلافا للجماعة حيث حكموا بوجوب الوضوء مع الغسل ثم ان هؤلاء بين فريقين احدهما من يقول بان الوضوء
يجب لكل صلوتين كالغسل فمع كل غسل وضوء كالمفيد ره والمصنف في المعتبر والسيد في الجمل واحمد بن طاوس والمحقق البهبهاني ره
على ما حكي عنهم والآخر من يقول بان الوضوء يجب لكل صلوة كابن ادريس ره والمصنف ههنا وفي النافع والعلامة ره في القواعد
والارشاد والشهيدين ره في الذكرى والشهيد الثاني ره في الروض والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد بل ادعي انه عليه عامة المتأخرين

حجة القول الاول اصالة البراءة والاجماع المدعى في الناصريات وق والغنية والعمومات الدالة على الاجتزاء بالغسل وظاهر قوله ع في صحيحة زرارة فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وفي صحيحة ابن سنان تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي آه وجه الدلالة خلوهما عن التعرض لذكر الوضوء مع ورودهما في مقام البيان حجة القول الثاني قوله ع كل غسل فيه وضوء الا غسل الجنابة مع عدم الدليل على ما زاد على ذلك وايده بعضهم بتعليق الامر بالوضوء لكل صلوة على عدم ثقب الدم الكرسف في صحيحة معوية بن عمار وغيرها حجة القول الثالث وجوه الاول قوله ع فيها اذا اهتم الى الصلوة فاغتسلوا وجوهكم آه الثاني قوله ع في كل غسل وضوء الثالث انه ثبت الوضوء لكل صلوة في الاستحاضة القليلة والمتوسطة فيثبت في الكثيرة بطريق اولى الرابع ان الاصل عدم اغتناء هذا الغسل عن الوضوء الخامس ما عن الروض من ان الاخبار الصحيحة دلت على هذا القول السادس قوله ع في مرسلة يونس ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة الى ان الظاهر ان المراد بالاغتسال غسل الاستحاضة لا الحيض والا لزم السكوت عن غسل الاستحاضة فيكون المراد بالوضوء وضوء الاستحاضة وقد قيده بقوله لكل صلوة واورد على الاول بانتفاء العموم في الاية غاية ما هناك انها من قبيل المطلق واطلاقها ينصرف الى الحدث الاصغر ولم يثبت كون الدم الخارج بعد الغسل على هذا الوجه حدثا لان ذلك انما يستفاد بتوقيف الشارع بل ورد في الاخبار المعتبرة تفسير الاية بالقيام من النوم بل نقل ذلك عن المفسرين ايضا ولو سلم فلا عموم فيها بالنسبة الى الاشخاص لان الخطاب فيها الى الرجال بصيغة مختصة بهم فالحاق النساء بهم انما يكون بالاجماع وهو هنا مفقود وعن الثاني بان غاية ما يدل عليه بعد تسليم صحة سنده ودلالته على الوجوب انما هو ايجاب الوضوء في كل غسل لا في كل صلوة وعلى الثالث بمنع الاولوية بعد ايجاب الغسل في الكثيرة وعلى الرابع بانه انما يتجه بعد ثبوت الدليل على الالزام بالوضوء اما مع عدمه فلا اصل وعلى الخامس بما ذكره بعض المحققين ره من انكار العثور على شيء منها مضافا الى ما حكاه عن المحقق الاردبيلي ره من الاعتراف بعدم العثور وما حكاه عن جمال المحققين ره من التلويح الى ذلك في حاشية الروضة وعلى السادس بانا نقول ان الظاهر ان المراد غسل الاستحاضة لا الحيض والا لزم السكوت عن غسل الاستحاضة مع ان بيانه اهم من الوضوء لكن الظاهر ان المراد بقوله ع تغتسل وتتوضأ هو الوضوء الذي لا بد منه في الغسل بناء على جعل الظرف متعلقا بالمجموع فهو محمول على الاستحباب لا محالة لما سيأتي من عدم وجوب الاغتسال لكل صلوة اجماعا وانما الكلام في مشروعيته كما ستعرف نعم لو اريد من قوله ع لكل صلوة وقت الصلوة تعين حمله على الوجوب لكنه يثبت القول بوجوب الوضوء مع كل غسل لا لكل صلوة واحتمال اختصاص الظرف بخصوص التوضي فقط خلاف الظاهر كما لا يخفى انتهى وقد بالغ المصنف ره في نفي هذا القول والتشنيع على قائله فقال في المعتبر وظن غالط من المتأخرين انه يجب على هذه مع هذه الاغسال وضوء مع كل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا ويمكن ان يكون غلطه لما ذكره الشيخ في ط وف ان المستحاضة لا تجمع بين فريضتين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن بل ذلك مختص بالموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء والذي اختاره المفيد ره هو الوجه ولا ارى للشيخ ابي جعفر ره لان كل غسل لا بد فيه من الوضوء واما علم الهدى ره فلا يلزمه ذلك لان الغسل عنده يكفي عن الوضوء وهذا كلامه واجيب عن الاول بعد تسليم ارادة الحدث الاصغر منه بانا نسلم ان دم الاستحاضة بعد الغسل منه لظهور الاتفاق على كونه حدثا في هذا الحال مع عدم ايجاب الغسل له فيتعين كونه اصغر بالنسبة الى ذلك والحاق النساء انما هو بالاجماع على اصالة الاشتراك في التكاليف فلا يقدح وقوع الخلاف في المقام كالحضور والغيبة وعن الثاني بظهور ما وقع في الفتاوى من ان الغسل لا يغني عن الوضوء كظهور قوله ع في كل غسل وضوء في ان كل موجب للاكبر موجب للاصغر وربما يظهر من ملاحظة الادلة ان دم الاستحاضة حدث بل في لف دعوى الاجماع عليه ويرشد الى ذلك ايجاب الغسل والوضوء لهذا الدم المستمر الى المغرب مثلا على انه لا معنى لدعوى حدثية الابتداء دون الاستدامة فيتضح من مجموع ذلك ايجاب الوضوء والغسل عند كل صلوة وسقوط الثاني بالاجماع ونحوه لا يقتضي سقوط الاول على ان اسقاط الوضوء اما لاغناء الوضوء الاول عنه او لانه لم يثبت حدثية هذا الدم في هذا الحال والكل كما ترى قد ظهر بطلانه وعن الثالث بان المراد انه ثبت من نصوص القليلة والمتوسطة ان الدم الخارج عند الصلوة الثانية لو كان مصاديق شيء من القسمين كان موجبا لحصول النهايات المعنوية المسماة بالحدث فمع كثرته اولى بايجابه له واذا تحقق الحدث وجب الرافع او المبيح والنص والفتوى متطابقان على نفي الزيادة على ثلثة اغسال فينحصر الرافع في الوضوء وكانه لهذا صرح الاصحاب

الاكتفاء بالغسل عن الوضوء

بانه يجب فى الكثيرة ما يجب فى القليلة مع زيادة وح يندفع المناقشة بمنع الاولوية مع الاولوية مع وجوب الاغسال بان
الغسل له اثر فى رفع الحدث الواقع لا فى منع وقوع الحدث والمقصود من الاولوية هو اثبات مجرد الحدثية وحصول النجاسة منه
لا وجوب الوضوء بسببه ولا مدخلية لكونها مغتسلة او متوضئة فى ذلك وكان المورد لم يلتفت الا الى خروج الدم قبل
الصلوتين وعن الرابع بانه اذا ثبت كونه حدثا لزمه وجوب الوضوء له فيجرى اصالة عدم اغناء الغسل عنه ولجيب عن تشنيع المعترض
ودعواه انه لم يقل احد من طائفتنا بهذا القول بانه بناء فيه مصيره اليه هنا وفى النافع فلا عبرة بدعواه الاتفاق على طرح
هذا القول وهجره والمختار هو القول الثانى لان ذلك هو مقتضى الجمع بين عدم التعرض لذكر الوضوء فى الاخبار الصحيحة
الواردة فى مقام البيان وبين قوله ع كل غسل فيه وضوء واما ما ذكره المجيب من ظهور الاتفاق على كونه حدثا فهو ممنوع اذ لم
نعلم من الجماعة القائلين بوجوب الوضوء لكل غسل اعترافهم بان ما بعد الغسل والوضوء من الدم موجب للحدث مضافا الى انه لا يتم
فيما لو انقطع الدم بعد الغسل والوضوء للصلوة الاولى فان حاول تتميم ذلك بعدم القول بالفصل بين الصورتين لزم كون
الحكم بالوضوء من باب التعبد او للاستباحة لا لرفع الحدث وهو خلاف ما ادعاه واما الاستدلال بقوله تع واذا قمتم الى الصلوة
الآية ففيه عليه انا علمنا قطعا ان ليس المراد به ما هو ظاهر اللفظ من الاطلاق والا كان الواجب على كل من قام الى الصلوة محدثا كان
او غيره ان يتوضأ وهو خلاف الاجماع ولانه روى ان النبى صلى الخمس فى يوم فتح مكة بوضوء واحد فقال له عمر صنعت ما لم تكن
تصنعه فقال عمدا فعلته ثم بعد عدم ارادة الاطلاق فلم يعلم ما هو المراد به اذ من العلماء من قال ان المراد به اذا قمتم الى الصلوة محدثين
وانه مطلق يريد به المقيد ومنهم من قال ان المراد اذا قمتم من حدث النوم فيختص مدلوله بمن قام من حدث النوم ولا يعم سائر الاحداث
وقد تقدم انه قد دل على هذا اخبار معتبرة وانه حكى عن المفسرين او عن بعضهم وعلى هذا يكون مجملا وقد تقرر فى الاصول ان
من جملة المجمل ما لو علم ان المراد بالمطلق هو المقيد ودار المقيد بين الامرين او امور بل قيل انه كان الحكم فى صدر الشريعة ما افاده
اطلاقه ثم نسخ وان كان قد ضعفه بعضهم بان الآية من جملة آيات سورة المائدة وانه روى ان المائدة آخر القرآن نزولا فاحلوا
حلالها وحرموا حرامها لكن الرواية مرسلة واما الاستدلال بالاولوية فانها ممنوعة غرابته لان معيار الاحكام التعبدية واسرارها
مستورة علينا مضافا الى ما عرفت من عدم جريان الاولوية فى صورة عدم خروج الدم قبل الصلوة الثانية وبعد الغسل والوضوء
للاولى على ان مقتضى الالتزام بمؤدى الاولوية هو وجوب اعادة الوضوء والغسل لو خرج الدم بعدهما وقبل الصلوة لحصول الحدث
وان قال ان سبقهما مانع من تاثير الحدث كان مناقضا لما تقدم وكان لنا ان نورد عليه بالنقض بانه كيف منع الجواب عن الايراد
الاول وبين ما ذكره من الجواب عن الايراد الثانى تهافتا واضحا لان الاثر فى الاول يكون الحدث فى هذا الحال حدثا اصغر والتزم
فى الثانى بكونه حدثا اكبر ويظهر مما ذكره فى الاول طريق النقض على ما ذكره بعد ذلك من انه لا معنى لدعوى حدثية الابتداء
دون الاستدامة وذلك لانا نقول كيف يعقل كونه حدثا اكبر فى الابتداء موجبا للغسل والوضوء مع كونه حدثا اصغر فى الاستدامة
ولا يعقل كونه حدثا اكبر فى الابتداء دون الاستدامة مضافا الى ان العلامة ره فى التذكرة قال لو كان الدم كثيرا فاغتسلت للنهار
وصلت وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل آخر للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب ولو كانت تعلم عوده ليلا
وقبل الفجر وجب الاغسال الثلثة انتهى ووافقه على ذلك جماعة ولازم ذلك ان ما انقطع للبرء فى الفرض المذكور ليس حدثا و
ان ما حدث قبل وقت الصلوة حدث واما ما ذكره فى ذيل الجواب الاول من ان الحاق النساء انما هو بالاجماع على اصالة الاشتراك
فى التكاليف وهو مبنى على ارادة الاطلاق من الآية بان يكون المقصود منها ان من قام الى الصلوة يجب عليه الوضوء او ان من
قام محدثا يجب عليه ذلك غايته ما هناك ان الحدث الحاصل فى حقها هنا فيهم مغاير للحدث الحاصل للرجال ولا ضير فى ذلك لكن
بعد ما عرفت من الاجمال فيها يندفع التمسك باصالة الاشتراك هذا هو الكلام فى الوضوء وبقى مما ذكره المصنف ره وجوب ثلثة
اغسال غسل للصبح وغسل للظهر والعصر تجمع بينهما وغسل للمغرب والعشاء تجمع بينهما وهو مورد نص واجماع ولا اشكال فيه و
ينبغى التنبيه على امور الاول انه قد تستمر الكثرة بما دونها او ينقطع الدم اما مع العود بعد ذلك على حالة الاول او على غيره واما بدون
العود فلا بد من تحقيق الوقت الذى يناط حكم وجوب الاغسال الثلثة بوجود الكثرة فيه وجوه احدها ان العبرة فى الكثرة باوقات
الصلوة وهذا الوجه هو الذى صرح به فى ق فقال والاعتبار فى كميته باوقات الصلوة فى ظاهر خبر الصحاف انتهى واشار بذلك الى

صحيحة الصحاف عن ابي عبد الله ع قال واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر
فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضتها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل
وان لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او بيومين فلتغتسل ثم تحتشي وتستذفر وتصلي
الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة
ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل فلتتوضأ و
لتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقأ فان عليها ان تغتسل في
كل يوم وليلة ثلث مرات الحديث وقال في الذكرى بعد ذكره من قوله ع فلتغتسل وتصلي الظهرين لقوله ع فعليها الغسل ما نصه
هذا مشعر بان الاعتبار بوقت الصلوة فلا اثر لما قبله انتهى وحكي اختيار هذا الوجه عن الموجز وكشف الالتباس ولازم هذا
القول انه لو طرء الكثرة بين الظهرين او العشائين كان كطروها قبل الفرضين في ايجاب الغسل في هذا الوقت بعد ذلك الوقت ثم ان اهل هذا القول نقول
اختلفوا على قولين فمنهم من قال بكون المناط هو وجود الكثرة في الوقت وحده وليس لغيره مدخل في الحكم كما هو ظاهر عبارة
الدروس ومنهم من قال بانه كما ان لوجود الكثرة في الوقت مدخلا في الحكم بثلثة اغسال كذلك لاستمرارها من الفجر الى العشاء
مدخلا فيه فمن اجتماعهما يحصل الحكم فيقيد الاستمرار بالنسبة الى الوقتين الاخيرين وهذا القول الذي اختاره العلامة ره في عد
حيث قال وان سال وجب مع ذلك غسل للظهرين وغسل اخر للمغرب والعشاء مع الاستمرار والا فاثنان او واحد انتهى وحكي
عن بعض الحبان وذلك لان المراد بالاستمرار هو الاستمرار الى وقت العشائين فيكون الحكم بثلثة اغسال مخصوصا مشروطا الكثرة
في الوقت مع استمرارها من قبله في الوقتين الاخيرين دون الاول فلا يعتبر فيه الاستمرار مما قبل الفجر اليه ولهذا قال المحقق الثاني في شرحه
انما يجب الاغسال الثلثة مع استمرار الدم سائلا الى وقت العشائين فلو طرئت القلة بعد الظهرين فغسلان او بعد الصبح فغسل واحد
وهذا هو المراد بقول المصنف ره مع الاستمرار والا فاثنان او واحد اي وان لم يستمر فاثنان ان بقي الى وقت الظهرين او واحد ان لم يبق
ويظهر من العبارة القول بان الاعتبار باوقات الصلوات لان الظاهر ان المراد بالاستمرار بقاء الكثرة الى وقت الصلوات التي
سبق وجوب الغسل لها انتهى وحاصل هذا القول هو الاعتبار بالوقت لكن بشرط الاستمرار في الوقتين الاخيرين من الفجر اليهما بالنسبة
الى ثلثة اغسال ومنه الى الظهر بالنسبة الى الغسلين واما بالنسبة الى الفجر فلا يشترط الاستمرار مما قبل الفجر اليه فيكفي حصوله فيه
مطلقا ولهذا قال في كشف اللثام مع الاستمرار من الفجر الى الليل ولم يقيد بالاستمرار في عبارة جامع المقاصد المذكورة واما في
كشف اللثام من قوله وقد توهم العبارة ما عبارة الاستمرار بمعنى انها ان لم تستمر الى الظهر وان كانت بعد غسل الصبح الى ما قبل الظهر
بلحظة لم يجب الغسل الثاني ولعله غير مراد انتهى فلا يخفى سقوطه على من له خبرة باساليب الكلام وقد يعتبر الاستمرار في كلام
العلامة ره بعدم الانقطاع بالمرة فيتحد مع القول الاول ثم ان لازم هذا القول هو انه ان حصلت الكثرة في اول الفجر ثم انتقل الدم
الى ما دونها من الى الزوال ثم حصلت الكثرة في اول وقت الظهر ثم انتقل الدم الى ما دونها من الحالة ثم حصلت في وقت العشائين ثم انتقل
الدم الى ما دونها لم يجب ثلثة اغسال وهو في غاية البعد كما ان لازمه انه لو استمر الى ما قبل الظهر بلحظة لم يجب الغسل الثاني ولو
استمر الى ما قبل المغرب بلحظة لم يجب الثالث ثانيها انه كغيره من الاحداث متى حصل كفى في وجوب موجبه بمعنى انه ان حصل قبل
الزوال ثم انقطع فهل ايضا ابيح في ارتفاع الحدث الحاصل منه الى غسل لوقت الصلوة الذي يتعقب وقت حصول الدم اعني صلوة
الظهرين في المفروض دون غير ذلك الوقت الا ان يحصل بعد ذلك ايضا فيقتضي موجبه الذي هو الغسل بالنسبة الى وقت
الصلوة الذي يتعقبه وقد صار الى هذا الوجه صاحب ك وحكاه عن الشهيد ره في البيان وعن جده في روض الجنان تمسكا باطلاق في
الروايات المتضمنة لكون الاستحاضة موجبة للوضوء او الغسل كقوله ع في خبر الصحاف فلتغتسل ولتصل الظهرين ثم لتنظر فان كان
الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب فلتتوضأ ولا غسل عليها وان كان اذا امسكت يسيل من خلفه صبيبا فعليها الغسل انتهى و
يظهر من المحقق الثاني ره الميل اليه حيث تعرض في جامع المقاصد للقول الاول واشار الى الثاني فقال قيل المعتبر في قلة الدم و
كثرته بالنسبة الى الاقسام الثلثة باوقات الصلوة لانها اوقات الخطاب بالطهارة فلا اثر لما قبلها فلو سبقت القلة وطرئت
الكثرة تغير الحكم فلو طرء السيلان بعد الصبح واستمر اغتسلت للظهرين ولو طرء بعدهما فلا غسل لهما فلو كثر قبل الوقت ثم طرئت

ملغ

القلّة فعلى هذا القول لا غسل عليها ويمكن وجوبه نظرا الى ان الحدث ناقض سواء كان في وقت الصلوة ام لا وهو ظاهر اختياره في البيان
وفي خبر الصحاف ما يشعر به وهو قوله عليه السلام فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب فلتتوضأ لكل صلوة ثم قال وفي الذكرى قال انه مشعر
بان الاعتبار بوقت الصلوة وليس بظاهر ولا ريب ان اعتباره مطلقا احوط انتهى والى هذا القول صار في الرياض لانه قال ثم انه انما
يجب الغسل هنا وفي المتوسطة مع وجود الدم الموجب له قبل فعل الصلوة وان كان في غير وقتها اذا لم تكن قد اغتسلت له بعده كما
يدل عليه خبر الصحاف ثم قال وربما قيل باعتبار وقت الصلوة ولا شاهد له منهما نوهم ولا من غيره ثم قال ويجب الثلثة مع استمرار
الكثرة من الفجر الى الليل او حصولها قبل فعل الصلوة ولو لحظة عليه مع عدم استمرارها اصلا وهكذا لك فالثانيان ان استمر او
حدث الى الظهر والواحد ان لم يستمر ولم يحدث كذلك انتهى ولا يتوهم انه جعل المعيار في ذيل الكلام كون حدوث الكثرة او استمرارها
فيما قبل فعل الصلوة وهو بعيد كون ذلك في الوقت صرح بتعميم قبلية فعل الصلوة بالنسبة الى غير الوقت في صدر كلامه بقوله
وان كان في غير وقتها وهذا القول هو الذي يحصل من عبارة كشف اللثام بعد امعان النظر فيها فانه قال وانما يجب الاغسال الثلثة
مع الاستمرار بالكثرة من الفجر الى الليل والا فالاثنان ان استمرت الى الظهر ثم انقطعت او واحد ان لم يستمر اليه وكذا اذا وجدت
بعد غسل الصبح ولو لحظة وجب اثنان وكذا لو وجدت بعد غسل الظهرين ولو لحظة وجب الثالث فالمرتبة كما نص في التذكرة
بقوله لو كان الدم كثيرا فاغتسلت اول النهار وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل اخر عند الزوال لا للصوم ولا للصلوة
ان كان للبرء ولو كان لا له وجب لتحقق السيلان الموجب للغسل باطلاق النصوص والفتاوى كما انها اذا انتفت عند احد الاغسال من
غير عود لم يجب غسل اخر لانتفاء موجبه ويعضده ظاهر مفهوم قوله عليه السلام في خبر الصحاف فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل
من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ولا يدفعه قوله عليه السلام فان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف
الكرسف صبيبا لا يرقأ فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات فان اذا لا تفيد الاستمرار والكلية ثم قال وقد توهم
العبارة اعتبار الاستمرار بمعنى انها ان لم تستمر الى الظهر وان كانت بعد غسل الصبح الى ما قبل الظهر بلحظة لم يجب الغسل الثاني
وكذا الثالث ولعله غير مراد انتهى ويمكن ان يكون محصله هذا القول هو ان العلامة ره اشترط في وجوب الاغسال الثلثة استمرار
الكثرة واستمرارها الى وقت الصلوة وهو قد نفى اشتراط الاستمرار كما نفى اشتراط كون وجودها في وقت الصلوة ولم يوجب ثلثة اغسال
لوقوع الكثرة لحظة والحاصل انه جعل ايجاب كل لحظة للغسل بالنسبة الى الصلوة التي تعقبها وهو حقيقة مقالة اهل هذا القول فالحاصل ان يكون
حصول الكثرة مطلقا سببا لوجوب الاغسال الثلثة بحيث لو تحقق ذلك قبل صلوة الصبح وجب في هذه الاوقات الثلثة للصلوات
الخمس فيكون وجودها لحظة موجبا لها وان لم يستمر اصلا ولم يتحقق في شيء من اوقات الصلوة ولا غيرها بعد ذلك الوجود الاول وهو
هو الذي ذكره صاحب الجواهر ره بقوله بل لولا خوف خرق ما عساه يظهر من الاجماع ويشعر به الاخبار لامكن القول بايجابه الاغسال
الثلثة وان لم يستمر لحظة بعد الغسل للاطلاق المتقدم فيكون حينئذ هذا الدم حدثا موجبا للاغسال الثلثة وان لم يستمر حجة القول الاول
وجهان احدهما ما اشار اليه الشهيد ره من صحيحة الصحاف وانكر عليه المحقق الثاني ره فقال انه ليس بظاهر وتبعه في ذلك جماعة ممن
تأخر عنه فحكموا بانه ظاهر في القول الثاني ثانيهما ان اوقات الصلوة اوقات الخطاب بالطهارة فلا اثر لما قبلها وظاهر هذا
التعليل ينبئ عن ان مقصد من ذكره هو اثبات الحكم بدلالة القاعدة واجاب عنه في الحدائق بان الحدث مانع سواء كان في الوقت
ام لا والا لم يجب الطهارة من غيره من الاحداث اذا طرأ قبل الوقت وعلله بعضهم بتقرير غير ما ذكر وهو ان ظاهر اخبار الواردة في
هذا الباب ان وظيفة كل حالة من حالات الدم الثلث انما تعتبر وتتبع عند وجودها في وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك
الوظيفة وهذا التقرير ناظر الى دلالة خصوص اخبار الباب لانها تدل على ان كل قسم من الاقسام المذكورة سبب لوجوب وظيفة في وقت
الصلوة ولا تدل على ان وجود السبب في وقت الصلوة موجب لوظيفته المقررة ويمكن ان يستدل لهذا القول بما رواه الكليني ره
في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر والعصر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند
المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح وتصلي الفجر ولا باس بان يأتيها بعلها اذا شاء الا ايام حيضها فيعتزلها زوجها قال
وقال لم تفعله امرأة قط احتسابا الا عوفيت من ذلك وهذه الرواية وان كانت مطلقة شاملة باطلاقها لاقسام المستحاضة الثلثة
الا انه يجب تقييدها باخبار القسمين المتقدمين وما رواه الشيخ ره في الموثق عن فضيل وزرارة عن احدهما عليهما السلام قال المستحاضة

تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او يومين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي لصلوة الغداة وتغتسل وتجمع بين الظهر والعصر بغسل وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها والحال في هذه الرواية مثل سابقتها وما رواه الشيخ ره في الصحيح عن معوية بن عمار قال المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تعجل هذه وتؤخر هذه وتغتسل للصبح وتحتشي وتستثفر الى ان قال وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه يأتيها بعلها الا في ايام حيضها وهذه الرواية وان كان ظاهرها ترتب الاغسال الثلثة على مجرد ثقب الدم الكرسف الذي هو اعم من السيلان وعدمه الا انها مخصوصة بما قدمناه من الروايات الظاهرة في انه مع عدم السيلان ليس الا غسل واحد وح فيحمل هذه الرواية على السيلان كما لا يخفى وتقريب الاستدلال بهذه الاخبار ان الحكم بثلثة اغسال انما ترتب على المستحاضة وح فاما يراد بهذا اللفظ المتصفة بكونها مستحاضة كثيرة بالفعل واما ان يراد به من انقضى عنها المبدء بانقطاع الدم واما ان يراد به مفهوم المتلبس بحدث الاستحاضة الكثيرة سواء انقطع عنها الدم ام لا وسواء نزلت الى المرتبة الوسطى او الصغرى والمعنيان الاخيران كلاهما مجازيان يتوقف حمل اللفظ عليهما على قرينة ومع انتفائها يتعين الحمل على المعنى الحقيقي ومقتضاه ان المتلبسة ح بالاستحاضة الكثيرة بالفعل حكمها الاغتسال ثلث مرات ولازم هذا كونها في حال الاغتسال مستحاضة حجة القول الثاني على ما حكي عن بعضهم امران الاول اطلاق الرواية المتضمنة لكون الاستحاضة موجبة للوضوء او الغسل والظاهر ان مراده ما رواه في الكافي في الموثق عن سماعة عن الصادق ع قال غسل الجنابة واجب وغسل الحيض اذا طهرت واجب وغسل المستحاضة واجب اذا احتشت الكرسف فجاز دمها الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة الحديث وتقريب الاستدلال ان ادوات الشرط تفيد سببية الشرط للجزاء فجعل تجاوز دمها الكرسف علة للاغسال الثلثة في الكبرى وجعل عدم تجاوزه سببا للغسل الواحد في كل يوم والوضوء لكل صلوة من دون تقييد بوقت الصلوة او غيره فيكون مطلقا ومثلها صحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي فقال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع الدم عنها والا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلي الحديث الثاني قوله ع في صحيحة الصحاف ولتغتسل وتصلي الظهرين ثم لتنظر فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب فلتتوضأ ولا غسل عليها وان كان اذا امسكت الكرسف يسيل من خلفه صبيبا فعليها الغسل لان معناه انه ان كان لا يتفق السيلان في شيء مما بينها وبين المغرب ومفهوم المشار اليه فيما بعده هو انه ان اتفق السيلان في شيء من تلك الازمان فعليها الغسل حجة القول الثالث ما ذكره في الحدائق بعد حكاية التصريح من روض الجنان وغيره بان وجوب الاغسال الثلثة في هذه الحالة انما هو مع استمرار الدم سائلا الى وقت العشائين فلو طرأت القلة بعد الصبح فغسل واحد او بعد الظهرين فغسلان خاصة بقوله وهو حسن فانه الظاهر من الاخبار وان كان في فهمه من بعضها نوع غموض واصرح الروايات في بيان احكام المستحاضة باقسامها الثلثة عبارة الفقه الرضوي والظاهر من التقسيم فيها الى الاقسام الثلثة من عدم ثقب الدم او ثقبه ولم يسل او ثقبه وسيلانه هو كون استمرار كل من هذه الحالات في الاوقات الثلثة كما لا يخفى وعليها يحمل غيرها انتهى والتحقيق ان صحيحة الصحاف من جهة اناطتها الوضوء بعدم اتفاق السيلان فيما بينها وبين المغرب كما هو مقتضى نفيه واناطتها الغسل باتفاق السيلان في شيء من تلك المدة تفيد انه متى تحقق الدم الكثير لم تجز الصلوة معه الا بغسل فاذا اغتسلت له ارتفع حكمه بالنسبة الى غير ما اغتسلت له من الصلوات لارتفاع الحدث والحكم في المتجدد بعد الغسل مثله فيما تراه في اثناء الغسل لانه معفو عنه بالنسبة الى ما يغتسل له من العبادة دون غيرها وبالجملة فظاهر الصحيحة المذكورة ان حال هذا الدم الكثير مثل حال القليل من غير تفاوت وعلى هذا البيان تصير هذه الصحيحة قرينة على ان لفظ المستحاضة في الاخبار التي ذكرنا انه يمكن الاستدلال بها للقول الاول فانه وان كان من قبيل المشتق الا انه حيث ما جعل مدلوله عنوانا للذات المتصفة به وان الوصف علة لورود الحكم على الذات كما في قوله تعالى الزانية و

الزاني فاجلدوا وقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما على ما حررناه في الاصول لعيّن المراد من تلك الاخبار بصيغة القرينة
المذكورة هو ان الكثرة متى تحققت سواء كانت في الوقت ام قبله ترتب عليها وجوب الغسل للصلوة التي يجب ايقاعها بعدها وانها
اذا اغتسلت لم يجب عليها غسل آخر الا ان يحدث موجب واما ما ذكره صاحب الحدائق من ظهور الاخبار في الاستمرار فهذا واضح
السقوط نعم الاستمرار ماخوذ في موضوع الاستحاضة في ظاهر الاخبار بمعنى ان يسيل الدم بعد ايام عادة حيضها او ايام نفاسها فيكون
سيلانه بعد تلك الايام امتداداً واستمراراً ولكن اين هذا من استمراره بعد حصوله في وقت من الاوقات على ما هو المبحوث عنه
هنا ومن الغريب انه قده اعترف بان اصرح الروايات هو عبارة الفقه الرضوي فظاهرها الاستمرار وانه عليها يحمل غيرها وليس
العبارة التي اعتمد عليها الا قوله فيه فان زاد الدم اكثر من عشرة ايام فلتقعد عن الصلوة عشرة ثم تغتسل يوم الحادي عشر و
تحتشي فان لم يثقب الدم القطن صلت صلوتها كل صلوة بوضوء وان ثقب الدم الكرسف ولم يسل صلّت صلوة الليل والغداة بغسل و
الظهر والعصر بغسل وتؤخر الظهر قليلا وتعجل المغرب والعشاء الآخرة انتهى وليس له ظهور في الاستمرار اصلا واما ما ادعاه
صاحب الجواهر قده من ان ظاهر الاخبار هو ان كثرة الدم توجب اغسالاً ثلثة وان لم يستمر فلعله اراد مثل قوله ع في موثقة سماعة
المذكورة في حجة القول الثاني اذا احتشت الكرسف فجاز دمها الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل ولكن لا يخفى
انه ناظر الى صورة عدم انقطاع الدم والا لم يكن حاجة الى الاحتشاء بالكرسف وعلى تقدير الدلالة فالاخبار الاخر كاشفة عن
المطلوب وقد اومى اليه هو قده ولو سلم كان عدم القول بهذا المدعى وهجرهم الالتزام به كافيا في عدم صحة الفتوى به وقد تبين من
جميع ما ذكرناه ان الحق هو القول الثاني الا ان ظاهر القول باعتبار اوقات الصلوة انما هو اعتبار تحقق الكثرة مثلا في
الاوقات الثلثة في وجوب الاغسال ولهذا فرع عليه جماعة انه لو كثر قبل الوقت ثم طرئت القلة فيه لم يجب الغسل عليها على هذا
القول ما لم توجد في الوقت متصلة او منفصلة وعلى القول الآخر يجب الغسل للكثرة المتقدمة وان كانت قد اغتسلت في اثنائها
لان المتاخر منها عن الغسل كاف في السببية وقال بعض ارباب هذا القول ان الكثرة ان زالت في اول الوقت لكن علمت المرأة
بعوده قبل خروجه كان ذلك بحكم الموجود ووجب عليها الغسل الذي هو وظيفة ذلك الوقت وان حصلت في وقت عدم الكثرة
لكون المعلوم بمنزلة الموجود ففي الموجز ان الاعتبار بوقت الصلوة فلو طرات الكثرة او القلة فالحكم للموجود وان امكن تغيره الا ان
علم عوده انتهى وظاهره استثناء عوده في الوقت واظهر منه ما حكي عن كاشف الالتباس في شرحه على هذه العبارة من قوله الاعتبار
في الكثرة والقلة بوقت الصلوة فلو انتقلت ذات القليل الى الكثير انتقل حكمها وبالعكس الا ان يعلم عود الاول من طريق العادة قبل
خروج وقت الصلوة فلا ينتقل حكمها انتهى وهو صريح في اعتبار العود في وقت الصلوة مع العلم به وافرط بعضهم فحكم بالالتزام بما
تعلم عوده بعد خروج الوقت ايضا قال العلامة ره في التذكرة لو كان الدم كثيرا فاغتسلت اول النهار وصلت وصامت ثم انقطع
قبل الزوال لم يجب غسل آخر لا للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب لو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب
الاغسال الثلثة انتهى وافرط آخر من طريق آخر وهو وجوب الالتزام بما تعلم او تظن او تجوّز عوده في الوقت قال في الذكرى قيل
الاعتبار في الكثرة والقلة باوقات الصلوة فلو سبقت القلة وطرئت الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين
وهل يتوقف عليه الصوم نظر من سبق طهره انعقاده ومن الحكم على المستحاضة بوجوب الاغسال وجعلها شرطا في صحة الصوم وهو
اقرب ولا فرق في الصوم بين كثرته قبل فعل الظهرين او بعد فعلهما اما بالنسبة الى الظهرين فلا يجب ان كثر بعدهما غسل لهما بل ان استمر
الى العشائين اغتسلت لهما قطعا وكذا ان انقطع مظنونا عوده او مشكوكا فيه لاصالة البقاء وان سبقت منه بنى على ما مر ولو
سبقت الكثرة في الصبح اغتسلت له فلو قلّ عند الظهر توضأت ولو جوّزت عود الكثرة فالاجود الغسل لانه كالحاصل وان علمت
الشفاء كفاها الوضوء والطريق الى علم الشفاء اما اعتيادها او اخبار العارف ويكفي غلبة الظن انتهى والتحقيق انه لا دليل ولا وجه
لكون العلم بالعود قائما مقام فعلية الكثرة او غيرها فما ذكره اولى بالمنع وذلك انه ان كان الكلام على فرض تسليم كونها محدثة
حدثا اكبر بما اتفق لها سابقا من كثرة الدم مثلا لم يكن للعلم بعود ما يعود في المستقبل اثر وان كان الكلام على فرض عدم كونها
محدثة بما اتفق لها سابقا فالعلم بانه سيقع الحدث في الوقت لا يوجب الحدث حتى يجب الغسل او الوضوء المتبان منه و
ان قيل انه على تقدير وقوع الكثرة في المستقبل يكون ما وقع من الدم بعد الطهارة حدثا اكبر وعلى تقدير عدم وقوعها لا يكون حدثا

البرء ان العلم بالمستقبل يكون كاشفا كان القائل مطالبا بدليل الفرق ولا مجال للاستناد الى لفظ المستحاضة من قبل المشتق
والمراد به المتلبسة بها لا الاستحاضة الكثيرة نجعله من الاخبار المحكوم فيها بثلثة اغسال ومن المعلوم بقاء الداء ما لم ينقطع
الدم للبرء حتى نقول انها اذا علمت بالعود فقد علمت بوجود الداء وتلبسها به بالفعل فيجب عليها الاغسال الثلثة لانا نقول
اولا ان ذلك يستلزم التجوز في مادة المستحاضة وان لم يستلزم التجوز في هيئته فيندفع باصالة الحقيقة وثانيا ان صدق
الداء عليه لا يدور مدار العود في وقت الصلوة ولا مدار العود ليلا او قبل الفجر وانما هو ثابت ما لم يتحقق البرء فتحديد
وقت العود لا وجه له الثاني انه اذا انقطع دم الاستحاضة هل يجب عليها الغسل للصلوة ام لا اقوال الاول لا كما عن المنتهى الثاني ما ذكره
فيما حكي عنه ان انقطاع دم الاستحاضة ليس بموجب للغسل فلو اغتسلت ذات الدم الكثير للصبح وصلت ثم انقطع الدم وقت
الظهر لم يجب الغسل واكتفت بالوضوء انتهى وفصل ثالث ذكره بين الانقطاع للبرء وغيره فقال لو كان الدم كثيرا فاغتسلت
اول النهار وصلت وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل اخر عند الزوال لا للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو
كان لا له وجب انتهى وقال في نهاية الاحكام واذا انقطع الدم للبرء استانفت الوضوء لما يتجدد من الصلوة لان طهارتها طهارة ضرورة
وقد زالت الضرورة وكذا المبطون وصاحب السلس ولا يجب استيناف الغسل انتهى وذكر الشيخ ره في ف بالنسبة الى وضوء القليلة
ما يجري في غسل ما فوقها من المرتبتين فقال اذا كان دمها متصلا فتوضات ثم انقطع الدم قبل ان تدخل في الصلوة وجب عليها
تجديد الوضوء فان لم تفعل وصلت ثم عاد الدم لم يصح صلوتها وكان عليها الاعادة سواء عاد الدم في الصلوة او بعد الفراغ منها
وقال ابن شريح ان عاد قبل الفراغ من الصلوة فيه وجهان احدهما تبطل صلوتها وهو الصحيح عندهم والثاني انها لا تبطل دليلنا
على ذلك ان الدم اذا كان سائلا فهو حدث وانما رخص لها بان تصلي مع الحدث اذا توضات ومتى توضات وانقطع الدم
كان الحدث ثابتا فوجب عليها ان تجدد الوضوء وايضا اذا اعادت الوضوء كانت صلوتها ماضية بالاجماع واذا لم تفعل ليس على
صحتها دليل انتهى وذلك لان صدر كلامه تضمن انها اذا كان دمها متصلا فتوضات ثم انقطع الدم وهو يعطي ان وظيفتها لم تكن
الا الوضوء وهذا مختص بالقليلة على وجه الكلية ويجري في المتوسطة بالنسبة الى الظهرين والعشائين ثم انه علل وجوب تجديد
الوضوء بان الدم اذا كان سائلا فهو حدث الخ وهو يجري في الدم الموجب للغسل ايضا وقد افاد الشهيد ره في الذكرى حيث افاد تنقيح
ما اشار اليه الشيخ ره مع زيادة فقال لحكم الشيخ ره بان انقطاع دمها بعد الوضوء يوجب الوضوء ولم يذكر البرء وقيده بعض الاصحاب
بالبرء والاصل فيه ان انقطاع الدم يظهر معه حكم الحدث او ان الصلوة ابيحت مع الدم للضرورة وقد زالت ويمكن ان يقال
ان دم الاستحاضة في نفسه حدث يوجب الوضوء وحده تارة والغسل اخرى فاذا امتثلت فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر
الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت موجبه وان خرج بعدهما او في اثنائهما دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعده فان كان
انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود دائما وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق
على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم استحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم من صحة الصلوة
مع الدم عدم تاثيره في الحدث وهذه المسئلة لم نظفر فيها بنص من قبل اهل البيت ولكن ما افتى به الشيخ ره هو قول العامة بناء
منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي على ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مثله
وعلى هذا لو لم تغتسل مع الكثرة للصبح مثلا ثم دخل وقت الظهر فان كان باقيا اغتسلت قبل الظهرين لانه يرفع ما مضى من الحدث
وان كان منقطعا فالاجود وجوب الغسل وكذا لو اهملت غسل النهار ودخل الليل ولو اهملت غسل الليل واغتسلت للصبح
وصامت اجزئه لانه ياتي على ما سلف وان كان الدم قد انقطع قبله وجب فعله على ما قلنا فلو اخلت به بطل الصوم والصلوة وفي
نهاية الفاضل قرب وجوب الغسل لو انقطع الدم قبل فعله اما بجنونها او لاخلالها انتهى ثم ان محل البحث كما يوهمه عبارة التحرير
هو كون الانقطاع سببا لانتقاض الطهارة وعدمه فيكون نفس الانقطاع حدثا او سببه لا امرا اخر قال الشيخ ره اذا انقطع
دمها انتقض وضوؤها وفي المبسوط بعد ذلك انه ان كان للبرء والا فلا انتهى وصدر عبارة الذكرى يعطي الترديد لانه قال فيه و
الاصل فيه ان انقطاع الدم يظهر معه حكم الحدث او ان الصلوة ابيحت مع الدم للضرورة وقد زالت فاشار بالوجه الاول الى
ما اوهمه عبارة التحرير وانت خبير بان ذلك مما لا مجال لاثباته الا بدليل تعبدي نص عليه وقد اعترف الشهيد ره بانتفائه

كما عرفت مبني الكلام فيه ناظر الى القاعدة وهي انه بعد اثبات ان دم الاستحاضة حدث مطلقا يلزم الحكم بانتقاض الطهارة
بما حدث منه بعدها على ما هو المفروض من انقطاعه بعدها وان منعنا من كونه حدثا مطلقا والتزمنا بتقييد ما ثبت في
النصوص انه لم يثبت كون ما خرج بعده وانقطع قبل تمام الصلوة ولم يعد غير حدث ناقضا وادعينا انه حدث معفو عنه
كان مجال المنع من اعادة الطهارة من دون فرق بين ما لو اشترط الاستمرار الى الوقت واكتفي بمجرد الحصول في الوقت ولا يستمر
من الزمان السابق لان الدم المفروض انقطاعه للبرء لا يعقل وجوده في الوقت وهذا هو الذي ينبغي ان يكون محل البحث دون كون
نفس الانقطاع حدثا وقد بين بعض المحققين ره مبنى القولين على وجه يقرب مما بيناه فقال انا لو قلنا باعتبار استمرار الكثرة
الى اوقات الصلوة حقيقة او حكما فلا مناص من الحكم بعدم الغسل لو انقطع للبرء قبل الوقت واما انقطاعه للبرء بعد الوقت فنحو
فلا يرفع الوجوب المتحقق قبله سواء كانت قد اغتسلت في اثناء هذا الدم ام لا لان المنقطع منها كاف في السببية الى ان قال فحاصل
الكلام في مسئلة الانقطاع ان الدم المنقطع ان كان في نفسه سببا للطهارة فلا يسقط حكمه بالبرء وان كان استمراره سببا
سقط حكمه فالدم الكثير الموجود قبل الوقت لما كان بنفسه سببا للغسل بعد الوقت عند من لم يعتبر اوقات الصلوة لم يسقط حكمه
بالبرء وعند من اعتبر الاوقات لما كان استمراره سببا سقط حكمه لعدم الاستمرار واما الموجود بعد الوقت فالوجه عدم سقوط
حكمه بالانقطاع للبرء انتهى وما ذكرناه من البيان اولى هذا واعلم ان مقتضى القاعدة بعد البناء على انه بعد الانقطاع يجب
الحكم بانتقاض الطهارة بما حصل بعدها من الدم هو ان يعود كل من القليلة والمتوسطة والكثيرة الى ما يقتضيه الحال قبل الطهارة من
ذلك الدم فذات القليلة تعيد وضوءها وكذا ذات المتوسطة بالنسبة الى غير الغداة وذات الكثيرة تعيد مع وضوءها غسلها اية
ومثلها ذات المتوسطة بالنسبة الى الفجر وعلى ما ذكرنا من بيان مراد الشيخ ره لا يرد عليه اشكال من جهة انه حكم بالوضوء حتى
بالنسبة الى الكثيرة وما في حكمها لما عرفت من انه انما ذكر ذلك بناء على فرض المسئلة في صورة القلة وانه يكون الحال في الكثيرة
وما في حكمها على هذا القياس بالنظر الى ما تقتضيه وهذا المعنى هو الذي قصد الشهيد ره بيانه بقوله في عبارة الذكرى المتقدمة
وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم واصرح منه ما حكي عن البيان من قوله وانقطاع الدم لا حكم له ان كان
لبرء والا وجب ما كان يجب سابقا من غسل او وضوء ولو شكت في البرء فكالمستمر الى ان قال ولو انقطع الدم في اثناء الصلوة
لم يعتبر عند الشيخ ره وهو حسن لو انقطع قبلها حكم بالوضوء وهو قوي ان كان السابق يوجبه والا فالاقوى الغسل انتهى وجمع
بعضهم بين صدر العبارة وذيلها باحد الوجهين من حمل الانقطاع في الثاني على الانقطاع لا للبرء او حمل مورد الاول على
قبل الوقت ولكن وقع الخلاف فيما ذكرنا انه مقتضى القاعدة ففي الموجز انه لو انقطع للبرء ولو في الصلوة توضأت وان كان كثيرا
الا ان علمت قرب عوده انتهى وعن شرحه في قوله وان كان كثيرا ما نصه خلافا للشهيد ره في الدروس حيث قال ولو برئت
وجب ما كان قبله من وضوء او غسل انتهى وح يتجه سؤال الفرق بين الوضوء والغسل كيف وجب الاول ولم يجب الثاني في الكثيرة
وفجر المتوسطة مع انهما جميعا من مقتضى كثرة الدم او توسطه بالنسبة الى صلوة الغداة واجاب في كشف اللثام بقوله والفرق
بينه وبين الوضوء ان هذا الدم يوجب الوضوء مطلقا ولا يوجب الغسل الا مع استمرار الكثرة او التوسط الى اوقات الصلوة
فعلا او قوة انتهى واعترضه بعض المحققين ره اولا بان هذا الدم انما كان يوجب الوضوء في ضمن الغسل فاذا انتفى ذلك بصورة
الاستمرار لم يكن موجبا للوضوء ودعوى الرجوع فيه الى العمومات الموجبة للوضوء على المستحاضة كما ترى لان الظاهر اختصاصها بالقليلة
وثانيا بان الكلام في الدم المستمر الى الوقت المنقطع بعد الغسل لو تم وثالثا بان هذا الجواب انما يتم على القول باعتبار الاستمرار
الى وقت الصلوة واما على غير ذلك القول فلا يتم الجواب بالفرق المذكور اصلا ثم انه ره اجاب بوجه اخر وهو انه يمكن ان يق
انه مع انقطاعه في غير الوقت للبرء لا دليل على ترتب حكم عليه بعد الوقت اذ لا يصدق عليها ح عنوان المستحاضة الكثيرة الذي علق
عليه وجوب الاغسال الا ان وجوب الوضوء لما كان مجمعا عليه فلا مناص من الالتزام به وهذا يتم بالقول باعتبار كفاية الاستمرار
بالقوة وتوضيح ذلك ان هناك وجوها ثلثة احدها ان يقال ان المستفاد من الاخبار اناطة الاغسال بعنوان المستحاضة و
المرأة الدامية وذات الدم السائل الفعلي بحيث يكون تحقق هذا العنوان هو السبب لا لخروج نفس الدم في اي وقت اتفق حتى تكون
من رأت الدم الكثير واغتسلت له عند الصبح لا يجب عليه الغسل للظهرين وان علمت بعود الكثرة وثانيها كون السبب نفس خروج

الدم بحيث لا يكون لاستمراره الى وقت الصلوة ولو بالقوة مدخل في صدق المستحاضة عليها عند دخول الوقت مدخل في ثبوت الاغسال
حتى يكون حال خروج الدم مثل حال خروج المني وثانيها كون المناط صدق المستحاضة عليها ولو بالقوة بمعنى العلم بتوالي الدم
في الوقت او غيره فيكون العبرة ببقاء هذا الوصف عند دخول الوقت الذي يتحقق فيه التكليف بالطهارة وحاصله ان المعتبر
في وجوب الاغسال مجموع الامرين من رؤية الدم الكثير الغير المتعقب بغسل واستمراره ولو بالقوة الى وقت الصلوة ونحن
نقول ان الوجه الاول لا يدعيه القائل بوضوء الوضوء دون الغسل وكذا الوجه الثاني لعدم الدليل بل مقتضى الاصل مع
ظهور الاخبار في بقاء وصف المستحاضة بالمعنى الاخير عند دخول الوقت الذي يتحقق فيه التكليف بالطهارة وعلى هذا فانقطاع
الدم الكثير للبرء قبل الوقت لا يوجب بعد الوقت سوى الوضوء للاجماع على كون دم الاستحاضة حدثا في الجملة ولا يوجب غسلا
للاصل وعدم الدليل لكن الاقوى ما قدمناه من ان المستفاد من الاخبار سببية الاستحاضة الكثيرة للغسل كسببية خروج
المني له الثالث لو ان انقطع الدم للبرء او للفترة بعد ما تطهرت في الوقت لصلوتها الموظفة فيه فهل ينتقض تلك الطهارة
او فقه فيجب اعادتها ام لا وقيد في ذلك عنوان البحث بما اذا كان الانقطاع للبرء قال ره نقل عن الشيخ ره انه حكم بان انقطاع
دم الاستحاضة موجب للوضوء وقبله بعض الاصحاب بكونه انقطع للبرء اي الشفاء وهو حسن ثم قال لكن لا يخفى ان
الموجب له في الحقيقة هو الدم السابق على الانقطاع لا نفس الانقطاع وان دم الاستحاضة يوجب الوضوء انه والغسل اخرى
فاسناد الايجاب الى الانقطاع والاقتصار على ايجاب الوضوء لا يستقيم انتهى وتوضيح المقام ان انقطاع الدم اما ان يتحقق بعد
الصلوة واما ان يتحقق قبلها او بعد الطهارة واما ان يتحقق في اثناء الصلوة واما ان يتحقق في اثناء الطهارة وعلى الثاني فصور
فاما ان يكون الانقطاع للبرء او لفترة تعلم انها تسع تجديد الطهارة والصلوة او تعلم انها لا تسعهما او تشك في انها تسعهما او
اما ان يكون مترددا بينها اما الاول فالاقوى فيه عدم وجوب اعادة الطهارة وبتبعها الصلوة [illegible] في ذلك انها مأمور
بالعبادة وان كان الامر موسعا والاذن في الشيء اذن في لوازمه وكذا الامر فقد امتثلنا امرت به على وجهه والامر يقتضي الاجزاء ولا
فرق في الحكم الذي بيناه بين ما لو كان الانقطاع للبرء او لفترة تعلم انها تسع تجديد الوضوء والطهارة والصلوة وعلى هذا يكون
الحكم المذكور فيما لو شكت في ان وقت الفترة يسع الطهارة والصلوة وفيما لو علمت انه لا يسعهما بطريق اولى وربما احتمل في
صورة الانقطاع للبرء وجوب الاعادة نظرا الى ان الانقطاع يكشف عن فساد ما فعلته من جهة تمكنها من فعل الصلوة في ذلك
الوقت الموسع الموظف بطاهر فوعي الحدث وبما ذكرناه من البيان يعلم اندفاعه فانا نمنع فساد ما فعلته نظرا الى انها لم تكن في ذلك
الوقت الا مأمورة بذلك حيث ان اذن الشارع للمكلف في الاتيان بما [illegible] الموسع في اي جزء شاء من الوقت يستلزم صحة
ما اتى به في ذلك الوقت على وجهه ومن هنا قلنا ان العبرة [illegible] لا يجاب الوجوب واما الثاني فقد
عرفت الاشارة الى ان له اقساما اما القسم الاول [illegible] وهو ما لو كان الانقطاع للبرء فالمشهور فيه انه تنتقض الطهارة السابقة
لعدم كفايتها فلا يصح ان تركن اليها في الاتيان بالصلوة الحاضرة وقد [illegible] عن الجامع حيث قال فيه ان انقطاع دم الاستحاضة
ليس بحدث فلو انقطع في الصلوة اتمتها وان فرغت من الوضوء وانقطع في وقت واحد صلت به انتهى وما في الذكرى من المعتبر لو
قيل ان خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث امكن انتهى وقد حكم
الشيخ ره في ط بما هو المشهور مصرحا بدليله فقال واذا كان دمها متصلا فتوضأت ثم انقطع دمها قبل ان تدخل في الصلوة استأنفت
الوضوء وان لم تفعل وصلت لم تصح صلوتها سواء عاد اليها الدم قبل الفراغ او بعد الفراغ وعلى كل حال لان دم الاستحاضة
حدث فاذا انقطع وجب منه الوضوء انتهى ومراده ره كما صرح به جماعة هو انه بالانقطاع يظهر حكم حدثية الدم المتخلل بين
الطهارة والانقطاع لان العفو عنه مراعى بالاستمرار وليس مراده ان نفس الانقطاع موجبا من جهة انه به ينكشف كالحدث
وقال الشهيد ره في الذكرى بعد ان اورد ما حكيناه عن المعتبر وانصفه قلت لا اظن احدا قال بالعفو عن هذا الدم الخارج
بعد الطهارة مع تعقب الانقطاع انما العفو عنه مع قيد الاستمرار هذا كلامه ره فتحصل من الكلمات المذكورة ان كون
الدم المذكور حدثا مسلم بين هؤلاء المشار اليهم الا ان الكلام انما هو في العفو وان الشهيد ره اخبر عن عدم صدور الفتوى من
احد من الاصحاب بالعفو عنه لكن من طريق الحدس كما ينبئ عنه قوله ره لا اظن احدا بل في كلام بعض المحققين ره استظهارا

والمراد ما استفاض الطهارات
هو انه هناك الجملة الشامل
لشقيه من الصغرى والكبرى بما
سنخرجه من ذيل ما ذكرناه في
المتن من انه فحيث صورة كون
الاستحاضة كثيرة فان الواجب
عليها في مفروض المسئلة هو
الوضوء او الغسل عنه
[illegible]



الاجماع على حدثية الاستحاضة بقول مطلق فيشمل المنقطع وغيره لانه بعد ان ذكر ان المعفو عنه انما هو الدم المستمر فلا
انقطاع يكشف عن عدم كونه ذلك المعفو عنه وحكي ما نقلناه من عبارة الذكرى قال ولولا ظهور الاجماع على حدثية دم
الاستحاضة بقول مطلق يحكى من المحقق ره حيث عبر بالعفو عما بعد الطهارة امكن عدم حدثيته مطلقا بعد الاستحاضة لفقد العموم
الدال عليه ثم انه ره فرع على ذلك كون الواجب عليها الوضوء فقط اذا كانت الاستحاضة كثيرة فقال ثم منه يظهر انه لما لم يكن
بد من مراعاة ظهور الاتفاق وجب الاقتصار على ما اتفقوا عليه من ثبوت الوضوء كما عن الشيخ ره وكتب العلامة ره والموجز
وشرحه دون الغسل اذا كانت كثيرة كما عليه الشهيدان والمحقق الثاني ره وجماعة بناء على ان الموجب له هو الدم المنقطع
وهو قد يوجب الوضوء وقد يوجب الغسل وفيه منع كون هذا الدم الواقع عقيب الاغتسال او في اثنائه موجبا للغسل الا
اذا استمر فعلا او بالقوة الى وقت صلوة اخرى فيوجب الغسل لها هذا كله مضافا الى استصحاب الاحكام الثابتة له
بعد الطهارة وقبل رؤية هذا الدم المنقطع مما يتوقف صحتها او اباحتها على الغسل دون الوضوء انتهى واقول اما ما ذكره
من ظهور الاجماع او الاتفاق على حدثية دم الاستحاضة وفقد العموم فممنوع في محله ولا تلازم ذلك اعادة الطهارة الا الاذعان
بما ذكره الشهيد ره من انه لم يقل احد بالعفو عن هذا الدم لان ذلك اخبار بالنفي عن حدس فلا عبرة به في حقنا بل لانه
اذا ثبت كونه حدثا وشك في كونه معفوا عنه وجب الحكم بمقتضى الحدث واما ما ذكره من الحكم بالاقتصار على الوضوء
وان كان الدم كثيرا استنادا الى انه لا بد من مراعاة ظهور الاتفاق فلا وجه له لانه ان اراد بظهور الاتفاق الظن بالاتفاق
على ايجابه الوضوء لا غير فلا ريب ان ذلك غير مجد لانتفاء موضوع الاتفاق لان الاصحاب مختلفون في ذلك فمنهم من
قال ان الدم الصادر عقيب الطهارة مع انقطاعه حدث موجب للوضوء دون الغسل فيكون حدثا اصغر ومنهم من
قال انه حدث اكبر موجب للوضوء والغسل جميعا فالاتفاق على الوضوء لا يحصل منه الا الاجماع التقييدي الذي لا عبرة به
كما تحقق في الاصول وان اراد به الاتفاق على حدثية ذلك الدم مع الانقطاع فهو لا يستلزم كون المسبب فيه هو مجرد الوضوء
لا غير لان ما اتفقوا عليه هو مطلق الحدثية لا خصوص الصغر والعجب منه انه فيما سبق ذكر ان الاقوى هو ان المستفاد
من الاخبار سببية الاستحاضة للغسل كسببية خروج المني ثم اختار هنا ايجاب الوضوء وحده استنادا الى هذا الوجه الموهون
واما ما ذكره من استصحاب الاحكام الثابتة له بعد الطهارة وقبل رؤية الدم المنقطع مما يتوقف صحتها او اباحتها على الغسل
دون الوضوء فالظاهر انه اشارة الى مثل ما هو ظاهر جماعة من توقف صحة الصوم على الغسل دون الوضوء ومثل ما حكي
عن الصدوقين من توقف اباحة وطيها على الغسل دون الوضوء وحكي عن جامع المقاصد الميل اليه فيكون المستصحب جواز
شروعها في الصوم فيتبع صومها وكذا يكون المستصحب اباحة وطيها بعد رؤية الدم المنقطع وعدم الوضوء وعلى هذا فافهم
ان المضاف اليهما لفظا الصحة والاباحة راجعان الى موضوعات الاحكام على سبيل الاستخدام ولا يخفى ان هذا الاستصحاب
عند من يرى جريانه في الشك في المقام انما يجدي بالنسبة الى الحكم الذي هو مجراه دون غيره الا ان نضم اليه عدم القول بالفصل
والظاهر انه ره اراد تاييد المطلوب بالاستصحاب المذكور بعد الجزم بانه في مورده وقد لحظ صاحب الجواهر ره حيث انه
بعد ان ذكر كلام الشيخ ره وعبارة الذكرى التي نقلناها عن المصنف ره قال لكن قضية ذلك كله ايجاب موجبه سابقا من غسل او
وضوء لا الوضوء خاصة ومن هنا كان الاقوى كما اختاره في الذكرى والبيان وتبعه المحقق الثاني ره وغيره عدم الاقتصار
على الوضوء الا اذا كان موجبه سابقا كذلك والا فالغسل بل قد يظهر من الاول كونه مجمعا عليه حيث قال وهذه المسألة
لم نظفر فيها بنص خاص من قبل اهل البيت ولكن افتى به الشيخ ره هو قول العامة بناء منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب
الوضوء لا غير واذا انقطع بقي على ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمرا انتهى ما اردنا ذكره من
كلام صاحب الجواهر ره ولكن استظهاره للاجماع من عبارة الشهيد ره غير سديد لان كون الاقتصار على الوضوء قول العامة
لا يقتضي اتفاق اصحابنا على خلافه وكذا نسبة ايجاب الغسل الى الاصحاب لان المراد به ايجاب بعض اقسام الاستحاضة
للغسل وانه يلزم انه اذا كان موجبا للغسل فلا بد وان يكون ايجابه مستمرا كما ان ايجاب جميع اقسامه للوضوء كان مستمرا
فقوله فليكن مستمرا تفريع منه لما هو لازم هذه القضية الجزئية على حد تفريعهم لايجاب الوضوء على قولهم ما اقتضى

الوضوء بجميع اقسامها ونقرّ بعيد حكما على المتفق عليه لا يستلزم كون اهل الاتفاق باسرهم قاصدين للمستحاضة باقسامها حتى يحتج بتتبع شبهة
الاتفاق عليه اليهم ونبايق في توهين القول الاول اعني نفي وجوب الغسل واثبات الاقتصار على الوضوء انه لم يثبت العفو في هذا
الحال مع عدم شمول الاطلاقات الناطقة بان ذات الكثيرة تغتسل غسلا للصبح وغسلا للظهرين وغسلا للعشائين وان
ذات الدم المتوسط تغتسل غسلا واحدا قبل صلوة الفجر فانها وان افادت انحصار الغسل الواجب عليها فيما هو وظيفة الوقت و
المفروض انها انما ثبت بها الا ان شمولها للمنقطع غير معلوم بل يمكن ان يقال ان الاطلاقات المذكورة ظاهرة في عدم العفو
من جهة ظهورها في غير المنقطع وليس المنقطع اولى منه حتى يلحق به من باب الاولوية وليس هنا مجال لاستصحاب الطهارة ولا
لاستصحاب العفو عن هذا الدم اما الاول فلان انقطاعه بالاجماع ظاهرا على كون هذا الدم حدثا مضافا الى ان دم الاستحاضة
حدث اجماعا كما في شرح المفاتيح ما هو اوضح منه واما الثاني فلعدم امكان جريانه هنا لما ذكره بعضهم مشروحا والظاهر
ان الوجه في عدم جريان استصحاب العفو هو ان الموضوع في الاطلاقات المذكورة اذا كان غير المنقطع من جهة ظهورها فيه
خرج عن تحته المنقطع قطعا ولم يبق مجال للاستصحاب من جهة تغاير الموضوعين ويمكن ان يكون الوجه فيه عنده هو انه قد
فهم العفو من اطلاقات الاقسام الثلثة التزاما لكن مرددا بين مطلق ذات الدم وبين خصوص ذات الدم المنقطع فلم يتعين
احدهما من اول الامر فاستصحاب العفو يكون من استصحاب الامر المردد وهو غير صحيح وقد يقال في تاييد قول الجامع والمعتبر
لو لا ظهور اتفاق الاصحاب على عدم العفو عن الدم الخارج بعد الغسل كما تقدم من الذكرى انه لم يقع في شيء من النصوص
اشارة الى الغسل مع الانقطاع وانه مقتضى قولهم اذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها كانت بحكم الطاهر وانه يمكن تصحيح
الاستصحابين المتقدمين وانه قضية كون الامر يقتضي الاجزاء مع انه لا يتصور الفرق بين انقطاعه بعد الصلوة وبينه بعد
الطهارة واقول اما الوجه الاول من الوجوه التي ذكرها للتاييد فلا باس به لانه مع قطع النظر عن ظهور الاتفاق على كون مطلق
دم الاستحاضة الشامل للمنقطع وغيره حدثا يكون عدم وقوع الاشارة في النصوص الى وجوب الغسل عند الانقطاع موجبا
للشك في وجوبه فيجري اصل البراءة بل ربما افاد الظن بالعدم ايضا واما الوجوه الاخر فهي ساقطة اما الوجه الثاني فلان
قولهم بحكم الطاهر معناه انها محدثة اذ لم يقولوا انها تصير طاهرة فلا يدل على عدم وجوب رفع الحدث مع الانقطاع ان لم يكن
ظاهرا في وجوبه واما الوجه الثالث فلان غاية ما يمكن توجيه استصحاب الطهارة انه عند الغسل تحقق اليقين بكونها في حكم الطاهر
والا فكونها طاهرا حقيقة على وجه اليقين مما لا سبيل اليه وان فرض قطع النظر عن ظهور الاتفاق على كون الدم الخارج بعد
الغسل حدثا لان غاية ما هناك انه يحصل الشك في حصول الطهارة عند الغسل وعدم حصولها فلا يتحقق حالة سابقة متيقنة
ومجرد اليقين بكونها بحكم الطاهر عند الغسل فلا يجدي في المقام لان الشك بعد الانقطاع ليس يسري الى اليقين السابق فيه رفع
موضوعه لان اليقين بكونها في حكم الطاهر انما هو من جهة عدم العلم بالانقطاع والا مع فرض حصوله يكون حصول حكم الطهارة
مشكوكا من اول الامر ومثله استصحاب العفو مضافا الى انهما في المعنى استصحاب واحد وليس هناك استصحابان واما الوجه الرابع
فلان اقتضاء الامر للاجزاء انما هو بالنظر الى سقوط الاتيان بالمامور به ثانيا اذا اتى به على وجهه واين هذا من سقوط الاتيان به
ثانيا اذا عرض الشك في حصول الاتيان على وجهه من جهة الشك في حصول مانع شرعي كما فيما نحن فيه فان الانقطاع يوجب الشك
في ان الغسل المذكور وقع على وجهه ام لا واما الوجه الخامس فلانه اذا انقطع الدم بعد الصلوة لم تكن المستحاضة الا ممتثلة للمامور
به اعني الصلوة على وجهه لان المفروض ان وقتها موسع وقد اتت بالصلوة في وقت رخص فيه معه ونية شرطها الذي هو الغسل
والانقطاع انما يظهر منه حكم الحدث من حينه لا انه يعتبر كاشفا عن تحقق حكم الحدث سابقا والا لزم اعادة الصلوات السابقة و
قضاؤها وهذا بخلاف ما اذا انقطع قبل الصلوة فانه يظهر مع الانقطاع حكم الحدث من حينه فينتقض الغسل فلا يصح لها الدخول
معه في الصلوة ثم اعلم انه ذكر بعض المحققين ره انها لو علمت بالبرء في اثناء الوقت او زمان فترة تسع الصلوة مع الطهارة
وجب انتظاره ثم حكى ذلك عن صريح العلامة ره في نهاية الاحكام والمحقق الثاني ره وعندي ان مقتضى قاعدة توسعة
الوقت هو عدم وجوب الانتظار الا ان يقوم دليل تعبدي وهو هنا غير قائم واما القسم الثاني وهو ما لو كان الانقطاع لفترة
تعلم انها تسع الطهارة والصلوة فاختار فيه صاحب الجواهر ره وجوب اعادة الغسل حاكيا عن العلامة ره في نهاية الاحكام و

الشهيدة والمحقق الثاني ره وحكى بعض المحققين ره عن الشهيدين ره ان الانقطاع للفترة لا يؤثر في الطهارة معللين بانه
بعوده بعد ذلك كالموجود دائما لكن تنظر فيه المحقق المذكور من دون بيان الوجه ولعل الوجه في ذلك كونه وجها اعتباريا
والظاهر ان تعبير القول الاول هو ان كون دم الاستحاضة حدثا معلوم وثبوت العفو لم يتيقن الا في صورة الاستمرار فيبقى
غيرها على حكم الحدث فيجب اعادة الغسل للصلوة وهو الاقوى ويمكن ان يوجه التعليل المذكور بان الدم ان كان مما يعود
لم يكن الانقطاع على ذلك الوجه مانعا من صدق المستحاضة عليها حينئذ فتندرج تحت ما دل على حصر اغسال ذات الكثيرة
في ثلثة وحصر غسل المتوسطة في الاغتسال للفجر وقد فعلت ما وجب عليها فلا يشرع في حقها ما عداه لكن يرد ان الظاهر
من تلك الادلة انما هو حكم ذات الدم المستمر الا ان يمنع ذلك ويدعى ان الظاهر منها هو حكم ذات الدم الغير المنقطع بالمرة وليس
ببعيد ثم انه رتب صاحب الجواهر ره على ما اختاره من القول الاول امرا آخر فقال ومما ذكرنا ينقدح انه يجب على المستحاضة
انتظار الفترة حيث تكون لها الا مع حصول المشقة لارتفاع عذرها وامكان فعلها الصلوة مرفوعة الحدث مع الشك في تناول
الاخبار لمثلها ان لم يكن ظاهرها العدم انتهى ولا يخفى ان توجه المنع عليه حينئذ وان اخترنا القول الاول لان التوسعة في وقت
الصلوة يقتضي الترخيص في الاتيان بها في اي جزء شاء من ذلك الوقت وان كان من قبيل ذوي الاعذار في ذلك الجزء الا ان
يقوم دليل تعبدي يمنع من ذلك فهذه القاعدة تجري في حقها ح واما القسم الثالث وهو ما لو كان الانقطاع لفترة لا
تسع الطهارة والصلوة فالحكم فيه عدم الالتفات اليه وعدم وجوب الغسل قطعا وكان اطلاق الشهيد ره ومن تبعه منزل
على غير هذا القسم واما القسم الرابع اعني ما لو شكت في ان زمان الفترة يسع الطهارة والصلوة ام لا ففيه من حيث وجوب
اعادة الطهارة استنادا الى ان الاصل تأخر العود وعدمها وجهان اقويهما الثاني لاطلاق الاخبار الدالة على ان وظيفة
المستحاضة هي الاغتسال للفجر او الاغتسال ثلث مرات في كل يوم وليلة المفيدة للحصر مضافا الى ان التكليف بمجرد
هذا الاحتمال من المشقة والحرج الذي لا يحتمل عادة مع ان اصل مشروعية هذا الحكم للتخفيف ثم ذكر بعض المحققين ره انه اذا
انكشف طول الفترة امكن القول بكشف ذلك عن تكليفها واقعا بالصلوة مع الطهارة الحقيقية كما انا لو قلنا بوجوب الاعادة فعادت
قبل التمكن من الطهارة والصلوة كشف ذلك عن عدم منع ذلك الانقطاع انتهى ولازم ذلك هو قضاء الصلوة بالطهارة
الحقيقية عند امكان القضاء على ذلك الوجه ولكنه لا يخلو عن تأمل واما القسم الخامس وهو ما اذا لم يعلم انقطاع برء او فترة
ففي الجواهر انه يحتمل القول فيه بوجوب الطهارة كما عساه يظهر من المنقول عن نهاية الاحكام تمسكا باصالة عدم عوده
والاحتياط لعدم العلم بعفو ما وقع من الطهارة الاولى ويحتمل العدم تمسكا باستصحاب صحة ما وقع واصالة عدم الشفاء
ولاستصحاب العفو عما وقع من الدم ولعله الاقوى انتهى واقول ان تصوير هذا القسم انما يتم بناء على اختصاص حكم الاستحاضة
بصورة البرء كما عرفت في صدر المسئلة عن بعض الاصحاب واستحسنه ره او بناء على كون المراد بالفترة هو خصوص الفترة
التي لا تسع الطهارة والصلوة ثم ان الاقوى من بين الاحتمالين المذكورين هو الاول لان اصالة عدم عوده اصل موضوعي
واستصحاب صحة ما وقع اصل حكمي فيحكم الاول على الثاني واصالة عدم الشفاء عبارة اخرى عن العود وقد عرفت ما في استصحاب
العفو ثم ان صاحب الجواهر ره بعد ما قوى عدم الاعادة في هذا القسم قال انه هل يجب عليها اذا انكشف بعد ذلك
انه انقطاع برء اعادة ما فعلته من الصلوة بالطهارة اولا وجهان ينشئان من اقتضاء الامر الاجزاء ومن انه تكليف ظاهري
عذري والان قد انكشف فساد طهارتها بذلك الفصل الذي تعقبه هذا الانقطاع ثم قوى هذا الوجه ثم قال ولا ينافي
ذلك ما تقدم منا سابقا من الحكم بعدم الاعادة لو حصل الانقطاع بعد الصلوة لظهور الفرق بينهما بشمول الاطلاقات
القاضية بالاجزاء للاول دون ما نحن فيه انتهى ولا يخفى ما في التعرض لاقتضاء الامر الاجزاء في هذا المقام مع الاعتراف
بان الامر تكليف ظاهري عذري قد انكشف فساده في استناده اليه واما الثالث وهو ما لو تطهرت ودخلت في الصلوة
وهي بحاله ثم انقطع الدم في اثناء الصلوة ففيه قولان احدهما للشيخ ره وحكى عن المنتهى والقواعد والبيان وهو صحة الصلوة و
عدم انتقاض الطهارة قال في ط فاذا انقطع دم الاستحاضة في خلال الصلوة مضت في صلوتها ولم يلزمها الاستيناف ولا
اعادة عليها لانه لا دليل عليه ثم قال واذا كان دمها متصلا فتوضأت ثم انقطع دمها قبل ان تدخل في الصلوة استأنفت

الوضوء وان لم تفصل وصلت لم تصح صلوتها سواء عاد اليها الدم قبل الفراغ او بعد الفراغ وعلى كل حال لان دم الاستحاضة
حدث فاذا انقطع وجب منه الوضوء انتهى وحيث ... حكم الشيخ ره بالمضي بقوله لانها دخلت في الصلوة دخولا مشروعا
ولا دليل على ايجاب الخروج انتهى وثانيهما ما حكي عن جماعة من انتقاض الطهارة وبطلان الصلوة ح واذ قد عرفت ذلك
فاعلم ان البحث مع الشيخ ره يقع من جهتين احديهما الفرق بين الانقطاع بعد الطهارة وقبل الصلوة وبينه في اثناء
الصلوة واول من تعرض لذلك ابن ادريس ره في السرائر حيث قال بعد نقل ما حكيناه عن الشيخ ره من الحكمين ما
اذا كان انقطاع دم الاستحاضة حدثا فيجب عليها قطع الصلوة واستيناف الوضوء ... بعد ذكر ما حكى الشيخ ره
وفي الفرق نظر اذ الوجه المقتضي لوجوب الاستيناف في الصورة الاولى يعني الانقطاع قبل الصلوة موجود في
الثانية لان الحدث كما يمنع من ابتداء الدخول في الصلوة يمنع من استدامتها وزاد في بعض الاواخر في توضيح المقام
فذكر انا لا نعرف وجها يختص به الانقطاع في اثنائها عن الانقطاع قبلها الا ان ما يحتمل ان يكون وجها امور ليس
شيء منها صالحا للاستناد اليه احدها اطلاق ما دل على العفو عن هذا الدم ويدفعه انه جار في الحالين فلا ينبغي الفرق
بينهما واما الايراد على التمسك بالاطلاق بانه لا يشمل مثل هذا الفرد النادر الذي قلما يتحقق الاطلاع عليه فلا وجه
له لان مثل هذه الندرة لا يوجب اخراجه عن الحكم الشرعي ثانيها استصحاب صحة الطهارة وعدم انتقاضها ويدفعه اولا ان هذا الاستصحاب
منقطع بقيام الدليل على بطلان الصلوة بتخلل الحدث في اثنائها وثانيا ان مثل هذا الاستصحاب جار في صورة الانقطاع قبل
الدخول في الصلوة وثالثا انه بعد ما كانت الادلة الدالة على العفو عن دم الاستحاضة ظاهرة في غير المنقطع لم يثبت صحة
تلك الطهارة حتى تستصحب فلا مجال ح الا للرجوع الى غير تلك الادلة وهي تقتضي فساد الطهارة لان دم الاستحاضة حدث
والتمسك باستصحاب صحة الصلوة غير متجه بعد وقوع الحدث في اثنائها حتى يتم ما ذكره الشيخ ره من المضي وعدم الاعادة
نعم غاية ما هناك ان يستصحب عدم بطلان الصلوة وقد يكون ح تكليفها الطهارة ثم البناء ... ذلك دون المضي في الصلوة
بغير تجديد الطهارة كما هو مقصد الشيخ ره ثالثها انها قد دخلت في صلوتها دخولا مشروعا فيجب عليها الاكمال لقوله تعالى
لا تبطلوا اعمالكم ويدفعه اولا انه لا يصلح لمعارضة ما دل على بطلان الصلوة بحصول الحدث في اثنائها العام شموله للطارئ
القهري وثانيا انه مما لا يصح التمسك به في هذا المقام لظهور سياقه في ارادة النهي عن احباط العمل بالارتداد ونحوه وثالثا انه على
فرض الاغماض عن الثاني لا يستلزم الحكم على الاطلاق فلم لا يجوز ح الطهارة والبناء مثلا فتحصل من ذلك كله ان الوجه هو التسوية
بين الانقطاع قبل الصلوة والانقطاع في اثنائها وثانيتهما من جهتي الحكم في المسئلة هو انتقاض الطهارة وبطلان الصلوة
ويستثنى منه ما لو كان الانقطاع لفترة لا تسع الطهارة والصلوة وقد تقدم جميع ذلك مفصلا واما الرابع وهو ما لو انقطع الدم
في اثناء الطهارة فالحكم فيه ايضا هو انتقاض الطهارة الا فيما لو كان الانقطاع لفترة لا تسع الطهارة والصلوة الرابع مما اردنا
التنبيه عليه هو ان ظاهر عبارة المصنف في قوله وفي الثالث يلزمها مع ذلك غسلان غسل للظهر والعصر تجمع بينهما وغسل
للمغرب والعشاء تجمع بينهما هو ان تطبيقها على سبيل العزيمة مثلها ما وقع في كلام جماعة بل اكثر الاصحاب كما في نهج الانام من
انها تفعل ثلثة اغسال تجمع في كل واحد منها بين فريضتين فان ذلك ظاهر في وجوب الجمع وعلى هذا فلا يجوز افراد كل صلوة
بغسل وفي المقنعة ثم تغتسل وتصلي بغسلها ووضوئها صلوتي الظهر والعصر معا على الاجتماع وتفعل مثل ذلك للمغرب و
العشاء انتهى لكن هذا احد القولين في المسئلة والاخر ما صرح به جماعة منهم صاحب ... حيث قال اعتبار الجمع بين الصلوتين انما
هو لاجل الاكتفاء بغسل واحد لهما فلو فرقت وافردت كل صلوة بغسل جاز قطعا وجزم في المنتهى باستحبابه انتهى وصرح
بعضهم بانه افضل من الجمع حجة القول الاول اخبار كثيرة منها صحيحة اسحق بن جرير وفيها ان المرأة قالت للصادق ع فان الدم
استمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين وموثقة زرارة وفضيل
عن احدهما ع قال المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات وفي صحيحة
زرارة فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل الى غير
ذلك من الاخبار وحيث ان المقام مقام العبادة وهي توقيفية لا يثبت الا بما ورد التعبد به وجب الاقتصار على ما نطقت به

نصوص

نصوص اهل العصمة سلام الله تعالى عليهم والى هذا القول مال في الرياض حجة القول الثاني امور الاول ان المنساق من الروايات
ان الامر للرخصة في مقام توهم وجوب خمسة اغسال فلا يفيد ازيد من الجواز الثاني ان مقتضى القاعدة وجوب التكرار لما
عرفت من حدثية هذا الدم فيقتصر على استباحة القدر الضروري من الاعمال المشروطة بالطهارة وهي الصلوة الواحدة
فيكاد يكون الجمع غير كاف لولا وجود النصوص واتفاق الفتوى وبالجملة فالمفهوم من النصوص مع ملاحظة الجميع بينها وبين
القاعدة ان الجمع رخصة وتخفيف من الشارع الثالث جملة من الاخبار مثل قوله في رواية يونس بن يعقوب فاذا تمت ثلثون
يوما فرأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلوة وفي رواية اخرى ليونس بن يعقوب وان رأت
في الاستظهار ثم تنتظر عشرة ايام فاذا رأت الدم صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلوة وما في مرسل يونس الطويل من قول
الباقر ع ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة بناء على رجوع القيد الى كل من الجملتين وان هذا الغسل غير غسل الحيض وفي المرسل
المذكور ايضا ان فاطمة بنت ابي حبيش اتت النبي ص فقالت اني استحاض فلا اطهر فقال لها النبي ص ليس ذلك بحيض انما هو عرق
فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي وكانت تغتسل في وقت كل صلوة لا يقال انما نقل
فعلها وليس حجة لانا نقول الظاهر منه ان هذا كله من تعليم النبي ص لنقله في مقام بيان حكم هذا الدم فلا يناسب المقام ان يذكر
فيه ما لا مدخل له فيه ولا تقوم الحجة به وفي صحيحة محمد الحلبي تغتسل المرأة الدمية بين كل صلوتين فهي تعطي افراد كل صلوة
بغسل حتى يختص البينية وقال في الوافي لعل المراد بقوله بين كل صلوتين بين وقتي كل صلوتين او لكونه جامعة بين
صلوتين ليوافق الاخبار الاخر وتمامه لا ضرورة تلجئ الى التاويل بل يحمل الحديث على ظاهره ويجعل دليلا على جواز التفريق
بل افضليته فتكون الاخبار الامرة بالجمع للرخصة والتخفيف هذا واما الاستحباب المحكي عن العلامة ره فقد يستدل عليه
بانه ابلغ في التطهير وبقوله الطهر على الطهر عشر حسنات وفي الحدائق في مقام الاستدلال على القول الثاني ورده ما نصه قيل
في بعض الروايات انها تغتسل عند وقت كل صلوة وهو مؤيد لذلك بان يحمل على عدم المنع ويمكن حمله على الاوقات الثلثة و
الاول اقرب وفي رواية يونس الطويلة ان فاطمة بنت ابي حبيش كانت تغتسل في وقت كل صلوة ثم قال واقول لا يخفى ان الامر
بالاغتسال وقت كل صلوة لا يستلزم الاتيان بصلوة واحدة خاصة وقد اوضح ذلك الاجمال في صحيحة عبد الله بن سنان
عن الصادق ع قال المستحاضة تغتسل عند كل صلوة ظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلي المغرب والعشاء الخ
قلت لا يخفى انه يتجه على الوجه الاول من حجة القول الثاني ان مجرد دعوى ورود الامر بثلثة اغسال في مقام توهم وجوب
خمسة اغسال مما لا يجدي الا بعد اثبات كون المقام مما يليق به ذلك التوهم ونحن اذا تتبعنا الاخبار الواردة وجدناها
تشاعد على خلاف ذلك فان مثل ذلك التوهم انما يليق ان يكون من السائل وسؤالات الرواة تنبئ عن جهلهم باصل التكليف
لا عن توهم كون اعداد الاغسال خمسة بعد العلم بوجوب اصل الغسل ففي رواية اسمعيل بن عبد الخالق قال سئلت ابا عبد
الله ع عن المستحاضة كيف تصنع قال اذا مضى وقت طهرها الذي تطهر فيه فلتؤخر الظهر الى اخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي
الظهر والعصر الحديث ورواية صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع قال قلت له اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت
فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك امسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد
قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد ومثلهما غيرهما مما تضمن السؤال من اخبار هذا القسم فلاحظ ومن
ذلك يعلم حال ما لم يتضمن السؤال منها فان التدبر في متنها يكشف عن ورودها في مقام بيان اصل الحكم لا لدفع توهم
وجوب خمسة اغسال هذا كله في الاخبار المتضمنة لثلثة اغسال وكذلك الحال فيما اريد الاستدلال به على جواز خمسة اغسال
او استحبابها ففي صحيحة محمد الحلبي المشار اليها عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المرأة تستحاض فقال قال ابو جعفر ع سئل رسول
الله ص عن المرأة تستحاض فامرها ان تمكث ايام حيضها لا تصلي فيها ثم تغتسل وتستدخل قطنة وتستثفر بثوب ثم تصلي حتى يخرج
من وراء الثوب وقال تغتسل المرأة الدمية بين كل صلوتين وكذا الحال فيما اطلق فيه من الاخبار واهمل فيه البيان مثل
رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال سئلته عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة
فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت واما ان كنت تريد ان تخبره

مصنّا غرّ اصول الفقه تعلم انّ مما ينبّاه نكتة ينبغي المحافظة عليها فانّ استعمال صيغة الامر وشبهها في معناها في رفع
الحظر او الوجوب بخلاف الظاهر وصرف للفظ عن ظاهره يتوقف على قرينة ومع عدم تحقق النوم لا يصرف
اللفظ عن ظاهره بمجرّد الاحتمال فتدبّر واما الوجه الثاني فلا نفهم له محصلا لانّ النصوص محكّم على القواعد
العامّة ولا وجه للجمع بين الحاكم والمحكوم عليه وصيرورته قرينة على المراد بالحاكم واما الوجه الثالث فقد عرفت عليك ما اورد
عليه صاحب الحدائق ره لكنه بظاهره غير مستقيم لانّ كل صلوة اذا كان تاما والامر بالاغسال انما تعلق به لزم تعدد
المامور به بتعدد المتعلق وكانه اراد ان الوقت المتسع الموظف للفريضتين يمكن ان ينسب الى سابقتهما ولهذا اعقبه بقوله
وقد اوضح هذا الاجمال في صحيحة عبد الله بن سنان حيث قال فيها عند كل صلوة تطهر فجعل المنسوب اليه صلوة الظهر
وذكر بعد ذلك انه يصلي الظهر والعصر وقال فيها ثم تغتسل عند المغرب وعقبه بقوله وتصلي المغرب والعشاء فكان مراده
ره انّ الصحيحة المذكورة قرينة على تعيين ما تحتمله تلك الاخبار وقال بعض المحققين ره بعد ذكر تلك الاخبار ما لفظه وفي دلالتها
تامّل ولكن لم يبيّن وجه التامّل ولعله نظر الى ان المراد بوقت كل صلوة لا يصح ان يكون هو الوقت المختص بكل صلوة والا
لانحصر الترخيص المبيّن فيها باول وقت الزوال وما قبل الغروب بمقدار تسع الغسل وصلوة العصر وليس بهما يقطعا
ولا يقول به المجوّز للجمع فلا بدّ من ان يكون المراد به الوقت المشترك كما هو مقتضى جملة من الاخبار البالغة حدّ الاستفاضة
منها ما في روايتي اسمعيل بن عبد الخالق فلتؤخر الظهر الى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي الظهر والعصر فان كان المغرب فلتؤخرها
الى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي المغرب والعشاء الحديث واذا كان المراد هو الوقت المشترك يصدق وقت كل صلوة باعتبار
كونه وقتا لكل واحدة منهما لانه يصح ايقاعها فيه وربما كان هذا مراد صاحب الحدائق ره ايضا واما ما حكي عن العلامة
ره من الاستدلال على الاستحباب بالمرسل عن ابي عبد الله عم الطهر على الطهر عشر حسنات فيتجه عليه ما استشكله بعض
المحققين ره بانّ الغسل الثاني غير مبيح ولا رافع والتجديد في الغسل غير معهود فتعيّن ان يكون المراد بالطهر الاوّل
في الحديث هو الوضوء بخصوصه ويؤيده ما رواه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عم قال قال امير المؤمنين عم الوضوء بعد
الطهور عشر حسنات هذا والتحقيق انّ طائفتي الاخبار كليهما ظاهرتان في الوجوب فيقع التعارض بينهما والترجيح
للاخبار الثلثة لكثرتها وكثرة معتبر السند فيها وتايدها بعمل الاكثر وكونها اظهر دلالة ولا حاجة الى تجشم محامل بعيدة
او معارضته بمثلها ثم انّ المراد بآخر وقت الظهر والمغرب في روايتي اسمعيل بن عبد الخالق وما في معناها من الاخبار
الناطقة بتاخيرهما بل بتقديم العصر والعشاء الى اول وقتهما كما في بعضها انما هو وقت الفضيلة وقد حمل بعض القائلين
بكون الجمع بين الصلوتين والاكتفاء بثلثة اغسال من باب الرخصة هذه الخصوصية ايضا على الرخصة وصرّح بانها لو
عكست بان عجلت الاولى في اول وقتها وقدمت الاخيرة فالظاهر الاجزاء ثم انه ره ذكر انه يظهر من بعض الاصحاب
التزام خصوص ما تضمنته النصوص قصرا للحكم على مورده واخذا بظاهر اطلاق فتوى قدماء الاصحاب وقال انه
ليس بوجه لكن نحن لما قلنا انّ الظاهر من الاخبار هو وجوب ثلثة اغسال وكذا الاخبار التي استفيد منها خمسة اغسال
وانّ الاولى مقدمة على الثانية في مقام التعارض نقول انّ الاولى مبنية على ملاحظة مراعاة وقت الفضيلة في حقها
فلا تكون الخصوصية المذكورة فيها الا مبنية على الافضلية اذ لا معنى للوجوب فيما اصله مبني على الفضيلة ولهذا ورد الجمع
بين الصلوتين في جملة من الاخبار على وجه الاطلاق الشامل لتاخير الاولى الى آخر وقت الفضيلة وعكسه ولايقاعهما في
الوقت المشترك الخامس انه هل يجب معاقبة الصلوة للغسل حتى انه لو فصل بينهما فاصل اجنبي بطلت الصلوة ووجب اعادتها
ام لا قولان اختار اولهما في البيان وحاشية الشرايع صريحا وقربه في الذكرى واستحسنه في الدروس وجامع المقاصد
المدارك والثاني في كشف اللثام حيث قال وهل يجوز الفصل بين الصلوة والغسل الاقرب الجواز انتهى ووافقه العلامة
الطباطبائي ره حاكيا له عن المعتبر مع انه لم يتعرض في ذلك الا للوضوء حيث قال قال الشيخ ره اذا توضأت المستحاضة في اول
الوقت ثم صلت آخر الوقت لم يجزها تلك الصلوة وهو اختيار ابن ادريس ره وعندي فيه نظر اذ يجوز لها الجواز انتهى ولعله مبني
على دعوى عدم الفصل بين الوضوء والغسل في ذلك وفي نهج الاعلام ان الشهيد ره نسب وجوب معاقبة الصلوة للغسل الى الشيخ ره

وابن ادريس ره وانما اوجبا المعاقبة بينها وبين الوضوء ولعله ادعى عدم الفارق بينهما انتهى ولكن عبارة الذكرى ليست كما
حكى عنها لانه قال فيها لا تصح طهارتها قبل الوقت لعدم الحاجة اليه وللخبر انها تتوضأ لكل صلوة وحكم الشيخ ره في ط وقد
ابن ادريس ره بتوقف صحة الصلوة على معاقبة الطهارة فلو لم تشتغل بها ثم صلت لم تصح لان غرضها الوضوء عند الصلوة
وهو يقتضي التعقيب الى اخر ما قال مما يظهر منه ان مراده بالطهارة هو الوضوء حجة القول الاول وجوه الاول انه قد علم من النص
والفتوى ان دم الاستحاضة حدث مانع مما يشترط فيه الطهارة وانه لضرورة الاستمرار خفف الشارع المؤنة بان شرع لها الطهارة
حال وجود الحدث فيقتصر على القدر الضروري المتيقن وهي الفريضة المتصلة بالطهارة لا غير الثاني صحيحة عبد الله بن سنان عن
الصـ المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند
الفجر فتصلي الفجر الحديث وتقريب الدلالة من وجهين احدهما ما اخذه المستدل من ابن ادريس ره حيث قال في مقام الاستدلال
على مقارنة الصلوة للوضوء بما حكاه عنهم من قولهم يجب الوضوء عليها عند كل صلوة انه يقتضي المقارنة لان عند في لسان العرب
لا يصغر فهي للمقارنة لان قبيلا وبعيدا للمقارنة فكذلك عند لانها مع ترك التصغير بمنزلة قبيل وبعيد في التصغير انتهى ولكنه
المستدل بان هذا المقام منه ره مما لم ينكر عليه احد ممن تاخر عنه وخالفه في اصل الحكم بل انكر وجود رواية مشتملة عليها وثانيهما
انها قد اشتملت على لفظ الفاء التي هي للتعقيب بلا مهلة قلت لا يخفى ان مراد المستدل بمن انكر وجود الرواية هو المحقق في المعتبر وانه قد
انكر دلالة الرواية على تقدير تسليم وجودها لانه لما ذكر حكم الشيخ ره بوجوب معاقبة الصلوة للوضوء حكى عنه انه علله بان المأخوذ
عليها ان تتوضأ عند كل صلوة وذلك يقتضي تعقيب الصلوة ثم قال والتعليل ضعيف لان لفظة عند جاءت في بعض الاخبار
العامية ولا يبلغ ذلك ان يكون حجة وبتقدير التسليم يلزم ان يكون المراد به ان تتوضأ عند ارادة الصلوة اذ لو ترك اللفظ على ظاهره
لزم ان تكون الصلوة سابقة على الوضوء ليتحقق كون الوضوء عندها انتهى واما الوجه الثاني فيتجه عليه اولا ان قوله ع وتصلي الظهر
والعصر انما هو بالواو وباتفاق النسخ التي عثرنا عليها وان كانت الفقرتان الاخيرتان بالفاء ومعلوم ان الواو لمطلق الجمع فجعل
الفاء قرينة على ان المراد بالواو هو الترتيب بلا مهلة ليس اولى من جعل الواو قرينة على تجريد الفاء من معنى المقارنة والتعاقب مع
شيوع استعمالها في مطلق الترتيب وثانيا انه معارض بورود الصلوة معطوفة على الغسل بلفظ ثم في صحيحة زرارة حيث قال
فيها فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل الحديث الثالث ما في اخبار الجمع من البناء كقوله ع
تجمع بين صلوتين بغسل لاشعارها بمقارنة الغسل لها وفيه انه لا دلالة للفظ الباء للمقارنة وانما في امثال المقام للملابسة
باعتبار تلبسها باثر الغسل اعني الرفع او الاباحة حجة القول الثاني وجوه الاول الاصل الثاني اطلاق بعض الاخبار مثل
ما في رواية سماعة المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها
الغسل لكل يوم مرة الثالث ما رواه الحميري في قرب الاسناد من قول الصادق ع لاسمعيل بن عبد الخالق فاذا كان صلوة الفجر
فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة وجه الدلالة انه وقع فيه التصريح بفصل الركعتين بين
الغسل وبين صلوة الغداة الرابع انه قد علم من الشرع انه يباح لها دخول المسجد والطواف قبل الصلوة ولولا جواز
الفصل لم يكن لذلك وجه الخامس انه قد علم ان سائر الغايات كالطواف وقراءة القران والوطي على القول بتوقفه على الغسل
يجوز فيها الفصل السادس ان اكثر الغايات مما لا يجتمع في وقت خاص فاذا اغتسلت لها وللصلوة فلا بد من تحقق الفصل في
البعض والقول بتعدد الغسل في افراد كل غاية بغسل خلاف الاجماع لكن يتجه على الاول انه لا مجال له بعد ثبوت الاشتغال
بالصلوة والعلم باشتراطها بالطهارة مع العلم بان دم الاستحاضة حدث وقد عفي عنه في الجملة فانه لا وجه الا الالتزام
بالاقتصار على قدر الضرورة وان قلنا بالبرائة عند الشك في الاجزاء والشرائط وربما اجيب عنه عن الثاني ايضا بانهما لا
يقاومان تلك النصوص الخاصة المتقدمة في الاحتجاج على القول الاول لكنك قد عرفت الحال فيها وعن الثالث بانه مع ضعفها من
عن سنده لا دلالة فيه على جواز الفصل بالاجنبي لانه لا دلالة فيه الا على جواز الفصل بركعتي النافلة وقد يلتزم به اما في سائر
النوافل لكونها من توابع الصلوة ومقدماتها المندوبة وقد صرح جمع من الاصحاب بعدم القدح في الفصل بشيء من مقدمات
الصلوة كالستر والاجتهاد في القبلة والاذان بل صرح في الدروس بجواز انتظار الجماعة بعد الغسل نعم قد يظهر من ق منع ما

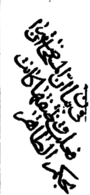
حد الاذان والاقامة من مقدماتها او في خصوص المقام لمكان فلها وفحوى ما تقدم من جواز تقديم الغسل في خصوص
الغداة لصلوة الليل وعن الرابع بان اتصال كل غاية بالغسل بحسبه فاذا دلت الادلة على جواز الطواف للمستحاضة بعد ان
تعمل اعمالها وكان ذلك سببا لاستباحة الطواف وصلوته ومن ضروريات دخول المسجد كان معنى الاتصال المعتبر في هذه
الغاية ان تفعلها وتفصل لوازمها بعد الغسل بلا فصل فلا ينافيه ما تقدم بعض اللوازم على بعض ولا يكون بدليلا جواز الفصل هنا على جواز
الفصل بين الصلوة والغسل بفاصل اجنبي لم يدل على جواز الفصل بدليل بل الدليل قائم على عدم جواز الفصل بما
فرضناه ولكن لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا مناسبة له بالاستدلال لان ظاهر كلام المستدل انه ادعى انها ان اغتسلت
للصلوة اليومية جاز لها ان تدخل المسجد وتطوف قبلها وهو فصل بما ليس من ضروريات الصلوة اليومية والمجيب صرف
الكلام الى صلوة الطواف ومعلوم ان اطلاق الصلوة ينصرف الى اليومية وان القصد منها الى خصوص صلوة الطواف
حتى يكون دخول المسجد والطواف من ضرورياتها مما لا يكاد يتحقق وعن الخامس بمنع جواز الفصل بين ما ذكر وبين الغسل
ان اعتبرنا في اباحة كل واحد منها غسلا مستقلا وان اكتفينا في استباحتها باغسال الصلوة واعمالها فلا يرد نقضا علينا كما هو واضح
عن السادس بان الترتيب في المفروض مما هو من قبيل الضروريات فيصح لنا التزامه ولا ضير هذا والذي لي زاد القول بجواز العمل في القبول
في هذا المقام هو ما ذكره بعض المحققين ره من كفاية الاطلاقات الواردة في مقام البيان في عدم وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة
واما لفظ عند فالظاهر منه اضافته الى الوقت اي زمان حضور وقت كل صلوة لا حضور فعلها ولذا قال في رواية ابن سنان
ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر فالاقوى هو جواز الفصل وان كان خلافا للمشهور
ثم انه اورد بعض المحققين ره على ما ذكره من باب القول الاول من تعليل وجوب الاتصال بالاقتصار في تسويغ الحدث بعد الغسل
على مقدار الضرورة بان لازمه عدم جواز الفصل راسا ولو بمقدمات الصلوة بل اللازم الاقتصار على اقل الواجب وانه خلاف
الاجماع وان اختلفوا في تعيين ما يجوز تخلله فبين من عمم المقدمات كالستر والاجتهاد في القبلة والاذان والاقامة كالدروس في تسويغ
اشتغالها بها وبين من اقتصر على الاذان والاقامة كالمحكي عن ..... واجاب عنه بان القاعدة وان اقتضت ذلك الا ان
الظاهر من الاجماع ولو قلنا بدلالتها على وجوب المعاقبة هو عدم المنع عن الصلوة المتعارفة ولا عن مقدماتها المقارنة لها بحسب
المتعارف كالتستر باللباس الموجود لا تحصيل الساتر بالشراء ونحوه والاجتهاد في القبلة اجتهادا جزئيا متعارفا عند القيام الى
الصلوة الموقوف على امور كثيرة وكالذهاب الى مكان مخصوص للصلوة فلا يجب الاشتغال بها في مكان الغسل ولعل انتظار
الجماعة قليلا يعد من قبيل هذه الامور عرفا والحاصل ان العبرة ليست بوجوب المقدمات واستحبابها بل بتعارفها عرفا وعدم تعارفها
واجبة كانت او مستحبة ثم ان صاحب الجواهر ره فرع على القول بوجوب المقارنة بعد اختياره عدم جواز تقديم الاغتسال على الوقت
مع استمرار الدم واستثنى منه ما لو دخل الوقت عند الفراغ من الغسل فاستظهر ح ما عن نهاية الاحكام من الاجزاء واستشكل
فيه بعض المحققين ره بعدم الدليل على مشروعية الغسل قبل الوقت بعد حصول الطهارة بها حتى يجب في نفسه وعدم الامر بها
وجوبا للامر بالغاية مع ان المجوز لا يجوز نية الوجوب ثم قال ولعل لهذا اطلق في الذكرى المنع لانها طهارة اضطرارية ولا حاجة اليها
قبل دخول الوقت ثم قال ويمكن ان يكون المراد بما تقدم عن النهاية انها لو اغتسلت قبل الوقت لغاية مشروعة او الطواف تطوعا
او فرضا واتفق دخول الوقت عقيبها من غير فصل اكتفى بها للصلوة الوقتية انتهى ويستفاد منه كالدليل الخامس الذي تقدم
عن العلامة الطباطبائي ره على القول بجواز الفصل بين الغسل وبين الصلوة ان جواز اغتسال المستحاضة في غير وقت الصلوة
لغيرها مما يتوقف على الغسل من قبيل المسلمات ومما علم انه قد استثنى من عدم جواز تقديم الغسل على اوقات الصلوات تقديم
غسل الغداة لصلوة الليل كما عن جماعة من الاصحاب ونسبه في كشف اللثام الى الصدوقين والسيد والشيخين والاكثر
بل عن الذخيرة لا اعلم فيه خلافا وعن غيره انه نسبه الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه لكن عن بعض متاخري المتاخرين
الاستشكال فيه بعدم الدليل عليه وربما استدل له باطلاق ما دل على الجمع بين كل صلوتين وهو ضعيف لان المنساق منه
انما هو الجمع بين صلوتين مفروضتين من اليومية وقد وقع التصريح في جملة من الاخبار بالجمع بين الظهر والعصر بغسل و
بين المغرب والعشاء بغسل وافراد صلوة الغداة بغسل نعم قال في الفقه الرضوي فان ثقب الدم الكرسف ومسال صلت صلوة

الليل والغداة والظهر والعصر بغسل اه وورد نحوه في الجواهر بانه مع اختصاصه بالمتوسطة لا يشكل الاعتماد عليه بعد ثبوت حجيته قلت الوجه الثاني لهم وان لم يكن لا عندنا الا ان الوجه الاول ساقط لانه مع السيلان لا تكون الاستحاضة متوسطة بل تكون كبيرة والامر في هذا المثل سهل لكن صاحب الجواهر قدس سره بعد رده المستند المذكور قال ان الحكم مسلم عندهم لعله يدخل تحت معقد الاجماع فانه لما ذكر احكام المستحاضة التي من اقسامها الكبيرة قال انها تجمع بين صلوة الظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل والفجر وصلوة الليل بغسل قال وتؤخر صلوة الليل الى قبيل صلوة الفجر وتصلي الفجر به الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى وذكر بعض المحققين ان مرادهم بهذا الاستثناء ليس هو الاستثناء من عدم جواز اغتسال المستحاضة لشيء من الغايات التي هي غير الصلوة المفروضة قبل دخول وقتها بان يكون مرادهم انه لا يجوز لها الاغتسال لغير الصلوة المفروضة قبل دخول وقتها الا لخصوص صلوة الليل فانه يجوز الاغتسال لها قبل وقت الفريضة بل مرادهم هو الاستثناء من تقديم غسل الصلوة المفروضة على وقتها مكانهم قالوا لا يجوز تقديم غسل الفريضة على وقتها الا في صلوة الغداة فانه يجوز تقديم غسلها بنية انه لها لاجل اتيان صلوة الليل ايضا به بان يكون فريضة الغداة متغايرة للغسل ويكون صلوة الليل غاية للتقديم وعلى هذا يكون جواز الاتيان بغسل مستقل لصلوة الليل مسلما عندهم ويكون هذا الاستثناء لبيان الرخصة في الاكتفاء لها بتقديم صلوة الغداة ثم استظهر هذا من عبارة ف التي تقدم حكايتها من الجواهر ههنا على ان قوله تجمع محمول على الرخصة دون العزيمة ثم قال ويكشف عن ارادة ذلك ما في الروض من انه لو زادت التقديم على مقدار كفاية صلوة الليل وهل يجب اعادته اذ لو كان المراد عدم مشروعية الغسل لها قبل الوقت لم يكن اشكال في وجوب اعادته بخروجه عن الفرض المستثنى فعلم من ذلك ان الاستثناء انما هو من الاكتفاء بالغسل المتقدم على الوقت للصلوة اليومية لا في مشروعية اصل الغسل انتهى وقد نقلنا من صدر كلامه قده محصل المراد في لفظه من الاضطراب و التعقيد ثم ان الاولى انها لو ارادت غاية اخرى في وقت صلوة الليل لا صلوة الليل بعينها فهل يجوز لها ان تكتفي لتلك الغاية و لصلوة الفجر بغسل واحد لان المستفاد من النص والفتوى جواز تقديم غسل الفجر بهذا المقدار وانه لا مدخل لخصوص الغاية التي هي صلوة الليل فيكون ذلك لتوسعة في غسل الفجر لخصوص ما هو من بين سائر اغسال المستحاضة ام لا لوجوب الاقتصار على المتيقن وجهان اقويهما الثاني وفاقا لبعض مشايخنا المحققين قدس سره لعدم العلم باباحة الغسل المتقدم للصلوة بعد دخول الفجر الا في خصوص صلوة الليل ولعدم سقوط الامر المتقدم في رواية اسمعيل بن عبد الخالق المتقدمة فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر الثاني انها لو اغتسلت لصلوة الليل ثم عرض لها مانع عنها ففي جواز الاكتفاء به لصلوة الفجر وجهان اقواهما الاول ويتعين الثاني على ما اختاره بعض محققي الاواخر من ان عدم حصول ذي المقدمة كاشف عن عدم كون المقدمة المأتي بها مطلوبة حتى لو نذر الاغتسال لغاية مندوبة فاغتسل ولم يفعلها لم يبر النذر بذلك الغسل لانكشاف عدم كونه مطلوبا وقد فصلنا القول في ذلك في الاصول ثم ان جميع ما ذكرناه انما هو حال الصلوة بالقياس الى الغسل واما بالنسبة الى الوضوء في القليلة والمتوسطة ففيه ايضا قولان احدهما وجوب معاقبة الصلوة للوضوء فلو توضأت في اول الوقت وصلت في اخره لم تصح صلوتها وهو خيرة ط و ف و التذكرة وعن الجامع والوسيلة والاصباح وجمهور المتأخرين بل هو الموصوف بالشهرة في كلام جماعة من الاواخر وثانيهما للعلامة ره في لف وتبعه العلامة الطباطبائي قده في المصابيح مدعيا انه مذهب الاكثر استنادا الى انهم لم ينبهوا على وجوب المعاقبة بين الطهارة وغاياتها المتعددة مع اكتفائهم بالطهارة الواحدة في الجميع وتوقف العلامة ره في المنتهى على ما حكي عنه حجة القول الاول [illegible] من متمسك القائل بوجوب المعاقبة في الغسل ومنه ما تمسك به ابن ادريس ره من قولهم يجب الوضوء عند كل صلوة ولكنه انكر المصنف ره في المعتبر وجود ذلك في الاخبار نعم وجدنا قولهم في خبر الصحاف فلتتوضأ ولتصل عند كل صلوة بناء على تعليق الظرف بالاول كما هو الظاهر بل المتعين ان لم نقل بلزوم اضمار لفظ الوقت وبين لفظي كل و صلوة بخلاف ما لو التزمنا فان تعليقه بهما معا كما لا يخفى احتمال اختصاص تعلقه بالاخير بل هو المتيقن لكن الاضمار خلاف الاصل فيتعين الاول وربما ذكر في تأييد القول الاول وجهان اخران احدهما الامر بتجديد الوضوء لكل صلوة اذ لو لم يقدح الفصل لم يجب اعادته والثاني صيرورته استمرار الحدث ما بحتمل فصل الصلوة لا مع عدمها كما ترى وهو ضعيف لان الاصل انما هو بالصلوة السابقة وقد تقدم في المسئلة ان ترتب الغايات غير قادح وان الكلام انما هو بالفصل الاجنبي وثانيهما دعوى الاجماع عليه في ق حيث قال المستحاضة

ومن به سلس البول يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة ثم ذكر احكام المستحاضة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة
واخبارهم قال في الجواهر وقد يتعين ان مراده دخول ذلك تحت الاجماع انه حيث تعرض لخصوص ما نحن فيه من المسئلة قال
دليلنا ما قدمناه من انه يجب عليها تجديد الوضوء عند كل صلوة وذلك يقتضي ان تعقبه الصلوة انتهى فانه اسنده الى
ما تقدم من العبارة التي كالصريح في كونها مدلولة للاجماع والاخبار انتهى ما في الجواهر وقد بيّنا في الاصول عدم الوثوق
بامثال هذا الاجماع المنقول حجة القول الثاني ان مقتضى القاعدة وان كان ما ذهب اليه الاكثر الا ان اطلاقات الواردة
في مقام البيان حاكمة عليها وعلى الاحتياط اللازم في المقام لو قلنا به وهذا اقوى الوجوه التي يستند اليها ارباب هذا
القول واستند العلامة الطباطبائي ره الى ما ذكره في الغسل من الوجوه وقد عرفت الحال فيها فالاقوى هو هذا القول لهذا
الوجه بقي في المقام شيء وهو انه استظهر بعض المحققين ره ان محل النزاع في الغسل والوضوء انما هو ما اذا دام الدم
بعد الشروع في الطهارة لما لو فرض انما استمر الدم بعد الشروع للفترة او للبرء فلا اشكال في عدم وجوب المعاقبة وقد اعترف
به بعض مشايخنا في شرحه على الشرايع طاب ثراه لانه في عدم تجديد الوضوء ما استمر الدم لان المفروض عدم الحدث وليس مجرد الحالة
حدثا انتهى والشيخ المشار اليه في كلامه ره هو صاحب الجواهر ره فانه قال في ذيل الكلام على هذه المسئلة ثم ليعلم ان ما
ذكرناه هنا في المسئلة السابقة من عدم جواز الفصل انما هو مع استمرار الدم لا مع انقطاعه قبل الوضوء ولو لبرء فلو توضأت
ولم تصل ومع ذلك لم يخرج شيء من الدم فلا اشكال في صحة صلوتها بذلك الوضوء ولعل اطلاق بعض كلمات الاصحاب
مما ينافي ذلك منزل عليه او على بعض الوجوه التي لا تنافيه انتهى السادس انه هل يجب عليها الاحتياط في منع الدم
ام لا قال في الكفاية ذكر الاصحاب ان المستحاضة تحتاط في منع تعدي الدم بقدر الامكان وبعضهم اوجب تغيير الخرقة
انتهى بما يمنع الدم عن التعدي في وقت كل صلوة انتهى وقال في الحدائق صرح الاصحاب بانه يجب على المستحاضة الا
ستظهار في منع الدم من التعدي بقدر الامكان انتهى وظاهر هاتين العبارتين هو وجوب المنع عن تعدي الدم من
المخرج الى حواشيه او غيرها دون وجوب المنع عن نفس الخروج وفي الجواهر انه يجب على المستحاضة الاستظهار في منع
خروج الدم بحسب الامكان اذا لم تتضرر بحبسه بحشو الفرج بقطن او غيره بعد غسله فان انحبس والا فبالتلجم والاستثفار
بان تشد وسطها بتكة مثلا وتاخذ خرقة اخرى مشقوقة الرأسين تجعل احدهما قدامها والاخر خلفها وتشدهما بالتكة
كما هو صريح جماعة وظاهر اخرين بل لم اجد فيه خلافا بل لعله يقضي به بعض الاجماعات السابقة في تغيير الخرقة ونحوها انتهى
والاستثفار هو التلجم ماخوذ من قولهم استثفر الكلب بذنبه جعله ما بين فخذيه واستثفرت الحائض وتلجمت مثله كذا في
المصباح ويدل على ذلك الامر بالتعصب في الاحتشاء والاستيثاق والتلجم والاستثفار في المرسلة الطويلة وموثقة زرارة
وصحيحة الصحاف وصحيحة الحلبي وصحيحة ابن عمار وعلله بعضهم بوجوب التحفظ عن زيادة النجاسة فيجب تقليلها بالمنع من خروج الدم
كما في نهاية الاحكام حيث قال يجب على المستحاضة الاحتياط في التحفظ من النجاسة فتغسل فرجها قبل الوضوء او التيمم وتحشوه
بقطن او خرقة دفعا للنجاسة وتقليلا لها انتهى وفيه ان ذلك لا يوجب الا التحفظ عن تعدي الدم الى ما زاد عن المحل الذي لا يمكن
التوقي منه والا فلو خرج ولو تعدى عن ذلك المحل لم يكن ما يجب فيه فيكون الدليل اخص من المدعى وربما يعلل ايضا بان خروج
دم الاستحاضة حدث فلا بد من التحفظ منه بقدر الامكان وزيّف بانه انما يتم اذا تمكنت من حبس الحدث بحيث لا يخرج بعد الشروع في
الغسل الى تمام الصلوة والا فالتحفظ عنه بقدر الامكان لا يجدي في ابقاء الطهارة بعد خروج شيء منه بدون اختيار الا ان يقال
ان الخارج منه بغير اختيار مسوغ للضرورة ويتفرع عليه انه لو خرج بعد الطهارة لتقصيرها في الشد فانه يجب اعادة الطهارة بعد
الغسل والاستظهار كما صرح به العلامة ره في نهاية الاحكام حيث قال ولو خرج الدم بعد الشد فان كان لغلبته لم يبطل الوضوء وان
كان لتقصيرها في الشد بطل وكذا لو زالت العصابة لضعف الشد وزاد خروج الدم بسببه ولو اتفق ذلك في الصلوة بطلت انتهى
ووافقه الشهيد ره في الذكرى فقال ولو خرج دم الاستحاضة بعد الطهارة اعيدت بعد الغسل والاستظهار ان كان لتقصير
فيه وان كان لغلبة الدم فلا حرج وهذا الاستظهار يمتد الى فراغ الصلوة انتهى واعترضه في الجواهر بعد نقله عن الشهيد ره
بانه في استفادة ذلك من الادلة نظر بل مقتضاها العفو عن حدثيته بعد الطهارة نعم قد يستفاد منها شرطيته بالنسبة الى الصلوة حتى

فصل

فلعل الاقوى ح عدم وجوب اعادة الغسل وهو وجيه وقال في المستند فانه وصل هو شرط في صحة الوضوء والصلوة حتى انها
لو لم تستظهر وخرج الدم بعد الوضوء بطل او في الصلوة بطلت ام هو واجب مستقل حتى لا يبطل شيء منهما مقتضى الاصل عدم
الشرطية الا ان يجعل الوجوب للصلوة لمنع الدم وتقليله ولو كان اقل من الدرهم وللوضوء بحدثيته وعدم العفو الا في
مورد ثبت العفو عنه ولكن في الاول منع اللزوم الا اذا تعدى الى الثوب او البدن وصار قدر الدرهم وفي الثاني منع الحدثية
فلا يبطل بالتقصير فيه الوضوء نعم يبطل الصلوة من جهة اخرى وهي النهي عنها الملزوم للامر بالاستظهار انتهى ولم نفهم لما
ذكره في ذيل الكلام محصلا سوى ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وقد منعنا منه في الاصول واما منع الحدثية فوفق
ما ذكره في مسئلة وجوب كون الطهارة والوضوء في الوقت من المنع عن حدثية مطلق هذا الدم وقوله عقيبه فان قيل لا معنى
للحدثية الا كونه مانعا عن مثل الصلوة ومرتفعا بالطهارة كما في سائر الاحداث قلنا الثابت منه حدثيته في الجملة لا حدثية كل
جزء منه لكل صلوة والحاصل ان الحدثية ليست شيئا زائدا على المانعية من الصلوة بل هي عينها فلا يثبت منها الا ما يثبت منها
انتهى ويظهر اثر الفرق بين هذا القول اعني منع الحدثية وبين القول بكونه حدثا معفوا عنه في انها لو تطهرت فانقطع الدم
بعدها لم ينتقض الطهارة الواقعة على الاول كما التزم به في تلك المسئلة سواء كان انقطاعه بعد الطهارة وقبل الصلوة
ام كان في اثناء الصلوة فلا يبطل شيء منهما ان كان في اثناء الصلوة كما انه لا يجب عليها تجديد الطهارة ان كان قبل الصلوة
وهذا بخلاف القول الثاني فانه بارتفاع العفو بسبب انقطاع الدم يحكم بوجوب الطهارة للصلوة التي لم يفرغ منها لان العفو
انما كان من باب الضرورة ومع ارتفاعها يرتفع والحدثية امر معنوي حكمه المنع من الصلوة والضرورة اباحت الاذن في الصلوة
للمحدث ثم ان ما ذكره من كون الاستيثاق واجبا تعبديا لا وجه له بل نقول ان ايجابه يكشف عن كون الدم حدثا بناء على كونه
معفوا عنه اذا كان دون الدرهم فان ايجاب الاستيثاق على وجه الاطلاق الشامل لما اذا علمنا ان الدم دون الدرهم يدل
على كونه حدثا ثم انه ينبغي تتميم المقام بالتعرض لامور الاول ان هاهنا يتعين الاستظهار في المستحاضة بالاستثفار او يكفي مطلق
ما يحصل به الاستظهار وجهان من ظواهر النصوص ومن ان الظاهر ان المقصود منه بيان الفرد الغالب المعتاد دون التعبد و
هذا هو الاقوى ويؤيده ما قيل من اطلاق بعض الاخبار بالاستيثاق الثاني انه حكي عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره
ان المستفاد من الاخبار وكلمات الاصحاب ان زمان الاستظهار قبل الوضوء في القليلة والمتوسطة ليتحقق معاقبة الصلوة
للطهارة مهما تيسر واما الكثيرة فالظاهر فيها من تضاعيف الاخبار كونه عقيب الغسل ولعله من جهة ان الغسل مع الشد
والاستيثاق غير متيسر انتهى واورد عليه بان الاخبار مختلفة في زمانه ففي بعضها ذكره مقدما عليهما وفي بعضها مؤخرا
عنهما وبعضها ظاهر في التقديم وبعضها ظاهر في التاخير فلم يعرف له منها وقت معين واما التعاقب فلا ينافيه مجرد
وضع الكرسف غالبا مع ان الاستيثاق ليس من قبيل الاجنبي حتى يضر الفصل به الثالث انه اوجب العلامة ره في نهاية
الاحكام الاستظهار على الصائمة طول النهار فقال ولا تترك الصائمة الحشو نهارا انتهى وقال الشهيد ره في الذكرى ولو كانت
صائمة فالظاهر وجوبه جميع النهار لان توقف الصوم على الغسل يشعر بتأثره بالدم وبه قطع الفاضل انتهى
واعترضه بعض المحققين ره بان المتوقف عليه هو الغسل الواجب عليها لاجل الصلوة لا الطهارة من حدث الدم فليس
خروج الدم كحدوث الجنابة ومبطل الصوم بمنزلة الصلوة في منافاتها لهذا الحدث على انه لا يمكن التحفظ منه غير متجه لعدم
الدم انتهى وهو وجيه الرابع انه حكي عن الشيخ ره والعلامة ره والشهيد ره وجوب الاستظهار اي الاستيثاق على المبطون و
السلوس قبل النص في السلوس مضافا الى القاعدة الجارية فيه وفي الاول والظاهر ان المراد بالنص في السلوس ما ورد في
اتخاذه كيسا لكن مقتضى القاعدة حشو الاحليل والموضع المعتاد بقطن ولهذا جعله بعضهم اولى مع امكانه ولا اشكال في
تقييده بما اذا لم يتضرر بالحبس والغالب التضرر به ولعل الوجه في الاقتصار في النص على اتخاذ الكيس المانع عن تنجس الثياب
ففي صحيحة حريز اذا كان الرجل ممن يقطر بولا او دما اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه ثم صلى يجمع بين صلوتي الظهر و
العصر باذان واقامتين وظاهرها ايضا عدم وجوب تغيير الكيس لكل صلوة ويدل عليه ايضا العفو عن حمل كيس الاحتلام
مع نجاسته وهو المعبر عنه في بعض الاخبار بالكمرة واما تغيير الشداد في المستحاضة فهو تعبد قال المصنف ره في المعتبر ولا يجب على



من به السلس او جرح لا برق فان يغير الشد ادعند كل صلوة وان وجب ذلك في المستحاضة لاختصاص الاستحاضة بالنقل
والتعدي قياس انتهى ووافقه في هذه المقالة غير واحد ممن تاخر عنه لكن صاحب المدارك انكر ثبوت النقل في الاستحاضة
فقال ولعله وصل اليهم من الاخبار ما يدل على التغيير لكل صلوة والا فالاخبار الواصلة الينا خالية عن ذلك مضافا
على ما دل على العفو عن نجاسة ما لا يتم الصلوة فيه انتهى ثم انه حكى عن بعض الجان انه فصل فيمن يقطر منه البول او
الدم على الوجه الذي فصل العلامة ره والشهيد ره في استيثاق المستحاضة فقال عنه فلو خرج الدم او البول بعد الاستظهار
والطهارة اعيدت بعد الاستظهار ان كان لتقصير فيه والا فلا للحرج انتهى قوله واذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر
وان اخلت بذلك لم يصح صلوتها الذي يظهر من الشرطية الاولى في بادي الرأي من حيث مقابلتها بالشرطية الثانية
هو انها اذا فعلت ذلك صارت بحكم الطاهر وارتفع عنها حكم الحدث بالنسبة الى صلوتها التي فعلت ذلك لها لكن الظاهر
ان ذلك غير مراد لان استباحتها الصلوة بذلك قد علم مما تقدم قطعا فلم يكن ذكرها هنا الا تكرارا من دون فائدة
ويكشف عن ذلك قوله في المعتبر ايضا حيث انه بعد ان عنون المسئلة بما ذكره في المختصر من قوله وان فعلت ذلك صارت
طاهرا قال مذهب علمائنا اجمع ان الاستحاضة حدث يبطل الطهارة بوجوده فمع الاتيان بما ذكر من الوضوء ان كان قليلا
والاغتسال ان كان كثيرا يخرج عن حكم الحدث لا محالة ويجوز لها استباحة ما يستبيحه الطاهر من الصلوة والطواف ودخول
المساجد وحل وطؤها ولو لم تفعل ذلك كان حدثها باقيا ولم يجز ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة انتهى وربما استظهر
منه ان الاجماع منعقد على جميع ما ذكر خصوصا مع تعقيبه بقوله لا محالة نظرا الى ان الفقيه لا يقطع بالحكم الا ان يكون
اجماعيا ولهذا قال الشهيد ره في الذكرى ناقلا الكلام بالمعنى ما نصه قال المحقق في المعتبر تصير بالافعال طاهرا اجماعا
انتهى وقال في الذكرى واذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها من الاغتسال او الوضوء والتغيير للقطنة او الخرقة صارت بحكم الطاهر
ذهب اليه علماؤنا اجمع ويجوز لها استباحة كل شيء يستبيحه المتطهر كالصلوة والطواف ودخول المساجد وحل الوطي انتهى
وقال ره في شرح العبارة ان المشار اليه بذلك جميع ما تقدم من الغسل والوضوء وتغيير القطنة والخرقة بحسب اختلاف حال الدم
والمراد من كونها بحكم الطاهر ان جميع ما يصح من الطاهر من الامور المشروطة بالطهارة يصح منها فتصح صلوتها وصومها ودخولها
المساجد مطلقا واباحها لزوجها ان شاء وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء انتهى وعلى هذا المنوال نسج جماعة وان اختلف
كلماتهم من حيث الاقتران بدعوى الاجماع وعدمه فمنهم ابن ادريس ره حيث قال في السرائر فاذا فعلت ذلك يعني واجبات
الدماء الثلثة في ايام الاستحاضة فهي في حكم الطاهر في جميع الاحكام الا انها يكره لها دخول الكعبة انتهى وقد تصدى
العلامة الطباطبائي ره لبيان المراد بالعبارة المذكورة فذكر ما هو اوضح مما تقدم من البيانات حيث قال نص العلامة
ره وغيره من الاصحاب بان المستحاضة اذا اتت بالافعال كانت بحكم الطاهر وقضية ذلك عدم وجوب تجديد الوضوء
والغسل لغير الصلوة من الغايات كالطواف ومس المصحف ودخول المساجد وقرائة العزائم ونحوها ويظهر ما قلناه من
كلامهم في الصوم والوطي وينبغي القطع به على القول بجواز فصل الصلوة عن الوضوء والغسل ومن البعيد وجوب اعادة
الغسل عليها للصلوة والطواف بعد الغسل للطواف ومن المعلوم عدم وجوب الغسل لدخول المسجد بغسل غير غسل
الطواف وكلام الاصحاب غير محرر في هذا المقام فليتدبر انتهى لكن اورد عليه في نهج الانام حيث ان قوله وينبغي القطع به
على القول بجواز فصل العمل آه غير مسلم فان القائل بجواز الفصل انما يقول به في غير محل الفرض بان يتوضأ مثلا او
يغتسل لغاية من الغايات ثم يتراخى في فعل الغاية ولا يبادر الى فعلها بعد الطهارة واين هذا من جواز ان يفعل كل
الغايات بمجرد فعل الواجبات من الوضوء والغسل والابدال للقطنة والخرقة مرة واحدة انتهى وهو متجه واذ قد عرفت ذلك
فاعلم انه قد وقع من الشيخ ره في التعبير ما ليس بظاهر على منوال العبارات المذكورة فقال في المبسوط اذا فعلت المستحاضة ما
يجب عليها من الاغسال وتجديد الوضوء فلا يحرم عليها شيء مما يحرم على الحائض ويجوز لزوجها وطؤها وقال في النهاية
والمستحاضة لا يحرم عليها شيء مما يحرم على الحائض ويحل لزوجها وطؤها على كل حال اذا اغتسلت فرجها وتوضأت وقت
الصلوة او اغتسلت حسب ما قدمناه انتهى ومثلهما ما ذكره ابن حمزة في الوسيلة بقوله واذا فعلت ما تفعله المستحاضة لم يحرم

عليها شيء مما يحرم على الحائض الا دخول الكعبة انتهى وما ذكره السيد ابن زهرة في الغنية بقوله ولا يحرم على المستحاضة
ولا منها شيء مما يحرم على الحائض ومنها بل حكمها حكم الطاهر اذا فعلت ما ذكرناه بدليل الاجماع انتهى ووجه الفرق بين كلام
الشيخ ره وما بعدها وبين العبارات المتقدمة هو انهم قد اعتبروا فيها كونها بحكم الطاهر من حيث الاستحاضة وهو ره فيهما
اعتبر كونها بحكم الطاهر من حيث الحيض ومن هنا قال في نهج الانام ان مفاد عبارة ط هو ان المستحاضة متى فعلت ما يلزمها
بحسب حال دمها تخرج عن حكم الحائض وتصير كالخالية من الحيض لا انها تصير طاهرة الطهارة الحقيقية فعلى هذا انما
يباح لها مع هذه الافعال ما يباح للخالية من الحيض ان تفعله من حيث انها خالية من الحيض وح لا ينافي ذلك توقف فعل
من الافعال على امور اخر لازالة مانع اخر غير الحيض فلو ارادت مس كتابة المصحف لجاز لها ذلك من حيث انها غير حائض لكن
يمتنع عليها من جهة كونها محدثة مثلا فلا بد من وضوء مستقل لازالة ذلك المانع ان كانت قليلة وغسل او اغسال ان كانت
غيرها لاصالة عدم تداخل الاسباب ولان حدثها متجدد فيجب تقليله مهما امكن وكفاية الوضوء او الغسل مثلا للصلوة
باعتبار النص لا يقتضي كفايته بالنسبة الى الغاية الاخرى غير الصلوة مما يشترط فيه الطهارة من الحدثين او احدهما لان
الفرض وجود الحدث ودوامه غاية الامر ان الشارع تلطف عليها فخفف الامر عليها بالنسبة الى الصلوة لتكررها في اليوم
والليلة وعلى هذا اما ان تعطل تلك الغايات في مدة الاستحاضة ولا تقربها المستحاضة او يلزمها افراد كل غاية بتلك
الاعمال التي لزمتها ووجبت عليها للصلوة ولما كان الاول منفيا بالاجماع تعين الثاني فما يوهمه ظاهر العبارة في بادي
الرأي من انها بمجرد تلك الافعال للصلوة تستبيح باقي الغايات من دون تكرار الاعمال بحسب الغايات غير مراد للشيخ ره
بل لمن شاركه في لفظ عبارته بل اللفظ لا يفيد ذلك ولا يدل عليه وانما مقصودهم ما ذكرناه انتهى
وتفسير عبارة الشيخ بما ذكره وان كان لا باس به الا انه اوفق فتاويل العبارات المتقدمة عليها بان مرادهم ان الاعمال المذكورة
يجعلها طاهرا بالنسبة الى الغاية التي تريد فعلها وح لا تدل على الاكتفاء بالافعال مرة بالنسبة الى ساير الغايات ثم ذكر
ان الصوم وان كان يكفي فيه فعل تلك الاعمال لاي غاية كانت ولا يجب افراده بالاعمال وكذا الوطي لو قلنا بتوقفه على
الاعمال وان مثل الطواف وصلوته من هذا القبيل الا ان ذلك كله قد خرج بالنص فلا يدل على ما استشهد به العلامة الطبا
طبائي ره عليه لكنه لم يأت على التاويل المذكور ببينة ولا برهان سوى انه حيث ثبت حدثية دم الاستحاضة بالاخبار و
بالاجماع كما ادعاه الفاضلان في المعتبر والمنتهى وجب ان يكون مانعا من صحة كل غاية يشترط صحتها بالطهارة ومانعا من كمال
كل ما يشترط كماله بالطهارة وح اما ان لا يحل شيء منها للمستحاضة لدوام حدثها او يجوز لها ذلك اجمع كما جازت الصلوة على نحو
ما جازت بان يفعل لكل غاية بانفرادها الوضوءات والتغييرات والاغسال على حسب احوال الدم وقد عرفت ان الترك
لتلك الغايات باطل فتعين الثاني وليس في كلام الاصحاب ما ينافيه ثم اعترف بان اطلاق كلامهم وان اوهم في بادي الرأي
ما نسبه اليه العلامة الطباطبائي ره ولكن لما كان ذلك على خلاف مقتضى الادلة والنصوص وجب صرف ذلك الظاهر الى ما
قضت به قواعدهم ثم اورد على نفسه بان ظاهر النصوص يقضي بصدق ما نسبه العلامة الطباطبائي ره اليهم حيث قال ع في موثقة
عبد الرحمن بن ابي عبد الله وقد ساله عن المستحاضة ايطأها زوجها وهل تطوف بالبيت تقعد قرءها الذي كانت تحيض فيه فان
كان قرؤها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فاذا ظهر من الكرسف
فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فان كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي الصلوتين بغسل واحد وكل
شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت فاجاب بانه لما كان المعلوم من حكم الحائض حال وجود الدم عدم صحة
الاعمال المشروطة بالطهارة منها وعدم تاثير الطهارة الحاصلة منها والحال هذه استباحة وكان حال المستحاضة شبيها بالحائض
وفي خيال الرواة انها ايضا يمتنع منها ما يمتنع من الحائض وان طهارتها غير مؤثرة اباحة دفع الامام هذا الوهم وعرف السائل
انه يصح منها الطهارة وتبيح المشروط بها ويصح منها حال جريان دمها الطهارة والاعمال المشروطة وان حالها ليس كحال الحائض
فليس في جوابه دلالة على اكثر من ذلك ولا يفيد ان نفس ما عملت للصلوة من الاعمال فهو كاف لها ولغيرها من الغايات هذا و
اورد عليه في مطالع الانوار الغروية بانه لا شبهة في بعد هذا التاويل مع ظهور كون المراد من اعمالها التي تصيرها بحكم الطاهر

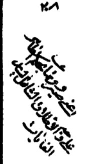
خصوص ما فعلته اولاً في اوقات الصلوة لكونه المتقدم ذكره في كلامهم المشار اليه في العبارات بقولهم ذلك او ما ذكرناه او نحوهما من تعريف الاعمال او اضافتها الى المستحاضة فيتعين تعلق الاشارة بتخصيص المأتي به اولاً وليس هو سوى ما فعلته اولاً للصلوة من الاعمال وانت خبير بما فيه لان المؤول المذكور لا ينكر ذلك بل يعترف به الا انه يدعي ان قولهم بحكم الطاهر مقيد بكون الطهارة انما تجدي لتسويغ الغاية المقصودة دون غيرها فلا وجه لمقابلته بهذا الايراد نعم يمكن مقابلته به لو كان قد ادعى ان المراد بالاعمال انما هو نوع الاعمال ولم يقع منه ذلك فالاولى ان يقال انه يتجه عليه انه كيف يصح له تاويل ما ذكره العلامة ره في المنتهى بقوله اذا فعلت هذه الافعال صارت طاهراً لان الاستحاضة حدث تبطل الطهارة بوجوده فمع الاتيان بما ذكر من الوضوء مثال القلة والاغتسال حال الكثرة تخرج عن حكم الحدث ويجوز لها استباحة كل ما يشترط فيه الطهارة كالصلوة والطواف ودخول المساجد وقراءة العزائم واباحة الوطي ولو لم تفعل ذلك كان حدثها باقياً انتهى فانه ربما عرفت بان الاستحاضة حدث ومع ذلك حكم بخروجها بالاعمال عن حكم الحدث وبجواز استباحة كل ما يشترط فيه الطهارة بل نقول ان ما ذكره من قصر الحال على امرين تركها للغايات باسرها وافرادها كل غاية بالاعمال غير صحيح لان هناك شقاً ثالثاً وهو ان تستبيح بالاعمال التي اتت بها الغاية سائر الاعمال بل تزيد على هذه الجملة ونقول انه كيف يعتمد على دعوى الفاضلين في المعتبر والتذكرة على انه يجوز لها استباحة كل شيء يستبيحه المتطهر مع ان هذه الدعوى الاخيرة بنفي الخلاف من صاحب ره بل نقل الشهيد ره في الذكرى ولعله اغتر بالامثلة المذكورة في كلامهم لكل ما يستبيحه المتطهر حيث انه ليس فيها ما هو مشروط بالوضوء في نفسه وهو غير ضائر بعد ذكر القضية الكلية التي هي المناط في اعطاء الحكم دون الامثلة المسوقة لتوضيحها ضرورة ان المثال لا يكون الا مخرجاً لثبات الكلي او القضية الكلية وان ذكره لا يخصصها وان ما ذكره في جواب السؤال عن كلام مؤلفه عبد الرحمن وغيره انها تدل على ما زاد عما بين ان حاصلها لا انها تفيد ان الطواف واتيان زوجها اياها انما حلا من جهة حصول ما استحلت به الصلوة وكل منهما غاية مغايرة للغاية التي اتت بالاعمال لاجلها اعني الصلوة وستقف على وجه التعدي عنهما الى غيرهما من الغايات ان شاء الله تعالى ولا يجدي الكلام في شيء وهو انك قد عرفت من كلام الشيخ ره وما يعمنا منه انما يحل لها بالاعمال ما يحل للحائض من الغايات دون غير معقول لولا انه ليس نصاً فيما ذكره من التفسير وان كان ظاهراً فيه وثانياً لا يقدح في الاجماعات المدعاة لا تخصيص القائل بذلك في الشيخ وابن حمزة وابن زهرة وثالثاً ان نفس ذلك الحكم منه ومن موافقيه في غاية السقوط لان طهارتها بالمعنى المذكور اعني كونها طاهراً من حدث الحيض غير مشروط بشيء مما يجب عليها من الاعمال بل هي غير متوقفة بمجرد انقطاع الحيض والاغتسال منه وثبوت الاستحاضة ولهذا لو حدث دم الاستحاضة في غير اوقات الصلوة امكنها استباحة كل ما شرط بالطهارة بالاعمال الواردة في خصوص الصلوة على جهة المثال والتنبيه بها على طريق الاستباحة في سائر الغايات بل لعله موضع وفاق بين الاصحاب رح فلو اريد من الطهارة المعنى المذكور وهو الخلو من الحيض لزم اهمال الشرط المعتبر عنه بقولهم اذا فعلت المستحاضة ووقوع لغو في الكلام كما لا يخفى هذا كله في المستحاضة بمعنى مستمرة الدم واما غيرها من اقسام المستحاضة فلا يجري فيها حكم الحيض من اول الامر فلا وجه لما ذكره ثم انك اذا امعنت النظر في جميع ما ذكر من العبارات علمت ان ما ذكران ما ذكره في نهج الانام من اختصاص الاستباحة بالغاية المقصودة من الاعمال المذكورة مخالف لجميع العبارات المتقدمة لان من عدا الشيخ وابن حمزة وزهرة حكموا باستباحة جميع ما يشترط بالطهارة مما عدا الغاية المقصودة وهم حكموا باستباحة صنف خاص وهو جميع ما يحرم على الحائض من الغايات وليس في كلام الشيخ وتابعيه تخصيص الاستباحة بالغاية المقصودة كما انه ليس في كلام الاولين فالتفسير المذكور مخالف للجميع نعم سيأتي عن الموجز وشارحه وكاشف الغطاء لزوم التعدد او التردد فيه بالنسبة الى الغايات اللازم لتخصيص الاستباحة بالغاية المقصودة وهذا او سلك بعض المحققين ره من مشايخنا في استفادته مقصد الفقهاء رض من عباراتهم مسلكاً آخر حيث انه بعد ان حكى ما حكيناه عن العلامة الطباطبائي ره جعل الكلام في مقامين احدهما في الوضوء والآخر في الغسل اما المقام الاول فقد ذكر ان الاقوى وجوب تجديد الوضوء لكل ما يشترط بالطهارة وان مرادهم من انها اذا فعلت ما يجب عليها صارت بحكم الطاهر هو انها بعد فعل الغسل اللازم عليها والوضوء لكل صلوة او ما هو

بمنزلته كالطواف تصير طاهرة بالنسبة اليه لان ما وجب عليها لاجل صلوتها المفروضة من الوضوء والغسل كاف في استباحة
غيرها من الصلوات الاخر وغيرها من العبادات كما قد زعمه بعضهم واستدل على ذلك بوجهين احدهما انه قد تقدم تصريحهم
في القليلة بوجوب الوضوء بل جميع ما عدا الغسل لكل صلوة فرضا او نفلا فكيف يجتمع كونها طاهرة بالنسبة الى سائر الغايات
ايضا مع حكمهم بعدم جواز الجمع بين فريضة ونافلتها بوضوء واحد فما ظنك بغيرها من النوافل وغيرها وثانيهما ان ظاهر
استدلالهم على وجوب الوضوء لكل صلوة بان الدم حدث فيقتصر في رفعه على المتيقن انما هو لزوم تجديده للطواف ايضا
ولمس كتابة القرآن ايضا وبهذا جزم صاحب الموجز وشارحه بلزوم تعدد الوضوء للطواف وصلوته بل تردد كاشف الغطاء في
كفاية وضوء واحد للمس والاحداث ثم بعد ان جزم بوجوب تكراره بتكراره فالظاهر عدم كفاية افعال القليلة لازيد من صلوة
واحدة وهذا جار في الوضوء بالنسبة الى الكثيرة فان الظاهر عدم كفاية وضوءاتها في اوقات اغسالها لغير صلواتها التي
تغتسل لها وان من اغتسلت وتوضأت في الاستحاضة المتوسطة لصلوة الفجر فالظاهر انه لا يغني ذلك عن الوضوء للصلوات
الاخر المندوبة او المفروضة غير اليومية فالمحصل عن مجموع كلماتهم ان الكافي من الاعمال التي تفعل للصلوة اليومية
للدخول في غيرها المشروط بالطهارة هو الغسل دون غيره ولعله لذلك كله عبر في التحرير بقوله اذا فعلت هذه الافعال
صارت طاهرا او تستبيح مع الوضوء كل ما يستباح به ما شرطه الطهارة ويجوز وطؤها ولو لم تفعل الاغسال كان حدثها
باقيا ولا يصح صومها بل يجب عليها القضاء والاقرب اباحة وطيها ولو اخلت بالوضوء او الغسل لم يصح صلوتها انتهى
نعم لو قلنا بكفاية الوضوء الواحد مع الغسل في الكثيرة للصلوتين امكن الاكتفاء به لها في الصلوات الى ان يحدث موجب
آخر للوضوء او الغسل نظير سائر الاحداث الكبيرة المحتاجة الى الغسل والوضوء كما انه لو قلنا بمقالة من يكتفي بالغسل عن
الوضوء لم يجب عليها تجديد الوضوء لفرائضها ولغيرها ولنوافلها فكل على مذهبه فيما يلزم على المستحاضة واما المقام
الثاني فقد ذكر مما يتعلق به في المقام الاول ان المحصل من مجموع كلماتهم هو ان الكافي من الافعال التي تفعل للصلوة
اليومية في الدخول في غيرها من الامور المشروطة بالطهارة انما هو الغسل دون غيره لكن ذكر انه ينافي كفاية الغسل حينئذ
ما يظهر منهم من وجوب تقديم غسل الفجر اذا ارادت صلوة الليل فان مقتضى الكلية المذكورة كفاية غسل العشائين
لصلوة الليل اللهم الا ان يكون مرادهم كفاية الاغسال بالنسبة الى اوقاتها فتكتفي بغسل الصبح للدخول في كل عمل الى طلوع
الشمس وبغسل العشائين الى نصف الليل فلا اشكال بعد كما صرح به في الروض حيث قال ليس للمستحاضة ان تجمع بين صلوتين
بوضوء واحد سواء في ذلك الفرض والنفل بل لا بد لكل صلوة من وضوء اما غسلها فللوقت تصلي به ما شاءت من الفرض
والنفل اداء وقضاء مع الوضوء لكل صلوة وتغيير القطنة وغسل المحل ان اصابها الدم ولو ارادت الصلوة في غير الوقت
اغتسلت لاول الورد وعملت ما في الافعال لكل صلوة وكذا القول لو ارادت صلوة الليل لكن يكفيها الغسل عن اعادته
للصبح على ما مر من التفصيل انتهى ونحوه ما عن بعض الحواشي المعلقة على الارشاد والظاهر انه لفخر الاسلام حيث ذكر
ان وضوء المستحاضة للصلوة يبطل بالفراغ منها وغسلها للوقت لا يبطل الا بخروج الوقت فلو اغتسلت للصبح لم يبطل
الى طلوع الشمس انتهى وذكر في المقام الثاني انك قد عرفت تصريح الروض وحاشية الارشاد بكفايته لتمام الوقت ولكن نفي
اثره بعد دعوى اتفاقهم على عدم كفاية تجديد الغسل لكل مشروط به وكفايتها لا افعال الثلثة حتى لو خرج الوقت
ممنوع بل لولا اتفاقهم على كفايته ما دام الوقت باقيا امكن الخدشة في ذلك نظرا الى ان هذا الغسل من المستحاضة بمنزلة
المسلوس والمبطون غير رافع للحدث فيقتصر في اباحته لما اشترط الطهارة على المتيقن فيجب تجديده لكل عبادة الى ان
قال والتحقيق انه لا ينبغي الاشكال في انه يستباح لها بعد غسلها للصلوة الدخول في عمل آخر مشروط بالطهارة ما دام وقتها
باقيا وهو الذي يمكن ان يدعى عليه الاجماع ولا ينافيه حكمهم بوجوب معاقبة الصلوة للغسل الظاهر في كون الغسل طهارة
اضطرارية لا يباح بها الا ما فعل بعده بلا فصل ويقتصر في العفو عن هذا الدم على ما لا يمكن الانفكاك عنه اذ لا استبعاد
في العفو عن الفصل بالنسبة الى غير الصلوات المفروضة التي تغتسل لها الى ان قال مضافا الى لزوم الحرج في الزامها بالغسل
لكل عبادة ثم قال لكن العمدة ظهور الاجماع المستفاد من اطلاقات الاجماعات المتقدمة السابقة ولولاه لكان الاقوى وجوب

تجديد الغسل عند كل عبادة مشروطة به بناء على انه لم يلم على حدثية ما يخرج بعد الغسل فدعوى العفو عنه بمجرد ذلك لا تسمع
ثم الظاهر من تلك الاجماعات عدم اعتبار بقاء الوقت في كفاية الغسل للصلوة ويؤيد حكمهم بكفاية الاغسال للصوم مع حكمهم
بمنافاته لحدثية الاستحاضة ولهذا اوجب جماعة الاستظهار في منع الدم طول النهار فيكشف ذلك عن ارتفاع حكم حدثها في مجموع
النهار بتلك الاغسال مع ان جعل غسل المتوسطة للوقت معناه وجوب الاغتسال بعد خروجه لعبادة اخرى وان جاز الدخول في
الظهرين والعشائين بغير غسل وهو كما ترى بعيد كلام ره واقول يتجه على الاول مما استدل به في المقام الاول انه قد اضطرب
كلامه ره في مسئلة وجوب الوضوء لكل صلوة فيما تقدم فلم يحصل من كلمات الاصحاب الجزم بعدم جواز اتيان ذات القليلة
بالنافلة بوضوئها الذي اتت به للفريضة فكيف يصح له الاستدلال بها لم يستبد ركانه لم يحكم بنيانه وتوضيح ذلك انه ذكر
هناك ان صريح بعض الاخبار وكثير من معاقد الاجماعات وجوب الوضوء لكل صلوة فلا يجمع بين صلوتين بوضوء واحد
سواء كانتا فرضين او نفلين او مختلفتين كما صرح به في المنتهى ونسب التعميم للفرضين والنفلين الى علمائنا وذكر بعد ذلك
في طي كلامه انه يمكن حمل الاخبار بل بعض معاقد الاجماع على ارادة تجديد الوضوء في كل وقت للصلوة كما يظهر من بعضها مثل
قوله في رواية يونس فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وساق الكلام الى ان قال فصار المعلوم في التجديد
النص والاجماع والمتيقن منهما التجديد لكل صلوة فريضة اذ هو المنساق من الاخبار من معاقد الاجماع و [illegible] فالوجوب
الشرطي من وجوب الوضوء حتى يشمل النفلين خلاف الظاهر فالاقوى انها اذا توضات لفريضة جاز فعل نوافلها اما الاستظهار
لدخول نوافل كل صلوة في اطلاق اسمها لانها من توابعها ومتمماتها واما الاصالة عدم كون الخارج بعد الوضوء موجبا للوضوء
بالنسبة الى غير فرض اخر لما عرفت من عدم الدليل على ايجابه الوضوء مطلقا حتى يقتصر في مخالفته على المتيقن فلا يبعد القول
على هذا بجواز مطلق النافلة بذلك الوضوء كما عن ط والمهذب من انها اذا توضات المستحاضة للفرض جاز ان تصلي به من النوافل
ما ارادت وزاد الشيخ ره الاستدلال عليه بانه لا مانع ولعله اشار الى ما ذكرنا من الوجه وسيجيء مثله عن المحقق ره في مسئلة
انقطاع دم المستحاضة وربما يلزم بهذا القول كل من قال فيما سيأتي بعدم وجوب معاقبة الصلوة للوضوء لا ترتيبه ان يلتزم بان
الخارج بعد الوضوء قادح بالنسبة الى النافلة وان كان غير قادح بالنسبة الى الفريضة لكن هذا الاستبعاد لا يرد ايضا على ما قويناه
فانه يجوز لها ان تصلي من النوافل ما شاءت ولا يجوز لها الدخول في الفريضة عقيب الفريضة الاولى ثم قال لكن الانصاف انه
لا جرأة على انكار استفادة حدثية طبيعة الاستحاضة من كلمات الاصحاب فلا بد من الاقتصار في العفو عن الخارج بعد الطهارة
على المتيقن وهو رفع حكم الحدث بالنسبة الى صلوة واحدة لا اثنتين واشار بقوله وسيجيء مثله عن المحقق ره في مسئلة انقطاع دم المستحاضة
الى ما حكاه عنه هناك من انه يمكن ان يقال ان خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث
ونحو ما عن الجامع من ان انقطاع دم الاستحاضة [illegible] لو انقطع في الصلوة اتمها وان فرغت من الوضوء وانقطع في
وقت واحد صلت به انتهى فيتحصل مما ذكرنا وجود الخلاف هناك وعدم الجزم بعدم جواز الاتيان بالنوافل بذلك الوضوء ثم
نقول انه مع وجود الخلاف في المسئلة كما عرفت ذلك من كلامه ره وتردده ره مع مراد الفقهاء ره في اصل الحكم كيف يصح له جعل عدم
الجواز هنا من قبيل القضايا المسلمة والاستدلال به على ما هو المتنازع في هذا المقام ولئن تنزلنا عن ذلك قلنا ان ما حكي عنه من دعوى
الاتفاق على عدم جواز الجمع بين صلوتين بوضوء وان كان احديهما نفلا وهو العلامة ره هو الذي ادعى الاجماع هنا كما عرفت
مما قدمناه من عبارة التذكرة ولا منافاة بينهما فلتزم بهما معا فنقول ان مقتضى الجمع بينهما انه لا يصح منها الصلوة الاخرى ويصح
منها الغايات الاخر ولا بعد في ذلك من جهة ان الاهتمام بشأن الصلوة ينبغي ان يكون اكثر من غيرها لكونها افضل العبادات عند
الشارع فيجوز ان يكون عفى عن الحدث بالنسبة الى غيرها ولم يعف عنها ومن المعلوم ان العفو من الحدث حكم تعبدي فيجوز تخصيصه
بالنسبة الى غاية دون اخرى وليس كنفس الحدث حتى يقال انه لا يعقل ان يكون الانسان محدثا بالنسبة الى غاية غير محدث
بالنسبة الى اخرى واما الوجه الثاني فيدفع التمسك به ما عرفت من الاجماعات المدعاة في كلام المصنف ره والعلامة ره وصاحب
على انه يوجه لها بعد ما فعلت الاعمال الدخول في كل مشروط بالطهارة ولا وجه للاقتصار على الغاية المقصودة مع وجودها المقتضي
للصحة في غير تلك الغاية واما ما ذكره ره من ان المحصل من مجموع كلماتهم هو ان الكافي من الاعمال انما هو الغسل فيتجه عليه

السؤال بانه كيف يمكن تطبيق مثل عبارة المنتهى المتضمنة لقوله اذا فعلت هذه الافعال عليه وكيف يصح ارادة خصوص الغسل من لفظ
الافعال ومثلها ما تضمن قولهم اذا فعلت ذلك فانه تحل للمستحاضة مع تعقيبه بتفصيل الاعمال اللازمة الا ان يقال ان العبارة المذكورة وما
ضاهاها انما سيقت لبيان صيرورتها طاهرا بالنسبة الى الغاية المقصودة لا غير واما كفاية الغسل بالنسبة الى الغايات الاخر
فتستفاد من سائر كلماتهم لكن يدفعه ان العبارة المذكورة مطلقة ظاهرة في استباحة جميع الغايات واما ما ذكره من تفسير
عبارة التحرير المذكورة من كون المراد بالوضوء هو الوضوء المجدد للغاية المتأخرة فليس في محله لان ذلك انما كان يتم لو كان قد عبر
بانها اذا فعلت الغسل والوضوء صارت طاهرا وتستبيح مع الوضوء كل مشروط بالطهارة فانه كان اللازم ح ان يراد بالوضوء
الثاني الوضوء المجدد وليس كذلك بل انما قال اذا فعلت هذه الافعال صارت طاهرا ومعلوم ان مجرد الغسل لا يبيح الدخول
فيما هو مشروط بالطهارة حتى خصوص الصلوة التي اغتسلت لاجلها فلذلك تبعه بقوله وتستبيح مع الوضوء كل ما يستباح
به ما هو شرطه الطهارة فلا يكون المراد بالوضوء الا الوضوء الذي تفعله للغاية المقصودة اولا واما ما ذكره في وجه الحكم
الثالث من اختصاص اثر الغسل بوقت الصلوة التي اغتسلت له وقد عرفت انه عدل عنه في ذيل ما حكيناه عنه حيث قال ثم
ظاهر تلك الاجماعات اه ولكنه قد جعل في بعض كلماته التي لم نذكرها كما في بعض ما ذكرناه حكمهم بتقديم غسل الفجر لصلوة
الليل مؤيدا للاختصاص اثر الغسل بوقت الصلوة بظهور ذلك الحكم في عدم كفاية غسل العشائين لها ويمكن دفعه بان قولهم
اذا فعلت تلك الافعال صارت بحكم الطاهر بمنزلة ان يقول انها بحكم الطاهر الى ان يحضر وقت الفريضة التي يجب لها تلك
الافعال فاثر الغسل على هذا باق الى ان يحضر وقت فريضة التي يجب لها الغسل وقولهم انها تقدم غسل الفجر لاجل صلوة
الليل مقيد لاطلاق ذلك القول فيخرج غسل العشائين ويبقى غسل الفجر منتهيا الى الزوال واما غسل الظهرين فلا اشكال
من جهته لان وقتهما ينتهي الى وقت المغرب وهذا التقييد مما لا ضير فيه لان مدرك الحكم الثالث اما ان يكون هو اجماعهم
كما يلوح من عبارة الذخيرة حيث نفى الخلاف فيه من الاصحاب ونفى وقوفه على نص يدل عليه واما ان يكون هو عبارة الفقه
الرضوي كما زعمه صاحب [illegible] اعني قوله فيه اذا ثقب الدم الكرسف ولم يسل صلت صلوة الليل والغداة بغسل واحد وبمثله عبر في ذات
الافعال الثلثة وعلى اي تقدير يكون الدليل الخاص مقيدا لدليل ذلك الحكم المطلق ولا اشكال فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الظ
من قولهم اذا فعلت هذه الافعال كانت بحكم الطاهر هو صيرورتها طاهرا بالنسبة الى سائر الغايات لا ما ذكره بعضهم من ان المراد
صيرورتها طاهرا بالنسبة الى خصوص الغاية المذكورة المقصودة ولا ما ذكره الشيخ ره من صيرورتها بحكم الطاهر من الحيض لما عرفت
وانما قلنا ذلك لان تطبيق العبارة المذكورة على صيرورتها طاهرا بالنسبة الى الغاية المقصودة يتصور على وجهين احدهما ان يقال ان
المراد من الافعال نوعها يعني انها كلما ارادت الاقدام على غاية مشروطة بالطهارة غيرت القطنة وغسلت فرجها واغتسلت وتوضأت
صارت طاهرا وحل لها تلك الغاية وهكذا في كل حال بالنسبة الى كل غاية وثانيهما ان يقال ان المراد من الافعال هي الافعال المخصوصة
التي فعلتها لخصوص الفريضة لكن المراد بقولهم صارت طاهرا انما هي الطهارة المقيدة بكونها بالنسبة الى الغاية المقصودة ولا وجه لشيء
منهما اما الاول فلانه يأبى منه سياق العبارة لانه لو كان المراد ذلك كان اللازم ان يقال ويجوز لها استباحة كل واحد من سائر الغايات
بمثل تلك الافعال ولم يكن للتعبير بقولهم اذا فعلت المبني عن ترتب الحكم على وصف وقوعه وجه مضافا الى اشتمال العبارة على لفظة ذلك
او تلك الافعال او الافعال وكل منها اشارة الى المعهود الذي هو الغسل للصلوة والوضوء لها ولغيرها واما الثاني فلان اطلاق قولهم
صارت طاهرا يأباه لان التقييد يحتاج الى دليل وهو مفقود مضافا الى اشتمال العبارات المدعى فيها الاجماع على تصريح استباحتها
بذلك كل ما هو مشروط بالطهارة وربما يدعى ان تصريح المصنف بالصلوة في قوله وان اخلت بشيء من ذلك لم تصح صلوتها قرينة واضحة
على ان مراده بالشرطية المذكورة اعني قوله اذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهرة كونها بحكم الطاهر بالنسبة الى الصلوة التي وجب
هذه الافعال لها على معنى انه لا يقدح استمرار الدم فيها وح فالمفهوم انما هو بطلان الصلوة ان اخلت بشيء من ذلك من دون تعرض
لغيره ثم قال وهذا هو المناسب لما حكي من الاجماع ونفي الخلاف [illegible] كونه بهذا المعنى [illegible] منطوقا ومفهوما بل لعله المتيقن في
عبارة المصنف والقواعد وما شابههما للتصريح فيه على الصلوة الدال على اعتباره في المنطوق واقول الاظهر ان يقال ان تعرض المصنف
للتفصيل بقوله وان اخلت بشيء من ذلك لم تصح صلوتها وان اخلت بالاغسال لم يصح صومها قرينة واضحة على انه لم يكن غرضه سوى

لها



الجملة الشرطية المبحوث عنها لافادة المفهوم وان المقصود منها مجرد افادة المفهوم مع انه لو كان المراد بها ذلك كان المراد بالمفهوم
رفع الايجاب الكلي الذي يكفي في صدقه تحقق عدم صحة الصلوة ثم ان الاجماعات المنقولة المذكورة كما تصلح قرينة على ان الاحتمال
بالشرطية المبحوث عنها كذلك تصلح دليلا على الحكم لصدورها ممن تيقن امر الاجماع وغيرها او كونها متعددة متعاضدة مضافا الى انه
يدل على الحكم موثقة عبد الرحمن عن الصادق ع فان فيها بعد ذكر اعمالها في اوقات الصلوة وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها
زوجها ولتطف بالبيت لظهوره في الاذن في الطواف بنفس ما استحلت به صلوتها كالاذن في الاتيان لزوجها المتفرع على
عدم اعتبار امر وراء تلك الاعمال وان اختلف في جوازه بدونها فيظهر من العطف اشتراك غايتي الوطي والطواف في المبيح من الاعمال
ومنه يظهر وجه الدلالة على المطلوب من قول احدهما ع في موثقة فضيل وزرارة فاذا احلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها
مع اعتضاد ذلك بسهولة الشريعة وسماحة الطريقة بل بعد لزوم الحرج المنفي من تكليفها باعادة الاعمال لكل غاية مضافا
الى القطع بعدم استقلال دخول المسجد بغسل غير غسل الطواف واستبعاد اعادة الغسل لصلوة الطواف بعد الغسل
للطواف والتزام خروج ذلك بالنص والاجماع مما لا يرفع الدلالة او التاييد بعد انتفاء الخصوصية وربما امكن تاييد المطلوب
بل الرد على من قال بالوجوب بتاييد الغسل لصلوة الطواف بعد الغسل له برواية فضيل وزرارة ومحمد كلهم عن ابي جعفر ع ان اسماء
بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر فامرها رسول الله ص حين ارادت الاحرام من ذي الحليفة ان تغتسل وتحتشي بالكرسف وتهل
بالحج فلما قدموا ونسكوا المناسك سألت النبي ص عن الطواف بالبيت والصلوة فقال لها منذ كم ولدت فقالت منذ ثمان
عشرة فامرها رسول الله ص ان تغتسل وتطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك ووجه التاييد ان الظاهر انها
فعلت العبادات بل العبادات الثلث التي من جملتها السعي كما في رواية بعض طرق الرواية المذكورة بغسل واحد ولكن يشكل التأييد
باحتمال اختصاص الغسل بالنفاس وكون الاستحاضة قليلة وان نظر فيه بعض المحققين ره فاني لا ارى له وجها لانه من قضايا
الاحوال التي لا مجال للتمسك بعمومها مضافا الى ان الرواية المذكورة قد وردت باسانيد متعددة وقد صرح في بعضها روى عن محمد
بن مسلم انه قال سألت ابا جعفر ع عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله ص ان تغتسل لثمان عشرة
ولا بأس بان تستظهر بيوم او يومين فان الظاهر من هذه الرواية ان غسلها انما كان للنفاس ثم ان تنقيح المقام يتم برسم امور
الاول ان الحدث الخارج منها في اثناء الطهارة او بعدها او في اثناء العبادة لا يقدح في صحة الطهارة والعبادة مع المحافظة
على الامور المعتبرة من الابدال والاستظهار والمبادرة الى العبادة بعد الطهارة بغير فصل باجنبي وفعلها في الوقت كل ذلك
اذا كان الحدث الطاري من جنس ما ابتليت به فلو كان غيره كالبول والريح ونحوهما فلا عفو وان كان في اثناء الطهارة فيجب
استينافها وهل يجب في الحال هذه تغيير الكرسف والخرقة ان قلنا بكون تغييرهما من وظائف المستحاضة يجب لا عند فيه اشكال
اقربه ذلك ولو كان الحدث الطاري بعض غير الجنس الا انه بصفة الموجود كالبول الدائم والريح الدائم كالمجانس فيكفي المستحاضة
بالقليل اذا كانت ذات السلس وضوء واحد لصلوتها وكل من حدثيها الخارجين في الاثناء او بعد الطهارة عفو وان تغايرا
الثاني انك قد عرفت مما تقدم من كلام العلامة الطباطبائي ره انه لا يجب تجديد الوضوء والغسل لغير الصلوة من
الغايات وقال في الجواهر بعد نفي الاشكال عنه ما نصه انما الاشكال في ان صيرورتها بمنزلة الطاهر من حدث هذا
الدم موقوف على كون اتيان تلك الافعال للصلوة خاصة فلا تشرع فعلها تلك الافعال مستقلا لغير الصلوة ولا تفيد طهارة
بالنسبة اليه ولا الى غيره قد يشعر بصريح عبارتهم في المقام وفي توقف الصوم على ذلك بان طهارتها واستباحتها لتلك
الغايات تابع للافعال الصلوتية نعم قد يلحق بالصلوة الطواف لكونه صلوة وللاخبار الواردة به في نفاس اسماء بنت
عميس وعلى هذا فلو استحاضت المرأة في غير وقت الصلوة لم يكن لها استباحة شيء من الغايات التي تتوقف على رفعه قبل
ان يدخل وقت الصلوة فتعمل ما عليها من الاعمال ثم تستبيح بذلك غيرها ولا يجزيها الاغسال والوضوء قبل ذلك لتلك الغايات
مثلا وقد يرشد اليه زيادة على ما يظهر من فتاوى كلماتهم خصوصا في توقف الصوم والوطي عند ذكر جملة منهم ما يتوقف على
اغسال المستحاضة ووضوئها في غايات الوضوء والغسل ولعله لما ذكرنا انه لم تتضح مستقلة فشرع الاغسال لها
ابتداء بل هي امور تابعة لتكليفها بالصلوة فيكون حينئذ من قبيل الاحكام لها لكن الجرأة على الجزم بذلك اعتمادا على مثل هذه

لا اشعارات لا يخلو من اشكال ونظر انتهى ولا يخلو ان مقتضى ما ذكره عدم جواز دخول المسجد حتى بناء على ما في ذيل الكلام من الاشكال
والنظر لان العبادات امور توقيفية لا يجوز الاقدام عليها الا بعد العلم بقيام طريق شرعي عليه لكن قد تقدم نقلا عن
المنتهى نسبة التخيير في الصلوتين اللتين لا يجوز الجمع بينهما بوضوء واحد بالنسبة الى الفرضين والنفلين والمختلفين الى علمائنا
وهو مشعر بكون الاتيان بالنفلين مسلما عندهم وقال بعض المحققين بعد نقل ما حكيناه ان الاقوى مشروعية العبادات
لها قبل دخول الوقت فتغتسل ويرتفع به حكم حدثها كما تقدم عن الروض وصرح به كاشف الغطاء لان المستفاد من اخبار
ايجاب الاستحاضة الغسل والوضوء ولو لاجل الصلوة اليومية ارتفاع حكم الحدث بهما مطلقا من دون اختصاص بوقت
الصلوة ولذا لو اتفق وجوب صلوة الكسوفين او غيرهما عليها لم يكن للفقيه الالتزام بسقوطها عنها لاجل عدم تمكنها من
رفع الحدث وعدم الدليل على رفع حكم حدثها بالوضوء او الغسل ودعوى قيام الاجماع ودلالة النص الوارد في اغتسال
اسماء بنت عميس للطواف به على مشروعية غسلها او وضوئها لو اتفق وجوب العبادة المشروطة بهما عليها قبل الوقت لم
يعلم على المشروعية للنوافل بدليل كما ترى هذا مع ان لنا ان نتمسك في ذلك بعموم استحباب النوافل مثلا وما تقدم من دعوى
تعبدها بارتفاع الحدث او حكمه والمفروض عدم ارتفاعهما هنا قطعا وعدم الدليل على ارتفاع حكمه بالغسل ما لم يوجد دليل
على مشروعيته مدفوع بمنع تقييد تلك العمومات بارتفاع الحدث او حكمه غايته ما يستفاد من مثل قوله لا صلوة الا بطهور
توقف الصلوة على استعمال الطهور فالعمومات جارية في حق كل من يتمكن من ذلك ويلزم من ذلك تعلق امر الشارع باستعمال
الطهور لتلك الصلوة ويكفي ذلك في مشروعية الغسل والوضوء لكل عبادة مشروطة بالطهارة بل لولا ما تقدم من الاجماع
المنقول على عدم ارتفاع حدث الاستحاضة بالغسل والوضوء امكن دعوى رفع حدث الاستحاضة بهذا الغسل والوضوء المأمور
بهما بهذا الامر المقدمي ودعوى ان المراد بالطهور استعماله على وجه يرفع الحدث او يبيح الصلوة والاول معلوم الانتفاء هنا
والثاني غير معلوم التحقق فالعام بالنسبة اليه كالمخصص بالمجمل مدفوعة بما يظهر بادنى تامل انتهى وانت خبير بتوجه المنع الى
جميع ما ذكره اما ما ذكره من ان المستفاد من اخبار ايجاب الغسل او الوضوء في وقت الصلوة هو انهما يرفعان حكم الحدث حتى
لو وقعا في خارج الوقت لغير الصلوة المفروضة فلعدم دلالة ما دل على الحكم المذكور عليه على ثبوته عند انفصال الفعل عنهما وح
نقول ان العبادات واستباحتها امور توقيفية لا سبيل لنا الى الوصول الى حقائقها الا بما وصل الينا من الدليل ومع انتفائه فلا
لا مجال للحكم واما ما ذكره من الاستشهاد بصلوة الكسوف فهو ليس الا استبعادا اذ ليس مما نص عليه كلمات ائمتنا او اصحابنا ثم نعم
يستفاد من قوله بعد ذلك دعوى قيام الاجماع ودلالة النص الخ ان الاتيان بالاعمال الواجب الذي اتفق وقوعه في خارج وقت
الصلوة مما قام الاجماع عليه واما ما ذكره من التمسك بعموم استحباب النوافل فلكونه واردا في مقام مجرد التشريع فلا عبرة للاستناد
اليه في نفي شيء من الشرائط وقد اعترف هو بذلك بما بعده وغيره في غير مورد واما ما ذكره من تفسير قوله لا صلوة الا بطهور فلانه موقوف
على اثبات صيرورة الطهور اسما للماء والتراب وسلب معنى الوصفية عنه وانى لنا ذلك نعم الانصاف ان الروايات الواردة في قضية اسماء
بنت عميس واضحة الدلالة على وجوب الاعمال للطواف وصلوته لان اقل ما يستفاد منها كون غسلها للنفاس وكون الاستحاضة قليلة
لكن استباحتها للطواف وصلوته بالوضوء المقرر لذات القليلة يكفي في اثبات المطلوب فيها ولا مفصل بينها وبين ذات الكثيرة بل لا
مفصل بينها وبين الواجبات الاخر بل بينها وبين المندوبات بل قد عرفت ان كلام المحقق المذكور ربما افاد دعوى الاجماع البسيط على
مشروعية الاعمال المذكورة للواجبات ولا مفصل بينها وبين المندوبات فان قلت هلا التزمت بان الروايات الواردة في قضية اسماء
بنت عميس تكشف عن دلالة الاخبار الناطقة بايجاب الغسل والوضوء لصلوتها اليومية لانها قد تضمنت صيغة العموم مثل انها
تغتسل لكل صلوتين وانه لا مجال لدعوى الانصراف في العمومات لشمولها للافراد النادرة ايضا على خلاف المطلقات من حيث ان شانها
الانصراف قلت الظاهر ان المنساق منها انما هو الاستغراق العرفي على حد قولهم جمع الامير الصاغة يريدون به صاغة مملكته لا
صاغة الدنيا وان شئت قلت انه استغراق حقيقي بالنسبة الى المدخول الذي هو المقيد بقيد مركوز في انظار اهل العرف مضافا
الى ان من تلك الاخبار ما تضمن انها تغتسل في الليل والنهار ثلث مرات والاخبار يكشف بعضها عن بعض هذا ولو استفاد من مجمع
الانام عند الكلام على توقف دخول المساجد وقرائة العزائم في حقها على الغسل ويأتي في الاستدلال على ما نحن فيه حيث قال هناك

ان مقتضى الدليل وجوب هذه الاغسال عند ارادة كل غاية من الغايات الا ما اخرج بدليل خاص فان قوله وغسل الاستحاضة
ظاهر في الوجوب النفسي لكن قد صد عن ارادة ذلك الاجماع او الشهرة وصار سببا لملاحظة حكمة القائل انه واجب لارادة فعل
كل شيء انتهى ما اهمنا من كلامه زره ولكنك خبير بما فيه لان من جملة مفاد ما العموم المحكي كون الكلام مسوقا لبيان الاطلاق وليس
الحديث المذكور موصوفا بذلك الوصف لكونه مسوقا لبيان مجرد التشريع الثالث انك قد عرفت فيما تقدم من كلام ابن حمزة في الوسيلة
انه استثنى من جميع ما يحكم الطاهر بعد الاعمال المذكورة ومن جواز امذائها على الافعال التي لا تصح الا من الطاهر دخول الكعبة
وربما احتمل ان مستنده مرسل يونس عن الصادق ع المستحاضة تطوف بالبيت وتصلي ولا تدخل الكعبة ورد بان مع مخالفته لما
تقدم من الاجماعات المنقولة والقواعد الشرعية قاصر عن اثبات حكم الحرمة لمكان ارساله وعدم الجابر ولهذا كان المتجه حمله على
الكراهة كما عرفت فيما نقلناه من كلام ابن ادريس وحكي عن ابن سعيد وغيره وربما علل الحكم بالكراهة بوجه اخر ايضا وهو شدة
الاعتناء بالتحفظ عليها من التلوث الرابع في بيان ما يحرم على المستحاضة قبل الافعال المذكورة ويحل بعدها قال المحقق الا
ردبيلي ره في شرح قول العلامة زره وهي مع ذلك بحكم الطاهر ما نصه لا اخفاء في جواز ما يتوقف على الطهارة لها مع فعل
ذلك انما الخفاء في تعيين ما يتوقف عليه اما توقف الصلوة والطواف على الجميع فظاهر بخلاف الصوم فانه غير معلوم التوقف على الجميع
نعم يمكن توقفه على الغسل في الجملة وكذا قراءة العزائم واما مس كتابة القران فهو موقوف على الغسل والوضوء عندهم واما توقف دخول
المساجد على الغسل فلا يدل عليه دليل فلا يبعد الجواز الا مع التلويث او مع القول بتحريم ادخال النجاسة مطلقا وهو قول المصنف ره
ويجوز دخول المساجد للمستحاضة الفاعلة لذلك بالاجماع على ما نقل ثم اخذ المحقق المذكور في الكلام على حل الوطي واقول من
المعلوم ان هنا امورا ينبغي الكلام عليها اولها وثانيها الصلوة والطواف ولا خلاف في حرمتهما عليها بدون الافعال المذكورة
وثالثها مس كتابة القران وظاهر كلامه زره دعوى الاتفاق على توقفه على الغسل والوضوء دون غيرهما كغسل الفرج وتغيير القطنة
وفي نهج الانام ما صورته اما الصلوة والطواف ومس كتابة المصحف مما يمنع منه الحدث الاصغر فلا شبهة في عدم صحتها منها قليلة
كانت ام متوسطة ام كثيرة لان اقل مراتب هذا الدم ان يثبت له حكم الحدث الاصغر انتهى لكن في المستند قوى جواز مس المصحف للمستحاضة
مطلقا ثم ذكر ان جماعة منعوا منه قبل الغسل والوضوء كل في مورده استنادا في الاولين الى دلالة وجوب الغسل على كونها محدثة بالحدث
الاكبر وهو مانع عن المس وفي الثالث الى دلالة وجوب الوضوء على كونها محدثة بالاصغر وهو ايضا مانع عنه ثم قال ويضعف بمنع الدلالة المذكورة
اولا وبمنع كلية المانعية ثانيا انتهى ولا ارى للمنع من شيء من الامرين وجها رابعها اللبث في المساجد وفي حكمه الجواز في المسجدين
وخامسها قراءة العزائم وقد عرفت في كلام المحقق الاردبيلي ره عدم ثبوت توقفهما على شيء من الاعمال المذكورة وقال في آت الاظهر
جواز دخولها المساجد بدون اطلاق وذهب في المستند الى ان الاقوى في كليهما هو الجواز للمستحاضة مطلقا وفي نهج الانام ما لفظه واما
دخول المساجد وقراءة العزائم فان كانت الاستحاضة قليلة فلا يمنع منهما لما عرفت من ان القليلة حدث اصغر ولا شيء مما ذكر
مما يمنع الحدث الاصغر وان كانت الاستحاضة غير قليلة فمقتضى اطلاق كلامهم في باب تعداد غايات الغسل انها مانعة منهما او يتوقف
استباحتهما على الاغسال بحسب احوال الدم لاطلاقهم وجوب الغسل هناك لهاتين الغايتين ومقتضى الاطلاق وجوبه بجميع اسبابه كما تبين
ذلك في كلامهم وبينا الوجه في ذلك ونزيده بيانا هاهنا ان المفهوم من فحوى اخبار هذا الباب ان المستحاضة حائض في المعنى ولكنها
بالاعمال المذكورة تخرج عن ذلك وقد عرفت عدم صحة هذين الامرين من الحائض وقد صرح بهذا الحكم من الاصحاب الذين وقفنا على
كلامهم ابن ابي المجد الحلبي في الاشارة حيث قال وكل ما يحرم على الجنب من قراءة العزائم ومس كتابة المصحف والاسماء الشريفة ودخول المساجد
الخارجة عن مسجدين الشريفين الالهي والنبوي الا عابرة سبيل وعبورهما مطلقا واللبث فيها ووضع شيء فيها يحرم ايضا على الحائض والمستحاضة
التي لم تفعل ما يلزمها وقال في المعتبر بعد عبارته المذكورة قريبا ويجوز لها استباحة كل ما تستبيحه الطاهر من الصلوة والطواف
ودخول المساجد وحل وطئها ولو لم تفعل ذلك كان حدثها باقيا ولم يجز ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة وقال العلامة زره في
التذكرة اذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها من الاغسال والوضوء والتغيير للقطنة والخرقة صارت بحكم الطاهر ذهب اليه علماؤنا اجمع
ويجوز لها استباحة كل شيء تستبيحه المتطهر كالصلوة والطواف ودخول المساجد وحل الوطي وان لم تفعل كان حدثها باقيا ولم يجز لها
ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة وهما كما ترى ظاهران في عدم استباحتها هذين الامرين بدون الاعمال ثم قال وممن صرح بذلك

الاسناد الشريف في المنظومة والمصابيح ونسبه فيها الى المشهور والظاهر ح‍ فصل ثم قال بعد ان من وقف على كلماتهم في باب تعداد غايات
الغسل يعلم من كثير منهم ارادة ذلك اما صريحا واما تلويحا انتهى قلت قد حكى عن موضع من المصابيح ان المشهور بين الاصحاب توقف
جواز دخول المسجد على الغسل وعن موضع اخر انه قد تحقق ان مذهب الاصحاب تحريم دخول المساجد وقراءة العزائم على المستحاضة
قبل الغسل الا ان نقل بعض الاقوال المنافية لذلك منها جواز دخولها في ذلك من دون توقف كقراءة العزائم ثم قال ولا ريب في شذوذ
هذه الاقوال وسكى هو عن حواشي الشهيد اتفاقا فيها واما احداث الاستحاضة الموجب للغسل فظاهر الاصحاب انه كالحيض وعن
شارح النجاة الاجماع على تحريم الغايات الخمس على المحدث بالاكبر مطلقا عدا مس الميت ثم قال وظاهرها الاجماع على وجوب غسل
الاستحاضة لدخول المساجد وقراءة العزائم ويستفاد ذلك ايضا من الغنية والمعتبر والتذكرة فيما تقدم من عباراتهم انتهى
حجة القول الاول امران احدهما الاصل وقد اشار اليه المحقق الاردبيلي ره بسبب معلومية التوقف وبعد الدليل ثانيهما ما اشار
اليه في المستند من موثقة عبد الرحمن بن اعين قال قلت له ان امراة عبد الملك ولدت فعد لها ايام حيضها ثم امرها فاغتسلت
واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها بالصلوة فقالت له لا تطيب نفسي ان ادخل المسجد فدعني اقوم خارجا عنه واسجد فيه
فقال قد امر بهذا رسول الله ص قال فانقطع الدم عن المراة ورات الطهر وامر علي ع بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المراة ورات الطهر فما
فعلت صاحبتكم قلت ما ادري وكانه ره زعم ان لفظة ذا اشارة الى مطلق دخول المسجد فاستظهر من الموثقة الدلالة على جواز دخول
المسجد بدون الاعمال المذكورة وانت خبير بان مساق الكلام يابى عن ذلك بل الظاهر منه انما هو الدخول بعد الغسل والاحتشاء
ولبس الثياب النظيفة حجة القول الثاني وجوه احدها ما تقدم في طي عبارة بحر الانام من دلالة الاخبار على كون المستحاضة بعضا
في المعنى وكذلك خبر يوجب المنع اليه ثانيها ما في الكتاب المذكور حيث تمسك بعد حكاية استناد ارباب القول الاول الى الاصل لبيان
وجه المخرج منه فقال ان مقتضى الدليل وجوب هذه الاغسال عند ارادة كل غاية من الغايات الا ما خرج بدليل خاص فان قوله ع و
غسل الاستحاضة واجب قد عرفت ظهوره في الوجوب النفسي لكن قد صد عن ارادة ذلك الاجماع او الشهرة رضا معنى اللفظ بما لا خطاه
حكمة القائل انه واجب لا لذاته فصل كل شيء فيفيد وجوبه عند ارادة هاتين الغايتين فتكونان بدونه محرمتين وهكذا الحال فيما
افاد وجوب الوضوء عند حصول اسبابه ثم قال ان مثل هذه الظواهر المجبورة بالشهرة المحققة المؤيدة بنقل الثقة الثبت اقوى دليل
على المختار فلا معدل عنها انتهى ويتجه عليه ان مثل قوله ع غسل الاستحاضة انما ورد في مقام بيان مجرد التشريع فلا وجه للتمسك
في التعميم بحكمة القائل لان دليل الحكمة انما يجري في المورد الذي يحرض عدم العموم فيه لزوم اللغوية في الكلام الممتنع على الحكيم ومع
فرض كون الكلام مسوقا لبيان مجرد التشريع يخرج عن اللغوية فالى ان جبر الدلالة بالشهرة مما لا وجه له الا ان يفرض كشفها عن
قيام قرينة على المراد الموافق لها والى ثالثها ذلك ثالثها صحيحة معوية بن عمار المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها
واذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر الى ان قال وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج ولا
يأتي بعلها ايام قرئها وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه يأتيها بعلها الا
في ايام حيضها وتقريب الاستدلال على ما قيل هو انه امرع في الكثيرة بجعل سائر الجسد خارج المسجد وفي القليلة ذكر وجوب الوضوء
وعقبه بالاذن في دخول المسجد واجاب عنه في المستند اولا بعدم دلالتها على الحرمة اصلا وثانيا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في
المسجد ابدا وثالثا بمنع الدلالة على ما ذكروه من التفصيل في اللبث والجواز جدا ورابعا بان الامر بضم الفخذين في المسجد وسائر
جسدها خارج انما هو لا فائدة للجواز اجماعا والنهي عن اتيان بعلها انما هو في ايام الحيض وما ذكره من تعقيب وجوب الوضوء
بدخول المسجد لا يدل على التعليق والتوقف بوجه ولا يخفى سقوط هذه الوجوه اما الاول فلوضوح دلالة سياق الحديث من اوله على
الحكم الالزامي ولا مجال لانكاره فيكون المراد بهذه الفقرة ايضا ذلك بدلالة السياق وما قبلها واما الثاني فلان ظهور لفظ
المسجد في معناه المتعارف في هذا الزمان لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية بل يتحقق الظهور بتعارف استعماله عند المتشرعة
كما في هذا الزمان فانكار الحقيقة الشرعية لا يجدي في نفي الظهور واما الثالث فلان الظاهر من الصحيحة المذكورة بيان حال اللبث
المتعارف ويستفاد من سياقها ان المراد هو اللبث بل ضم الفخذين يعطي ذلك لعدم امكان الجواز والمشي عند ضمهما ويتم الكلام في
المسجدين الشريفين بعدم القول بالفصل واما الرابع فلانه لا وجه لكون الامر بضم الفخذين ووضع سائر الجسد في المسجد لان افادته

انما تكون في مقام توهم الحظر ولا اجمال للتوهم في المقام فالجواب الحقيقي عن الاستدلال بالصحيحة المذكورة من وجهين الاول
ان قوله (ع) وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج مجمل لا يحصل من مجموعه محصل وقد تعرض في الوافي لبيانه فقال الواو في
قوله وسائر جسدها خارج واو الحال يعني انها لا تدخل المسجد لكنها تجلس قريبا من المسجد بحيث يكون سجودها فيه فضمت فخذيها
حين تدخل رأسها للسجود يا في باب احكام الحائض انها تجلس قريبا من المسجد فتذكر الله عز وجل وكان المراد من المسجد محل صلوتها
الذي كانت تصلي فيه وانما لا تدخله احتراما انتهى ويكثر ايرادات ببيان يباعد عنه دلالة اللفظ وانما هو اقتراح فالوجه ان يلتزم بالاجمال
وعدم العلم بالمراد والرد الى اهله والرجوع الى الاصول في العمل وظني والله اعلم انه وقع في لفظ الحديث تحريف ويشبه ان يكون اللفظ
الصادر عنه (ع) وسائر جسدها خارج او منفرج بالفاء الثاني ان هذه الفقرة باي معنى اخذت ناظرة الى ما بعد الغسل وقبل الاعمال
والى حال الصلوة واين ذلك من محل البحث الذي هو دخول المسجد بدون الاعمال المذكورة فتحصل مما ذكر سقوط الوجوه التي استدل بها
على هذا القول ولولا الاجماعات المنقولة المتعاضدة كان المصير الى القول الاول متعينا وربما يستشكل في استنادها الى مدرك معتبر وهو
في محله ثالثها وضع شيء في المساجد قال العلامة الطباطبائي في الدرة والغسل المسجد بالعزائم والوضع والمس من اللوازم وقال فيما حكي عنه من
المصابيح وكل ما يحرم على الجنب من قراءة العزائم ومس كتابة المصحف والاسماء الشريفة ودخول المساجد الخارجة عن المسجدين الشريفين
الالهي والنبوي الا عابرة سبيل وعبورهما مطلقا واللبث فيها ووضع شيء فيها يحرم ايضا على الحائض والمستحاضة التي لا تحتز بفعل
ما يلزمها والنفساء انتهى رابعها جواز وطيها وعدمه قال في كشف اللثام اما اباحة وطي (جماع) المستحاضة في الجملة فكأنه لا خلاف فيه عندنا
وظاهر المعتبر والمنتهى الاجماع عليه وبعض الاصل والاخبار ومراده بقوله فما هو اعم من جوازه مع الافعال او شيء منها او جوازه
بدون فعل شيء منها لكن قد اختلفوا في تفصيل محل الجواز وتعيينه على اقوال احدها انه يتوقف على جميع ما عليها من الافعال وهو المحكي
عن ظاهر المقنعة والاقتصاد والجمل والعقود والكافي والاصباح وعن ابي علي ومصباح السيد وقال في كشف اللثام ويدخل في الافعال
تغيير القطنة والخرقة في اوقات الصلوة وغسل الفرج فيها وان لم يتعرضوا له في احكامها الا المفيد ثم قلت من المعلوم انه لم يتحقق
للافعال حقيقة شرعية ولا اصطلاحية فلا يبعد ان يكون المراد بلفظ الافعال في كلام من لم يذكر غسل الفرج في اوقات الصلوة هو ما
عداه مما ذكره ويكون المراد به في كلام من ذكره ما هو المجتمع منه ومن غيره ثم ان هذا القول هو الذي يعطيه قول المفيد ره واذا توضأت
واغتسلت على ما وصفناه حل لزوجها ان يطأها وليس يجوز لها ذلك حتى تفعل ما ذكرناه من نزع الخرق وغسل الفرج انتهى ثانيها
توقفه على الغسل وحده فلا منع في الكثيرة والمتوسطة بعد الغسل كما لا منع في القليلة مطلقا وحكي هذا القول عن الصدوقين في الرسالة و
الهداية والعبارة المحكية عنهما هي انها متى اغتسلت على ما وصفناه حل لزوجها ان يأتيها ثالثها توقفه على ما عليها من الاغسال وتجديد
الوضوء وهو خيرة ط ونهاية الاحكام والظاهر ان المراد بتجديد الوضوء تجديده لكل صلوة لا تجديده للوطي كما زعمه صاحب المستند ره ثم
انه قال في كشف اللثام ويحتمل مع منلوه الاغسال والوضوء للوطي لو سلم انهما للصلوة فلا دلالة له على توقف وطي الكثيرة الدم مثلا
في الليل على غسلها للفجر او الظهرين وكانهم يريدونه اعتبارا انتهى رابعها ما استفاده في كشف اللثام من قول ابي الصلاح في باب المحرمات من
الكافي ان منها وطي المستحاضة حتى تنتهي حيث قال بعد نقله فافاد بعد ما تقدم التوقف على الافعال وغسل الفرج عند الوطي خامسها
انه يجوز وطؤها مع فعل شيء من ذلك قال في التحرير ولو لم تفعل الاغسال كان حدثها باقيا ولا يصح صومها بل يجب عليها قضاؤها
والاقرب اباحة وطيها وعن البيان الا باحة مطلقا سادسها الجواز مع الكراهة وهو خيرة المعتبر والتذكرة و[illegible] سابعها ما عرفت
من ان الافضل لها ان تغسل فرجها وانه لم يذكر غير ذلك واعلم انه قد اختلف كلام الاواخر في تحرير محل النزاع فيظهر من المستند تبعا
للرياض عمومه للقليلة لانه قال وفي توقف جواز وطيها على جميع ما يتوقف عليه تجويز الصلوة من الاعمال فلا يجوز قبله مطلقا كثيرة كانت
الاستحاضة او غيرها او الاغسال خاصة الا الاعمال الاخر غيرها اقوال ونسبه الى الصدوقين ره توقف جواز الوطي على الغسل وعلى الوضوء كل في موقعه
الذي صرح به في نهج الانام خلاف ذلك فانه قال فيه واما وطي المستحاضة فان كانت قليلة فلا ينبغي الاشكال في جوازه لانها حدث اصغر و
هو غير مانع من الوطي وان كانت غيرها فقد اختلف الاصحاب فيه حجة القول الاول اخبار منها موثقة زرارة وفضيل عن احدهما قال
المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي لصلوة الغداة وتغتسل و
تجمع بين الظهر والعصر بغسل وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها واجيب عنه بان المراد

منه

بحل الصلوة زوال المانع عنها اعنى الحيض بانقضاء ايامه على حسب حال المستحاضة من كونها ذات عادة او مبتدئة فلا يبعد توقف حل الوطى
على اكثر من زوال الحيض قال في الكفاية بعد ذكرها وهي مع ضعف سندها وخلوها من ذكر الوضوء لا تدل على المطلوب بل ربما دلت على نقيضه
اذ الظاهر ان المراد بحل الصلوة الخروج من الحيض كما ان لا تحل الصلوة في الدار المغصوبة اذا خرجت عنها فان معناه زوال المانع الغصبي وان
افتقر بعد الخروج منها الى الطهارة وغيرها من الشرائط انتهى وذكر بعض المحققين ما يكون تقريبا لهذا الجواب وهو ان الظاهر من الحل الغير
عرفا هو حل الصلوة لها في مقابل حرمتها عليها لا اجزائها وصحتها في مقابل فسادها الا ان الحل يراد به الاباحة الا بالمعنى المراد بها المعنى الاعم الشامل
للوجوب لعدم تعقل المعنى الاخص في العبادات ثم قال ويؤيده ان تحقق الصلوة تتوقف على الاحتشاء والاستثفار ولا يتوقف عليهما الوطى قطعا
كيف لا ولو اريد اباحة الدخول من جميع الجهات لزم توقف حل الوطى على اجزائه سائر مقدمات الصلوة التي لا تباح الصلوة بدونها ولكن
الانصاف انه لا وقع للجواب المذكور لان المراد ما يتوقف عليه اباحة الصلوة من حيث الاستحاضة كما لا يخفى على من تدبر في صدر الرواية حتى
انتهى الى ذيلها وان المتبادر عرفا من الحل المذكور فيها انما هو اباحة الدخول في الصلوة في مقابل الحدث الحاصل للمستحاضة المانع من الصلوة
معه لا في مقابل الحرمة الذاتية التي كانت حاصلة في حقها في حال كونها حائضا وقد اجاد صاحب الحدائق ره حيث رد على صاحب ك واما
طعنه في متنها من حملها على ما ذكره من ان المراد من حل الصلوة الخروج من الحيض فهو مبني على رجوع قوله في اخر الرواية فاذا حلت لها الصلوة
الى اخر ما ذكر في صدر الرواية من قوله تكف عن الصلوة ايام اقرائها وهو تعسف ظاهر كما لا يخفى على الخبير الماهر فان هذا الكلام انما
هو مرتبط بحكم المستحاضة المذكور بعد حكم الحائض هذا كلامه ره ويندفع التأييد المذكور بما عرفت من ان المراد بما يبيح الصلوة
للمستحاضة بعنوان كونها مستحاضة وقد يجاب ايضا عن الاستدلال بالموثقة المذكورة بعد تسليم دلالتها على المطلوب بحملها على الاستحباب
جمعا بينها وبين ادلة الجواز المؤيدة بالاصل الموافقة للشريعة السمحة السهلة ولا يخفى ان الادلة التي اشار اليها صالحة لتقييدها بالموثقة المذكورة
فلا يبقى وجه للحمل على الاستحباب بعد تسليم الدلالة ولعله يتضح الوجه في ذلك عند التعرض لذكرها انشاء الله تع ومنها صحيحة عبد الرحمن
بن ابي عبد الله البصري قال سئلت ابا عبد الله ع عن المستحاضة ايطاها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد قرئها الذي كانت تحيض فيه
فان كان قرؤها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف
فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي وان كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد وكل شيء استحلت به
الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت قال في الحدائق وهي مع صحة سندها صريحة في المراد عارية عن وصمة الايراد وهي كما ترى
قد اشتملت اولا على حكم الحيض والاستظهار ثم حكم المستحاضة وانها تصلي بعد الاتيان بالاغسال الثلثة ثم ذكر ان كل شيء استحلت به الصلوة
وكان مبيحا لها فهو مبيح لاتيان زوجها وطوافها انتهى واجيب عنه بوجوه احدها ما اجيب به عن الاستدلال بالموثقة السابقة من ان المراد
بحل الصلوة زوال المانع عنها يعني الحيض بانقضاء ايامه فلا يبعد توقف حل الوطى على اكثر من زوال الحيض ولا يخفى غرابته لان المعنى
المذكور لا يلائم قوله ع استحلت به الصلوة بعد ذكر الافعال لان معنى الاستحلال انما هو الاستباحة والاتيان بما هو مبيح للصلوة لا الحل
القهري الحاصل بغير اختيار حتى يصير عبارة عن مجرد زوال المانع الذي هو الحيض كما اشار اليه صاحب الحدائق ره ثانيها ما في المستند
حيث قال الذي اظن من معناها ولا اقل من احتماله ان قوله ع وكل شيء عطف على قوله تغتسل فالمعنى وليجمع كل صلوتين بغسل وكذا
بكل شيء يتوقف عليه الصلوة من الوضوء وغسل البدن وغيرها فلا يتوقف كل من الصلوتين على تجديد شيء من هذه الامور كما لا
يتوقف على تجديد الغسل بل يجمع بين كل صلوتين بواحد منها وقوله ع فليأتها حكم يتفرع على قوله فلتحتط او لتغتسل او تستدخل كرسفا واما
تفريع قوله فليأتها على قوله وكل شيء فلا ارى له سلامة بل وجها هذا كلامه ره وانت خبير بان الاحتمال الذي ابداه من قبيل الموهومات
التي لا تعتد بظهور الالفاظ كما لا يخفى على من له خبرة باساليب الكلام لان ما ذكره مبني على قطع قوله فليأتها عما اتصل بها ورجعها الى ما قبل
بحمل التفريع بها ويزيده في ضعف الاحتمال المذكور ان الاذن في الطواف معطوف على الاذن في اتيان زوجها ولازم ان يكون حكما لها
وناهيك في سقوط الاحتمال المذكور وبعده انه لم يخطر ببال احد من قبله الى زمانه ثالثها ما في المستند ايضا بعد كلامه ره الذي حكيناه
من قوله مع انه على فرض تسليم التفريع لا دلالة لها على وجوب التاخير في عدم الحل قبل هذه الامور اصلا وكانه الى هذا الوجه اشار صاحب
الجواهر ره حيث قال لا دلالة فيها على الاشتراط المذكور الا بالمفهوم الضعيف في نفسه فضلا عن المقام انتهى وانت خبير بان قوله فليأتها
ليس تفريعا وانما هو خبر لكل شيء المتضمن للشرط ولهذا دخل الخبر بالفاء غاية ما هناك ان العائد من الجملة الخبرية محذوف لوضوحه

كتاب الطهارة

وكلتاهما استحلّت به الصلوة فزوجها مأذون في اتيانها به ومن المقرر في محله ان مفهوم الجملة الشرطية من اقوى المفاهيم وان شئت قلت ان ذكر هذه الجملة مبنية على مقدمة مطوية مسلّمة وهي عدم جواز وطيها نظرا الى انه لولا تلك المقدمة كان ذكر هذه الجملة لغوا وهو واضح حجة القول الثاني طائفة من النصوص منها صحيحة محمد بن مسلم التي رواها المحقق في المعتبر حيث قال روى الحسن بن محبوب في كتاب المشيخة عن ابي ايوب عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في الحائض اذا رأت دما بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ويصيبها زوجها ان احبّت وحلّت لها الصلوة ومنها موثقة سماعة قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل ومنها صحيحة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت جعلت فداك اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك تمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها اذا اراد ومنها ما في المعتبر عن عبد الملك بن اعين عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال ينظر الايام التي كانت تحيض فيها فلا يقربها ويغشاها فيما سوى ذلك ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها اذا اراد وبمضمونها رواية الشيخ عن مالك بن اعين ومنها ما في الفقه الرضوي حيث قال عليه السلام بعد ذكر المستحاضة والوقت الذي يجوز فيه نكاح المستحاضة وقت الغسل وبعد ان تغتسل وتتنظف لان غسلها يقوم مقام الطهر للحائض ومنها صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وتحتشي وتستثفر ولا تحتبي وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج ولا يأتيها بعلها في ايام قرئها وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه يأتيها بعلها الا في ايام حيضها وهذه الصحيحة قد استدل بها بعضهم لهذا القول بتقريب ان المراد بالقرء في قوله عليه السلام في ايام قرئها انما هو الطهر بدلالة انه لو لم يكن المراد ذلك لزم التكرار لانه عليه السلام نهى عن قربها في ايام قرئها اي حيضها في صدر الصحيحة بقوله ولا يقربها بعلها وبدلالة انه يجب ان يحصل التخالف بينها وبين القليلة المفهوم من قوله اخيرا وهذه يأتيها بعلها وح فيجب تنزيل النهي عن اتيان بعلها اياها في ايام قرئها على ما قبل الغسل واجاب في الجواهر عن الاولى بامكان ان يجعل قوله عليه السلام فيها ويصيبها زوجها بيانا لحكم المستحاضة في نفسه ثم قال وهو قريب جدا مع امكان تأييده ايضا بانه لو اريد منه حلية الصلوة فعلا لكان اللازم ان لا يجوز ان توطأ المستحاضة اذا فعلت الافعال وصلّت بها ثم دخل وقت الصلوة الثانية وذلك لعدم حلية الصلوة فعلا لوجوب تجديد الافعال لها وهو مناف لقولهم انها اذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر ودعوى تقييد ذلك بما اذا لم يدخل وقت الثانية مثلا لا وجه له ولا شاهد عليه اذ اقصى ما يستفاد من كلمات الاصحاب انها متى اخلّت بالافعال لم تكن بحكم الطاهر وهذا غير صادق عليها في هذا الحال اذ الغرض اتساع الوقت فلا يقدح عدم مبادرتها الى ذلك ولا تكون ذلك بمجرده بحكم الحائض فلا ينتقض حكم طهارتها الاولى بالنسبة الى الوطي ونحوه الا اذا خرج الوقت ولم تفعل ما وجب عليها فتأمل انتهى واما الثانية فقد اجاب عنها في المستند بعد ما صار الى عدم توقف جواز اتيانها على شيء من الافعال بوجهين احدهما انها لا تدل على الحرمة قبل الاغتسال الا بالمفهوم ومدلولها انما هو المرجوحية وهي تحصل بالكراهة ووافقه في هذا الجواب صاحب الجواهر ولا باس به وثانيهما انه يمكن ان يكون المراد بقوله عليه السلام فحين تغتسل هو وقت جواز الغسل اي مضي ايام الحيض ثم قال وهو وان كان مجازا لكن الحمل على ما بعد الغسل ايضا مجاز ولا ترجيح له على الاول اكثر انتهى وغرضه انه لا بد من اضمار لفظ مضي الغسل ليكون الترجيح ناظرا الى حال اشتغالها بالغسل قطعا ولا ترجيح لاضمار لفظ بعد على اضمار لفظ الجواز قلت قد تقرر في صناعة الاصول ان الظهور النوعي الحاصل في انظار اهل العرف عند عرض الكلام عليهم معتبر ولا ريب في ظهور اضمار لفظة وقد التفت اليه بعض الاعلام حيث قيد النفي بقوله كثيرا والانصراف السابق الى الاذهان انما هو ما يفيده اضمار لفظة بعد واما الثالثة فقد نوقش في دلالتها صاحب الجواهر بان قوله عليه السلام فيها ويأتيها زوجها اما جملة مستأنفة لبيان حكم المستحاضة او معطوفة على الجملة السابقة وهي على التقديرين ظاهر في جواز اتيانها مطلقا حتى قبل اغتسالها للاستحاضة والواو ليست للترتيب على الاصح واما الرابعة فيمكن المناقشة فيها بامكان ان المراد بالغسل فيها هو غسل الحيض وان النهي عن غشيانها قبل الغسل انما هو للكراهة الا ان يقال ان النهي ظاهر في التحريم فلا يعدل عنها وح لا ينطبق على غسل الحيض لقيام الدليل على الكراهة فيها لكن يمكن ان يدعى ح سراية الاجمال الى لفظ الخبر واما

نقد المختار الشيخ منه نسخة

الخامسة فيمكن المناقشة في دلالتها بانّ المراد بالغسل المأمور به هو غسل الحيض دون الاستحاضة واما السادسة فقد اجاب عنها
في الجواهر بان تعليلها كالصريح في الجواز قبل الغسل والامر بالغسل للافضلية او ان مقاربتها قبل الغسل مكروه والمعروف بيننا
من جواز وطي الحائض قبل الغسل حجة القول الثالث رواية اسمعيل بن عبد الخالق المنقولة عن قرب الاسناد قال سئلت ابا عبد
الله ع عن المستحاضة كيف تصنع قال اذا مضى وقت طهرها الذي كانت تطهر فيه فلتؤخر الظهر الى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي الظهر والعصر
فان كان المغرب فلتؤخرها الى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي المغرب والعشاء فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع
الفجر ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة قلت يواقعها زوجها قال اذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتتوضأ ثم يواقعها
ان اراد ووجه الاستدلال واضح لكن قال في الحدائق الظاهر ان المراد بالوضوء المعنى اللغوي وهو غسل الفرج وهذا ذكره من
تبه في عداد الاخبار الظاهرة على توقف وطيها على الغسل والانصاف ان الواو وان لم يكن للترتيب الّا انّ المتبادر من آخر موقع
من الافعال المتدرجة في الوجود بحسب الذكر وعطفه على ما قبله في اللفظ هو كونه متأخرا في الوجود واجاب عنها في المستند
بانها ضعيفة لا تصلح للحجية مع انه علّق الوجوب فيها على طول الاستحاضة ومفهومه عدم وجوب الغسل والوضوء او عدم جواز الوطي
لو مع الغسل قبله وكل منها خلاف الواقع فارتكاب نوع من التجوز منه لازم انتهى حجة القول الرابع وان لم اقف على من تعرض لذكرها لكن
يشبه ان تكون هي رواية اسمعيل بن عبد الخالق المتقدمة بتقريب ان المراد بالوضوء غسل الفرج وان التعبير عن الغسل يعطي كون
غسل الفرج عند ارادة الوطي والّا فلا اغتسال بدونه لا يصح وان تكون هي ما في عبارة الفقه الرضوي من قوله ع ولا يجوز نكاح المستحاضة
حتى تغتسل وتتنظف بتقريب ان المراد بالتنظف غسل الفرج عند ارادة الوطي ولكن لا يخفى ضعفهما سندا ودلالة حجة القول الخامس
ما تمسك به في الذكرى والمستند من الاصل وعموم قوله تع فاذا تطهرن فأتوهن والاطلاقات حل الوطي من قوله ع في صحيح ابن سنان ولا بأس بان يأتيها
بعلها متى شاء الّا في ايام حيضها وفي صحيحة صفوان بن يحيى ويأتيها زوجها اذا اراد وحيث ان قوله ع يأتيها عطف على قوله تغتسل
فلا يترتب على المعطوف عليه كما توهم مع انه لا دلالة للترتيب فيها اصلا او الوضوح فاذا دام دم المستحاضة وصحيحة مثل ايام حيضها ثم اتاها زوجها
متى شاء بعد الغسل او قبله ومعلوم ان التمسك بالعمومات والاطلاقات انما يتم بعد انتفاء المخصص والمقيد وقد ادعى في المستند
ان شيئا مما استدل به ارباب الاقوال الاخر لا يدل على مطلوبهم حجة القول السادس حمل ما دل على النهي عن الوطي بدون الغسل على
الكراهة جمعا بينه وبين ما دل على الاذن بدونه من حجة القول السابق واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه ذكر بعض المحققين في تحقيق المقام
والاخبار ان ما يتوقف عليه الوطي انما هو الغسل فقط والتحقيق انه ان اراد بذلك يعني القول الاول توقف الوطي على فعل الافعال
لاجله وان فعلها قبل ذلك للصلوة فقد عرفت سابقا كفاية الغسل للصلوة لكل عبادة مشروطة بالطهارة فضلا عن الوطي وان اريد
من مقتضى الاجماعات المنقولة توقفه على فعل تلك الافعال للصلوة ففيه انه ليس في الاخبار ما يدل عليه سوى قوله ع في موثقة زرارة فاذا
حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها وقوله ع في رواية البصري وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت ولا دلالة لهما
في شيء منهما على اعتبار ما عدا الغسل اما الثاني فلما تقدم من ان الطواف لا يكفيه ولا يشترط من الافعال التي فعلت للصلوة الا الغسل لاعتبار
ما عداه لو سلم قدح تركها للصلوة في صحته بعد ان فعلت له فتعين ارادة الغسل فقط فهو المعتبر بصيغته في حل الوطي واما الرواية الاولى فلان
ابعد من الشرط فيها حلية الصلوة فعلا من جهة جميع الامور اللازمة على المستحاضة فاللازم منه عدم جواز وطيها بعد الصلوة اذ لا يجوز
لها الصلوة ح فعلا لتوقفها على تجديد الوضوء والقطنة وغسل الفرج فيتعين ان يراد بالشرطية اما توقف حل الوطي على حل الصلوة
من جهة الغسل فقط واما توقفه على حلية الصلوة فعلا من جميع الجهات في زمان ما ولو ارتفعت عند الوطي واما عدم جواز الوطي الا
بين الافعال والصلوة مع مقارنة الوطي لها لئلا يخرج الافعال عن قابلية الصلوة معها والثالث مع انه خلاف الاجماع مسلم معلوم خلاف الفرض
اذ بمقدمات الوطي يخرج الافعال عن قابلية الصلوة بها لكونه اشتغالا بغير مقدمات الصلوة مع استلزامه الاخلال ببعضها كالتوضيح والقطنة
ووضع الخرقة الملازمين لخروج الدم فدار الامر بين احد الاولين والاول مستلزم لتقييد الحلية بكونها من جهة الغسل فقط والثاني مستلزم لكون
مقارنته زمانا للشرط والجزاء وهو خلاف الظاهر في مثل هذا التركيب فلو لم يترجح الاول بقرينة الرواية الثانية التي تقدم ان المراد بها حلال
الصلوة من حيث الغسل فقط فلا اقل من التساوي فيقتصر على المتيقن وهو التوقف على الغسل ويبقى الباقي بالاطلاقات والرواية الثانية في كفاية
الغسل فالأقوى توقف الوطي على الغسل فقط ثم قال بل يظهر منها مع الغاسل التي للخلاف فيه لا عبرة ان المراد بالافعال في عبارتهم الاغسال

[illegible]

حيث قال في شرح قول المصنف ومع الافعال تصير بحكم الطاهر ان المراد بالافعال جميع ما تقدم من الغسل والوضوء وغيرهما الا ان قال و
يلوح من فحوى عبارتنا هذه انه لا بد من الافعال لاباحة زوجها وانما يراد بها الغسل خاصة انه لا تعلق للوطي بالوضوء واختاره في المنتهى
واسنده الى ظاهر عبارات الاصحاب واستدل بالاخبار الدالة على الاذن في الغسل بعد الوطي انتهى وقد يقال ان دعوى ان الطواف
لا يكفي فيه ما تفعله للصلوة مما عدا الغسل فيلزمها عند ارادته غسل الفرج وتغيير القطنة والوضوء فلا يكون ذلك الذي فعلته للصلوة
شرطا في طوافها ممنوعة ولا دليل عليه بل نقول ان الدليل على خلافه موجود وهو الاجماع المدعى في كلمات جماعة من ابن ادريس
ره والمصنف ره والعلامة ره والشهيد وصاحب ك ره على انها اذا فعلت الافعال صارت بحكم الطاهر وقد صرح بصحة طوافها بذلك
في التذكرة عند دعواه الاجماع على ذلك وح نقول انه اذا لم ينحصر شرط الطواف في الغسل لم يصلح اقترانه بالوطي في الحديث عن تعيين
على توقف حله على الغسل دون غيره وثانيا ان ما ذكره في منع دلالة الرواية الاولى لا يخلو من نظر اذ لقائل ان يقول ان المراد بها
ليس شيئا من الاحتمالات التي ذكرها بل المراد بقوله ع وكل شئ استحلت به الصلوة هو ما ذكره الاصحاب بقولهم اذا فعلت ذلك
كانت بحكم الطاهر فالمراد به هو ان كل شئ صارت من جهته بفعله طاهرا مستبيحة للصلوة فزوجها مأذون في اتيانها من جهته
فيكون حله مستمرا من اول الفراغ من الافعال الى اخر وقت الصلوة على قول من قال ببقاء اثر الغسل الى ذلك الوقت والى زمان
الغسل الاخر الذي وقته بعد وقته على القول الاخر واما ما ذكره المحقق المذكور ره من ان وقوع الوطي قبل فعل الصلوة مستلزم
لخلاف الفرض نظرا الى ان مقدمات الوطي يخرج الافعال من قابلية الصلوة بها لكونها اشتغالا بغير مقدمات الصلوة مع استلزام
الاخلال ببعضها كاخراج القطنة ورفع الخرقة الملازمين لخروج الدم فلا يتجه على هذا البيان الذي ذكرناه لعدم انحصار وقت الوطي
فيما قبل الصلوة حتى يلزم خلاف الفرض ولكون اخراج القطنة ورفع الخرقة من لوازم الوطي فلا ضير فيه اذا لم يخرج القطنة ولم ترفع
الخرقة قبل ذلك وعلى ما ذكرناه من البيان لا يرد محذور تخالف الشرط والجزاء بحسب الزمان ايضا لما عرفت من ان كونها بحكم الطاهر
مستمر من اول زمان الفراغ من الافعال الى اخر الوقت او الغسل الاخر والحاصل ان حل الصلوة كناية عن كونها بحكم الطاهر وهذا المعنى
يحصل على القول بعدم صحة الصلوات الاخر منها بعد ذلك الا بغسل جديد وافعال مجددة لها لكن مع صحة سائر ما يشترط بالطهارة
منها كما يصح على القول بانها يصح لها بعد ذلك من الصلوة ايضا ما شاءت وبعبارة اخرى ليس المراد بحل الصلوة لها الشانية البعيدة
اعني الخلو عن الحيض ولا الفعلية من جميع الجهات وانما المراد به الشانية القريبة وهي صيرورتها بحكم الطاهر بحيث يصح منها ما يصح من الطاهر في
الجملة ولو كان حل الصلوة في بعض اوقاتها وحل ما عداها اعم من ذلك وثالثا ان ما استظهره من جامع المقاصد ليس في محله لانه صرح
فيه بتعميم الافعال في جانب المنطوق فلا يصح ان يكون المراد بها في المفهوم غير ذلك فالظاهر انه اراد ان المراد بانتفاء الجميع هو انتفاؤه
بانتفاء خصوص بعضها الذي هو الغسل وعلى تقدير كون مراد جامع المقاصد ما ذكره نقول ان توجه المنع اليه واضح ثم ان ما ذكره المحقق
الثاني ره من انه لا تعلق للوطي بالوضوء اول الكلام لانه انما نظر الى غير ذات دم الاستحاضة فوجد انها يجوز ايتانها اذا كانت بغير وضوء
ولا مجال لقياس حال ذات دم الاستحاضة على حال الخالية منه لان الاحكام تعبدية توقيفية ويجوز ان يكون صيرورة ذات الدم بحكم
الطاهر عند الشارع منوطة بالغسل والوضوء جميعا بل بانضمام تغيير القطنة ونزع الخرقة واني لنا الاحاطة باسرار احكام الشرع وقد
دل الدليل على ان كل ما تستبيح به الصلوة تستبيح به زوجها وطيها ومفهومه الانتفاء عند انتفاء شئ فالتحقيق في المقام هو ان
صحيحة عبد الرحمن وموثقة زرارة واضيئا الدالة على اعتبار جميع افعال المستحاضة في جواز الوطي وهما مع ذلك مؤيدتان بالشهرة فيما
بين القدماء بل ربما استظهر اتفاقهم من جملة من عبارات الاصحاب مثل ما في المعتبر من قوله وهل يحرم على زوجها وطؤها او ما
الاصحاب الذي للسيد هو معنى ما قالوه ويجوز لزوجها وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة انتهى وما في التذكرة من قوله الظاهر من
عبارات علمائنا اشتراط الطهارة متى اطلقوه فانهم قالوا يجوز وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة انتهى وما قاله في الذكرى من ان ظاهر
الاصحاب توقف حل الوطي على ما يتوقف عليه الصلوة والصوم من الوضوء والغسل لقولهم يجوز وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة
انتهى وحكى مثل هذه العبارة عن شرح الجعفرية وما حكاه بعضهم عن كشف الالتباس من ان ظاهر الاصحاب المنع مع الاخلال
بالافعال انتهى وح نقول انهما مقيدتان لما دل على اعتبار الغسل والوضوء وما دل على اعتبار الغسل وحده وللاطلاقات الدالة على
تجويز وطي المستحاضة او تجويز وطي الازواج بعد مضي ايام الحيض فالاقوى هو القول بتوقف حل الوطي على جميع افعال المستحاضة على

لغير الفطرة وهو حكم تعبدي لابد فيه من اقتفاء مقتضى الدليل تنبيه قال بعض المحققين لو انها ان لم تكن مشغولة بفعل الصلوة كما لو حدثت الاستحاضة قبل الوقت فهل لها ان تغتسل لاجل الوطي الاقوى ذلك كما هو ظاهر رواية مالك بن اعين وقرب الاسناد ثم قال انها لو اغتسلت لعبادة مشروطة بالطهارة في غير وقت الصلوة كما لو من صحته اكتفى به للوطي بل الاحوط ان لا توقع الغسل لخصوص الوطي واحوط منه ان لا يواقعها الا مشغولة بالاغسال بل بجميع الافعال لاجل الصلوة واحوط منه ان يجمع بين الافعال للصلوة وبين الافعال لخصوص الوطي قلت ما قواه من الحكمين الاولين هو الاقوى وندب الاحتياط واضح لا سيكون خاتمة تشتمل على مسئلتين الاولى انه صرح جماعة من المتاخرين بان غسل المستحاضة مثل غسل الحائض الا انه يجب فيه الموالاة وذكر بعضهم ان الوجه في ذلك استمرار الحدث وخروجه في حال الاغتسال وقد عرفت انه مضر بالطهارة وناقض لها وقد شرع مبيحا للضرورة فيقتصر بقدرها وكذا الحال في وضوئها وان لم نقل بوجوب الموالات بهذا المعنى في مطلق الوضوء وهو جيد الثانية في انها تنوي بطهارتها رفع الحدث او الاستباحة قال العلامة في النهاية قال ابن حمزة سائر الاغسال لا بد فيه من تقديم الوضوء عليه او تاخيره عنه وتنوي في الغسل والوضوء معا رفع الحدث او استباحة الصلوة ان كان الغسل واجبا سوى غسل من سعى الى المصلوب بعد ثلثة ايام وهذا يفهم منه ان المستحاضة سوى رفع الحدث ايضا والوجه عندي انها تنوي الاستباحة لا رفع الحدث لنا ان دم الاستحاضة حدث بالاجماع ولا يزول بالغسل والوضوء فيستحيل نية رفعه فالمراد بالنية تخليص بعض الافعال في الوجه الذي يقع عليه وتميز بعضها عن بعض بحيث يقع الفعل على الوجه الذي نواه وهذا انما يتحقق في فعل يصح وقوعه على الوجه الذي لم ينوه وقد سلفنا في الاحداث الصحيحة انها مع الاغسال او الوضوء تكون طاهرة اقتضاها في الباب انها تدل على الصلوة وغيرها من الافعال المشروطة بالطهارة ثم قال اذا عرفت هذا فصاحب السلس والبطن والمتيمم ايضا لا ينوون رفع الحدث بل استباحة الصلوة فلو انقطع حدث احدهم وجب عليه استيناف طهارة اخرى انتهى وقال المحقق الاردبيلي ره في شرح قوله في الارشاد وغسلها كالحائض بل يمكن كونه اجماعيا الا في نية رفع الحدث ويمكن عدم الفرق فيها ايضا لعدم اعتبار الدم الموجود شرعا وقد يريد بالرفع الا هذا فتامل انتهى ولكنك خبير بان ما ذكره ليس الا معنى الاستباحة وانهم لا يريدون بالرفع ذلك وانما يريدون به ايجاب حالة مستمرة لا ترتفع الا بحدث اخر وليس الامر فيما نحن فيه على هذا المنوال اذ لا اقل من ارتفاع استباحة الصلوة بدخول وقت صلوة اخرى ثم ان كلام العلامة ره في التذكرة يعطي وجوب القول بالتفصيل بين وضوئها وغسلها لانه ذكر فيها ما صورته قال بعض علمائنا انه اذا اجتمع الوضوء والغسل نويت للاستباحة ولو اغتسلت لرفع الحدث تقدم الوضوء او تاخر اذ الحدث باق مع التقدم ومع التاخر يرتفع الحدث بالغسل والحق تساويهما في النية لاشتراكهما في علية رفع الحدث انتهى وما ذكره من التساوي هو الحق الا ان كلامه ره موهم لكون التساوي في رفع الحدث والا كان اللازم ان يقول لاشتراكهما في علية الاستباحة وكيف كان فالحق ما ذهب اليه في النهاية من نية الاستباحة في الوضوء والغسل لعدم امكان رفع الحدث باستمرار الدم الموجب له ولا ارتفاع الاثر بانتهاء امده كما عرفت

الفصل الرابع في النفاس

قوله النفاس دم الولادة اعلم ان النفاس بكسر النون في اللغة بمعنى الولادة ولهذا يقال للولد منفوس ومنه قول صخر الهذلي

اذا نفس المنفوس من آل خالد بدا كرم للناظرين وطيب

وفي الحديث لا يرث المنفوس حتى يستهل صائحا وهو اما ماخوذ من النفس بمعنى الدم كما في ما له نفس سائلة او من تنفس الرحم بالدم اي قذفها به كما يقال تنفس الموج اذا نضحت بالماء الى خارج البحر او من النفس التي هي الولد قال ابن الاثير في النهاية يقال نفست المراة ونفست فهي منفوسة ونفساء اذا ولدت فاما الحيض فلا يقال فيه الا نفست بالفتح ومنه الحديث ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر انتهى والنفساء بضم النون وفتح الفاء وقد يفتح النون ويسكن الفاء والجمع نفاس بكسر النون مثل عشراء وعشار وفي الصحاح انه ليس في كلام العرب فعلاء يجمع على فعال الا نفساء وعشراء ويجمعان على نفساوات وعشراوات انتهى ثم انه قد صرح جماعة من الفقهاء بما صرح به المصنف ره من ان النفاس دم الولادة وهل هو حقيقة شرعية او من حقيقة المتشرعة او من مصطلحات الفقهاء الظاهر من بعض الاعلام هو الاول لانه قال فيه صرح كثير من الاصحاب بان النفاس منقول في الاصطلاح الى دم الولادة وظاهرهم انه من الاسماء الشرعية ويحتمل كلامهم انه من مصطلحات المتشرعة والاظهر الاحتمال الاول لبعد تصرف المتشرعة بل الظاهر انهم تابعون للشارع في الاوضاع انتهى ولا يخفى غرابة مدعاه وما ذكره له من التعليل ولهذا قال في الجواهر انه من عرف الفقهاء وحكاه عن نص غير واحد من الاصحاب ثم قال وفي اثباته كونه شرعا نظر انتهى وسبقه الى ذلك صاحب الحدائق

حيث قال بعد ذكر معناه اللغوي وكيف كان فقد نقله الفقهاء عن معناه اللغوي الى آخر وهو الدم الخارج في الولادة في الجملة انتهى و
الاظهر انه من الحقائق العرفية العامة من باب حذف المضاف والاستغناء عنه بالمضاف اليه كما يحذف المضاف في صلوة الجمعة
عند الفقهاء ويعبّرون بالمضاف اليه عن المضاف الذي هو الصلوة وقد كثر الاستعمال في العرف حتى بلغ اللفظ مبلغ الحقيقة
قوله وليس لقليله حد بلا خلاف وعليه الاجماع في كلام جماعة كثيرة ويمكن تحصيل الاجماع عليه من ملاحظة بعضهم مع عدم
الخلاف في المسئلة واستدل عليه مع ذلك بما رواه علي بن يقطين في الصحيح عن ابي الحسن انه سئل عن النفساء فقال تدع الصلوة ما
دامت ترى الدم العبيط نظرا الى انه يدخل فيه ما لو لم تره الا لحظة وروى الشيخ ره عن ليث المرادي عن الصادق ع عن النفساء كم حد نفاسها حتى
يجب عليها الصلوة وكيف تصنع قال ليس لها حد وظاهره انه لا حد للنفاس في شيء من الطرفين لكن حمله في ئق وغيرها على ان المراد
هو السؤال عن حده في جانب القلة حيث ان الاخبار قد تضمنت حده في جانب الكثرة فسئل الراوي عن حده في جانب القلة كما في
الحيض من وجود الحد بذلك فاجابه بانه لا حد له وعن الشيخ ره انه حمله على انه ليس له حد شرعي لا يزاد عنه ولا ينقص بل ترجع الى عاداتها والاول
اظهر قوله ولو ولدت ولم تر دما لم يكن لها نفاس يعني انها لو لم تر الدم في الايام التي يحكم فيها بكون الدم الموجود نفاسا لم يكن لها نفاس فيحكم
عليها بالطهارة ووجوب الاتيان بما هو مشروط بها وهذا الحكم مما اجمع علماؤنا وليس موضوعه مجرد فرض لانه واقع وان كان نادرا
فقد ذكر العلامة ره في التذكرة ان امرأة ولدت على عهد رسول الله ص فسميت ذات الجفوف قوله ولو رأت دما قبل الولادة كان طهرا
اتفقوا اجماعا على ان الدم الخارج قبل الولادة بان لم يبرز شيء من الولد ليس بنفاس وان الدم الخارج بعد الولادة بان خرج تمام الولد واما
المصاحب لخروج الولد وهو الذي خرج بعد خروج بعض الولد وقبل خروج بعضه الآخر فقد اختلفوا فيه على قولين احدهما انه نفاس
وهو الذي صرح به الشيخ ره في ط حيث قال وكل دم يخرج قبل الولادة لا يكون نفاسا لان ذلك لا يكون الا مع الولادة او بعدها سواء
كانت الولادة للتمام او النقصان او للاسقاط انتهى وقال في ف وما يخرج معه يعني الولد عندنا يكون نفاسا انتهى وهذا القول
هو المشهور وثانيهما انه ليس بنفاس وان النفاس مختص بما كان بعد خروج الولد بتمامه وهو المنقول عن مصباح السيد وجمل الشيخ ره
والوسيلة والغنية وربما احتمل في كلام المصنف في المعتبر انه رام الجمع بين القولين لانه قال فيه بعد نقلهما التحقيق ان ما تراه مع
الطلق ليس بنفاس وكذا ما تراه قبل خروج الولد اما ما يخرج بعد ظهور شيء من الولد فهو نفاس وقال في الحدائق بعد حكايته و
كانه اراد بذلك الجمع بين القولين المذكورين بحمل قول المرتضى عقيب الولادة على ما هو اعم من خروج الولد او شيء منه انتهى و
انت خبير بخفاء دلالة عبارة المعتبر على ذلك بل الظاهر انه اراد تحقيق الحكم وعلى تقدير دلالته على ذلك يتوجه المنع على انطباق
عبارة ارباب القول الثاني عليه فان المنقول عن عبارة المصباح ان النفاس هو الدم الذي تراه المرأة عقيب الولادة ومثله
عبارة الشيخ ره عن الجمل المحكية ومعلوم ان الولادة عبارة عن خروج الولد بتمامه واضافة لفظة عقيب اليها تصيرها نصا في كون
خروج الدم بعد خروج تمام الولد وقال العلامة ره في لف بعد نقل القولين والظاهر انه لا منافاة بينهما فان كلام الشيخ ره في الجمل
محمول على الغالب لان النفاس يجب ان يكون عقيب الولادة انتهى ولا يخفى ان تنزيل الحد على الغالب في غاية البعد حجة القول الاول
امور احدها ما ذكره الشيخ ره في ف دليلنا ان اسم النفاس يتناوله لانه دم وقد خرج بخروج الولد اذ تناوله اللفظ على عمومه ورد فيه هذا
الباب ثانيها الاتفاق المنقول في كلام الشيخ ره في ف بقوله عندنا كما تقدم وهو اولى من الاجماعات التي يدعيها هو ره فيكون من قبيل
نقل الكاشف ثالثها ما عن مجالس الشيخ ره بسند معتبر عن زريق بن الزبير الخلقاني قال سأل رجل ابا عبد الله ع عن امرأة حامل رأت الدم قال
تدع الصلوة قال فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج رأس الصبي فاذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلوة
وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع او لما هي فيه من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قلت جعلت فداك ما الفرق
بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس
فيجب ان تدع في النفاس والحيض فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم والدلالة فيه في الموضعين احدهما قوله عليه السلام
تصلي حتى يخرج رأس الصبي فاذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلوة وثانيهما قوله الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم
النفاس فيجب ان تدع الصلوة وما رواه السكوني عن الصادق عن ابيه ع عن النبي ص قال ما جعل الله حيضا مع حبل يعني اذا رأت الدم و
هي حامل لا تدع الصلوة الا ان ترى على رأس الولد اذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة وضعف السند مجبور باشتهار الحكم الذي

نعم فيه ان بعض المحققين ذكر ان التفسير ان كان من النبي او الامام فالحديث دليل وبما ان يكون من الراوي فهو مؤيد و
لا يخفى بعد كون التفسير من النبي صلى الله عليه وآله لكونه هو المتكلم بالكلام الاول ولا يناسب الضمير الغائب لفظة يعني وبقي الامر دائرا بين
كونه من الراوي وبين كونه من الامام عليه السلام والثاني اظهر لان الكلام الاول لا يحتمل التفسير المشتمل على الاستثناء فيبعد من شأن
الراوي فهم ذلك تماما من الكلام ويقرب كونه من الامام لانه من جملة حملة علم النبي صلى الله عليه وآله ولعله الى هذا اشار بعض اجلاء الفقهاء
حيث انه بعد ان اورد انه ربما احتمل في خبر السكوني ان يكون قوله يعني الى آخره من كلام الراوي وتفسيره لا من كلام المعصوم ولا النقل
من احتماله فلا يكون حجة قال ويدفعه ان ظهور كونه من المعصوم بقرينة المقام كاف في الاحتجاج به والاحتمال غير قادح فيه ثم انه
قال ويمكن ايضا الاحتجاج به وان كان من الراوي لان قوله يعني اراد به الحكاية عن المعصوم فهو حاك عنه هذا المعنى وناسب اليه
وهو ثقة فيؤخذ بقوله من جهة النقل لا من جهة الفتوى وفيه انه اخبار عن حدس ولا يجري فيه اصالة عدم الخطاء التي مدركها بناء
العقلاء والادلة الدالة على تصديق العادل انما تنفي عنه تعمد الكذب لا الخطاء في حدسه كما حققناه في محله ثم ان في الحديث وجها آخر
هو ان يكون قوله يعني الى ما قبل الاستثناء من كلام الراوي ويكون الاستثناء من كلام المعصوم ويقربه تعقيب الكلام الاول
بالاستثناء المذكور وهو ان دم النفاس دم حيض محتبس كما اشار اليه بعض الاخبار وصرح به بعض الاصحاب والا لم يكن للاستثناء وجه
على نفيه كونه من كلام الراوي ايضا حجة القول الثاني ما رواه ثقة الاسلام في الكافي في الموثق عن عمار بن موسى عن الصادق ع
في المرأة يصيبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلي ما لم تلد فان غلبها الوجع ففاتها صلاة لم تقدر ان تصليها
من الوجع فعليها قضاء تلك الصلاة بعد ما تطهر وما رواه الصدوق باسناده عن عمار بن موسى عن الصادق ع في امرأة اصابها
الطلق اليوم واليومين واكثر من ذلك ترى الصفرة او دما كيف تصنع بالصلاة قال تصلي ما لم تلد فان غلبها الوجع صلت اذا برئت
والتقريب فيهما انه ع اوجب عليها الصلاة حتى تلد والمتبادر من الولادة خروج الولد كملا وذلك يوجب الحكم بكون دمها قبل خروجه دم
استحاضة لا دم نفاس والتحقيق ان النصوص الدالة على القول الاول موافقة للشهرة معتضدة بها فترجح على النصوص الدالة على
القول الثالث مضافا الى ان الطائفة الثانية وان كانت ظاهرة الا ان الطائفة الاولى اظهر فيحمل الظاهر على الاظهر بان يقال
ان المراد بالولادة المنفية في الاولى من روايتي عمار والمجعولة غاية في الثانية هو ما يعم خروج بعض الولد فخروجه بتمامه لكن يبقى ذلك
يبقى الاشكال في شيء وهو ان رواية السكوني ضعيفة السند موافقة للتقية من جهة ان عدم اجتماع الحيض مع الحمل مذهب اكثر
العامة كما نقل عن العلامة ره في المنتهى واما روايتا زريق فانهما وان كانت مخالفة للعامة موافقة لما هو المختار من جواز اجتماع مع
الحمل الا انه قد استشكل فيهما صاحب الحدائق ره بانهما قد تضمنت ان الحامل اذا رات الدم وهو ظاهر في اجتماع الحيض مع الحمل كما هو اصح
القولين واشهرهما وتضمنت انها اذا رات الدم وقد اصابها الطلق وهي تمخض تصلي حتى يخرج رأس الصبي وهو ظاهر في كون هذا الدم
دم استحاضة والقائلون باجتماع الحمل مع الحيض لا يفرقون بين الدمين المذكورين بل الجميع عندهم حيض مع استكمال شرائط
الحيض وهو ايضا ظاهر الاخبار الدالة على الاجتماع ويمكن دفع الاشكال بان الفرق بين دم المخاض ودم الحامل في الرواية المذكورة لا
محصل له الا ان كون المخاض من المقدمات القريبة للولادة غالبا فدمه لا يصلح للحيضية لقربه من النفاس المستلزم لعدم وقوع
اقل الطهر بين الحيض والنفاس الذي هو في المعنى حيض بدلالة الاخبار وكلمات الاصحاب بخلاف الحامل الذي لم يتبين عليه
المخاض فانه يجب عليها التحيض لعدم علمها بقرب الوضع فالاقوى انه استحاضة ولا يستلزم ما اخترناه سابقا من اجتماع الحيض
مع الحمل وجوب الحكم بكونه حيضا هنا لما عرفت من مغنى الرواية تنبيهان الاول ان العلامة ره في نهاية الاحكام بعد ما اختار
ان الدم المقارن للولد نفاس حكى القول بانه ليس بنفاس وفرع عليه انه لا فرق ح للحامل بما قبل الولادة وعلله بقوله لانه قبل
انفصال كل الولد في حكم الحامل ولهذا جاز للزوج مراجعتها ثم قال ويحتمل الحاقه بما يخرج بين التوأمين لخروج بعض الحمل انتهى و
الظاهر انه اراد بالحاقه بما قبل الولادة اجراء حكم الحيض او الاستحاضة عليه بحسب اختلاف الاحوال من جهة وجود شرائط الحيض
وفقدها لانه اختار في ذلك الكتاب جواز اجتماع الحيض والحمل وعلى هذا لا بد من ملاحظة حالها فان اجتمع شرائط الحيض حكم به
والا حكم بالاستحاضة ولم يرد كون الدم المذكور استحاضة بقول مطلق كما زعم بعض اجلاء الفقهاء كون ذلك هو المراد وانما قوله
ويحتمل الحاقه بما يخرج بين التوأمين فالمراد به اجراء احكام النفاس عليه لانه صرح بعد ذلك بان الدم المتخلل بين التوأمين

نفاس وتعبير الحامل من كلامه بعد الاحاطة باطرافه هو انه يحتمل ان يكون ذلك الدم مع خروجه عن موضوع المصاحب ملحقاً به حكماً لكن
يتجه عليه انه بعد القول بان النفاس عبارة عما يخرج عقيب الولادة والالتزام بخروج الدم الخارج معه عن موضوعه يبعد الحاقه به
في الحكم لانه يحتاج الى دليل تعبدي وهو مفقود ولو فرض ان النفاس عبارة عما يشمل ما يخرج بعد خروج جزء من الولد لم يكن الا الالتزام
بخروجه عن موضوعه وجه مضافاً الى ما اوردنا عليه مرة من انه صرح بعضهم بانتفاء لوازم كونه نفاساً وثبوت لوازم الاستحاضة بقرينة ما
على القول بانه ليس بنفاس والحاصل ان مؤدى العبارة المذكورة هو ان الدم المصاحب على القول بكونه ليس بنفاس يحكم عليه بانه حيض
تارة وبانه استحاضة اخرى على حسب اختلاف الاحوال وذكر بعض اواخر الفقهاء ان الظاهر من القائلين بان الخارج مع الولد ليس بنفاس
هو الحكم عليه بالاستحاضة اما بناء منهم على ان الحامل لا تحيض او على اشتراط فصل اقل الطهر بين الحيض والنفاس كما يشترط ذلك بين
الحيضتين الثاني انه قال العلامة ره في نهاية الاحكام في مقام بيان الثمرة بين القول الذي اختاره من كون الدم المصاحب نفاساً و
بين القول بكونه ليس بنفاس ما نصه وعلى ما اخترناه يجب به الغسل وان لم تر دما بعد الولادة ويبطل صومها وعلى الآخر لا يجب الغسل
ولا يبطل الصوم انتهى وحكى مثله عن غير واحد ولعل المراد بعدم وجوب الغسل هو عدم وجوبه على تقدير كون الاستحاضة قليلة او متوسطة
ولم تصادف وقت صلوة الغداة بناء على اشتراط ايجابه الغسل بذلك او تكون كثيرة ولم تصادف اوقات الصلوة وقلنا باشتراط
تأثيره بمصادفته وقت الصلوة والا فقد عرفت ان دم الاستحاضة قد يوجب الغسل بل قد يوجب اغسالاً والظاهر ان المراد بعدم
بطلان الصوم على القول الآخر انما لو اتت بما يلزمها من اعمال المستحاضة او اذا كانت الاستحاضة قليلة والا فقد يبطل الصوم مع وجود
الاستحاضة اذا كانت غير قليلة واخلت بالاعمال كلاً او بعضاً على ما فصل سابقاً هذا كله هو الكلام في الدم المصاحب للولد وبقي
في المقام شيء يتعلق بالدم الخارج قبل الولد وهو انهم بعد اتفاقهم على ان الدم الخارج قبل خروج شيء من الولد ليس نفاساً اختلفوا
في انه استحاضة او حيض فان في جامع المقاصد وفي المسألة وجهان احدهما ما ذكره المص ره لان دم النفاس حيض من حيث المعنى
لانه دم احتبس فيشترط تخلل اقل الطهر بينه وبين الحيض ولاطلاق قولهم النفساء كالحائض الا في امور مخصوصة استثنوها وهو مقرب
الذكرى والثاني انه حيض لعدم ثبوت اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس وهو مختار المص ره في التذكرة وظاهر اختياره في
المنتهى وفي الاول قوة انتهى وتحرير المقال انه على القول بان الحيض لا يجامع الحمل كما هو خيرة المص ره لا اشكال في كون ذلك الدم استحاضة
ولهذا قال في ق الدم الذي يخرج قبل الولادة ليس بحيض عندنا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض
واما على القول باجتماعه معه كما هو المختار فان استمر ثلثة فصاعدا الى العشرة ثم انقطع وحصل نقاء باقل الطهر بينه وبين النفاس
فهو حيض سواء صادف ايام العادة ام لا وسواء حصل فيه صفة الحيض ام لا عملاً بقاعدة الامكان واخذاً باطلاق اخبار حيض الحامل
او عمومها المستفاد من ترك الاستفصال وبالاجماع المركب فان الاصحاب بين ناف لحيض الحامل مطلقاً او في حال الاستبانة او بعد مضي
عشرين يوماً من عادتها وبين مثبت له مطلقاً فالقول بما هو خارج عن هذه الاقوال طرح للاجماع المركب وان لم تره ثلثة ايام متوالية
فهو استحاضة وان رات ثلثة متوالية فصاعداً ثم لم يحصل نقاء بينه وبين دم النفاس اقل الطهر بان اتصل بدم النفاس او
انفصل بنقاء اقل من عشرة ايام ففيه قولان ناظران الى انه هل يشترط تخلل اقل الطهر بالنقاء بين الحيض وبين النفاس ام لا احدهما
وهو الاشهر كما في المستند اشتراط ذلك وثانيهما وهو الذي عرفت حكايته عن التذكرة وظاهر المنتهى عدم اشتراطه وبه صرح في
حيث قال وفي اشتراط تخلل اقل الطهر بينه وبين النفاس قولان اظهرهما العدم وهو خيرة العلامة ره في التذكرة والمنتهى انتهى
وحكى هذا القول عن الكفاية ايضاً حجة القول الاول امور الاول اطلاق ما دل على ان الطهر لا يكون اقل من عشرة كصحيحة محمد بن
مسلم عن ابي جعفر ع قال لا يكون القرء في اقل من عشرة ايام فما زاد اقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم وفي مرسل يونس
عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال ادنى الطهر عشرة ايام ثم قال ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام الثاني ما دل على ان النفاس
حيض محتبس الثالث ما في بعض الاخبار من ان النفساء كالحائض سواء الرابع ما ذكره بعض المحققين ره من ان الفرق بين المخاض
وما تراه الحامل في رواية زريق لا يحصل الا ان يكون المخاض من المقدمات القريبة للولادة غالباً فدمه لا يصلح للحيضية لقربه من
النفاس بخلاف الحامل الذي لم يتبين عليه المخاض فانه يجب عليها التحيض لعدم علمها غالباً بقرب الوضع الخامس صحيحة ابن المغيرة
في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوماً ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع

ايام النفاس حيث ان الظاهر هنا ان عدم مضي اقل الطهر مانع عن الحكم بحيضية الدم المرئي بعد النفاس وهذا اوفق بالنصوص ونظا
الفتاوى وبان الدم المعتد من ايام النفاس استحاضة فكذا المرئي قبله لعدم القول بالفصل بين المتقدم والمتأخر كما صرح به بعض
الجنان السادس اطلاق روايتي زريق وعمار المتقدمتين حيث حكم فيهما بان ما تراه من الدم في حال الطلق لا تترك له الصلاة و
الجواب عن الاول انه بمجرده لا دلالة له في غير ما هو محل البحث لانه موقوف على ثبوت اعتبار الطهر بين الحيض والنفاس حتى يحكم عليه
بانه لا يكون اقل من عشرة ولان القائل بان الدم المذكور حيض لا يقول بذلك بل هو الظاهر من اطلاق كلامه الشامل لما اذا اقترن
الدم الخارج قبل الولادة بالدم الخارج في اثنائها وفيما بعدها متصلا فان الظاهر المنساق من الروايتين انما هو بيان اقل الطهر
بين الحيضتين لا بين الحيض والنفاس واجيب عنه ايضا بحمله على عدم حصول الحيض اللاحق قبل انقضاء عشرة ايام من انقضاء الدم الاول
فهو متحد بالقرء وهو زمان اجتماع الدم في الرحم بعد خروجه في المرة السابقة ولهذا اتفقوا على اعتبار تقدم طهر كامل في الحيض
المسبوق في النفاس مع اختلافهم في الدم السابق على النفاس ولعل ذلك هو مراد العلامة في النهاية حيث قال لو ولدت قبل عشرة
ايام يعني من الدم الاول فالاقرب انه استحاضة مع احتمال كونه حيضا لتقدم طهر كامل عليه ونقصان الطهر انما يؤثر فيما بعده لا فيما قبله
وهنا لم يؤثر فيما بعده لان ما بعد الولد نفاس اجماعا فاولى ان لا يؤثر فيما قبله ويمنع ح اشتراط الطهر كامل بين الدمين مطلقا بل بين الحيضتين
ولو رأت الحامل الدم على عادتها وولدت على الاتصال من غير تخلل نقاء اصلا فالوجهان انتهى والانصاف ان هذا الجواب تأويل
وهو لا يضر في الاستدلال بالظهور واجيب عن الثاني اولا بان ما دل على التحديد باقل الطهر اذ اختص اعتباره على ما عرفت ما بالحيضة
الثانية فالظاهر منها الحيضة الغير المحتبسة التي يحتاج الى ان يجتمع في الرحم بعد خروج الدم في المرة السابقة ولهذا يعتبر قطعا بينهما ما بالقرء
الذي هو بمعنى اجتماع الدم في الرحم فلا يجدي كون النفاس حيضا محتبسا في اشتراط مسبوقيته بطهر كامل ولهذا لا يعتبر ذلك بين
النفاسين اجماعا ويعتبر بين نفاس وحيض متأخر عنه اجماعا وثانيا بظهور الاخبار في اختصاص التحديد بما بين الحيضتين وثالثا
بانها انما تنفي كون الاقل طهرا فلعله حيض او نفاس او حالة ثالثة بين الحالتين وعن الثالث بانه لم يثبت كلية على وجه يجدي فيما نحن
فيه لان ذلك قد وقع في رواية زرارة قلت له النفساء متى تصلي فقال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت
واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء
بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع عنها الدم والا فهي مستحاضة تصنع
مثل النفساء سواء الحديث فان المنساق والمتبادر ظاهرا بل صريحا من السؤال والجواب هو كون التسوية ناظرة الى الحكم المذكور وعن
الخامس بان مضمون الصحيحة انما هو بيان حال الدم المرئي بعد النفاس وهو غير محل البحث ودعوى عدم الفصل بينه وبين المرئي
قبله ممنوعة ولكن الوجه الرابع والسادس مما لا غبار عليه فلا بعد في اختيار هذا القول هو ورواية زريق المنجبرة بالشهرة حجة القول
الثاني عدم الدليل على اشتراط مضي اقل الطهر بين الحيض وبين النفاس بعد ما عرفت من عدم وفاء ما عدا رواية زريق من الادلة
التي اقاموها على الاشتراط وضعف سند رواية زريق ولكنك قد عرفت انه مجبور بالشهرة تتمة لا اشكال في ان الدم الخارج بعد
خروج تام الخلقة من الانسان ومعه على المشهور نفاس سواء ولد لوقته المعتاد او اقل منه او كان سقطا واما الخارج بعد المضغة
او معها فقد صرح جماعة فقال المصنف في المعتبر ولو وضعت مضغة كان كما لو وضعت جنينا لانه دم جاء عقيب وضع حمل انتهى
وفي القواعد والتحرير والبيان والدروس وجامع المقاصد والمعالم التصريح بكفاية المضغة في الحكم بكون الدم نفاسا من دون تعرض
لما ذكره في المعتبر من التعليل وعن المنتهى ولو وضعت شيئا يتبين فيه خلق الانسان فرأت الدم فهو نفاس اجماعا ولو كان مضغة فهو
كالولد لانه دم جاء عقيب حمل ولانه بدء خلق آدمي فكان نفاسا كما لو تبين فيه خلق آدمي انتهى ويستفاد من تعليله الثاني ان المدار
على وضع ما كان بدء خلق آدمي وان هذه العلة من المسلمات والا لم يصح الاستدلال به ثم ان مقتضى العبارات المذكورة اطلاق الحكم
بكون الدم الخارج مع المضغة او بعدها نفاسا وقيد الحكم في الذكرى باليقين وقال ويكفي المضغة مع اليقين وتبعه في الروضة
وعن الروض ايضا اعتبار العلم بانها مبدأ نشوء آدمي ومثلها في الاوضح نقول ان حمل كلام الاولين على التقييد بناء على ان تركه انما هو
لوضوحه ارتفع الخلاف والا كان الحكم خلافيا والاظهر هو الاول لانا نعلم قطعا انه اذا سرى في القطعة من اللحم الخارجة من الرحم
احتمال ان لا يكون مبدأ انسان لم يحكموا بكون الدم الخارج معها او بعدها دم ولادة فلا يكون نفاسا وانما اطلقوا الحكم لحصول

ب الظاهر. وفي بعض النسخ

العلم

العلم غالبا بانها مبدأ انسان وقلة الاشتباه في ذلك بخلاف النطفة والعلقة فان الحكم بانهما مبدأ نشوء انسان فيهما لا يوجد الا للحذاق من اهل الخبرة ويشهد بما ذكرنا من ارادتهم التقييد بنحو التعليل في كلام جملة ممن قدمنا ذكر كلامهم ولكن خالف في ذلك المحقق الاردبيلي ره فقال الظاهر ان النفاس دم خارج مع ما يسمى ولدا او جزئه لا مثل المضغة ولو علم انه مبدأ انسان لعدم العلم بصدق الولادة والنفاس انتهى وحكي عن ظاهر الذخيرة وحاشية الروضة والحدائق وشرح المفاتيح التوقف في المسألة ليستفاد من تعليل المحقق الاردبيلي ان المدار في دم النفاس على صدق الولادة وهو بحسب اصل وضع اللفظ حق لما عرفت سابقا من ان معنى النفاس هي الولادة فيكون معنى دم النفاس دم الولادة ولا يصدق الولادة الا بوضع الولد ومن المعلوم ان المضغة لا تسمى ولدا كما لا يسمى خروجها ولادة الا ان كلماتهم تعطي الاتساع في الحكم بكون الدم الخارج مع المضغة او بعدها دم نفاس الى ان المفروض انها مبدأ خلق انسان فتكون المرأة معها حاملا وبخروجها تكون نفساء ودمها دم نفاس فيعلم من ذلك ان المعيار عندهم في جريان حكم النفاس ذلك وان لم ينطبق على الاصل الوضع مضافا الى دعوى الاجماع على كون المضغة سببا لكون دمها دم نفاس وقد يظهر من كلام العلامة في التذكرة الاستناد اليهما حيث قال لا يشترط الخلقة ولا التمامية فلو وضعت مضغة او علقة بعد ان تشهد القوابل انها لحم ولد ويتخلق منها الولد كان الدم نفاسا بالاجماع لانه دم جاء عقيب حمل اما النطفة والعلقة المشتبهة فلا اعتبار بهما الا مع تيقن الحمل بهما فيكون حكمه حكم دم الحامل انتهى والظاهر ان شهادة القوابل قيد للعلقة بدليل انه افرد العلقة في ذيل الكلام بوصفها بالاشتباه عن المضغة وحكي دعوى الاجماع ايضا عن شرح الجعفرية مع التقييد بالعلم بكونها مبدأ نشوء آدمي ولا يخفى ان الاجماعين المحكيين مؤيدان بالشهرة بل عدم وجدان الخلاف الى زمان المحقق الاردبيلي ره فيقوى الركون اليهما بل ايدهما بعض المحققين ره بان النفاس حيض محتبس ثم انه يتجه على المحقق الاردبيلي ره اشكال وهو انه اذا جعل المعيار صدق الولادة وعدم صدقها فكيف التزم بان الدم الخارج مع جزء الولد نفاس مع ان خروج جزء الولد منفصلا لا يسمى ولادة تنبيه ربما يتراءى الاختلاف بين كلمات القائلين بكون الدم الخارج بعد المضغة او معها نفاسا من جهة وهي ان ظاهر عبارة الذكرى وهي قوله ويكفي المضغة مع اليقين هو اليقين بكونها مضغة اي لحما موصوفا بكونه كالممضوغ وهو ظاهر العلامة الطباطبائي ره حيث عبر بالمضغة المحققة ومقتضى عبارة المتن وغيرها مما تقدم الاشارة اليه هو اعتبار العلم بكونها مبدأ نشوء آدمي والفرق بينهما واضح لان مقتضى الثاني هو الاعتبار بكون المضغة لو بنحو ما حصل فيه مقتضى الانتقال الى المراتب المتأخرة فيتحقق الانتقال ان لم يمنع منه مانع والاول اعم من ذلك فيكفي العلم بكونها لحما وان لم يحصل العلم بحصول مقتضى الانتقال الى المراتب المتأخرة بل كان لحما فاسدا ليس له ذلك لا استعداد هذا ولكن التأمل فيما ذكره بعد ذلك يعطي ان مراده ان اليقين بذلك يستلزم اليقين بكونها مبدأ نشوء انسان لانه قال وتكفي المضغة مع اليقين لصدق الولادة اما العلقة فلا لعدم اليقين ولو فرض العلم بانه مبدأ نشوء انسان بقول اربع من القوابل كان نفاسا والنطفة ابعد انتهى ومما ذكرنا ليرجع الاشكال الى الاجماعين المذكورين لاختلافهما بالاطلاق والتقييد الا ان يقال انه يؤخذ بالمتيقن منهما هذا ولكن يتجه على الشهيد ره شيء وهو انه ان اعتبر وصف العلم فلا وجه لاشتراط اربع من القوابل وان اكتفى بالشهادة فلا وجه لاعتبار العلم هذا هو الكلام في المضغة واما العلقة فقد اختلف فيها كلماتهم بحسب الظاهر فقال المصنف ره في المعتبر اما العلقة والنطفة فلا يتيقن معهما الحمل فيكون حكمه حكم دم الحائض انتهى وقد عرفت خلاف ذلك في عبارة التذكرة المتقدم ذكرها بل قد عرفت دعواه الاجماع على ذلك لكن مقيدا بشهادة القوابل وحكي دعوى الاجماع على النفاس فيها عن شرح الجعفرية لكن مع التقييد بالعلم بكونها مبدأ نشوء آدمي ره فيرتفع الخلاف فيه بعد استناد المانع الى عدم العلم كما عرفت من المعتبر وحكي مثله عن المنتهى وغيره نعم لا يرتفع الخلاف بين هؤلاء وبين المحقق الثاني ره حيث قال في جامع المقاصد يتحقق النفاس بمقارنة الدم وضع كل ما يعد آدميا او مبدأ خلق آدمي حتى المضغة دون العلقة لعدم اليقين ثم قال وفي الذكرى انه لو علم كونه مبدأ نشوء انسان بقول اربع من القوابل كان نفاسا ثم قال وللتوقف فيه مجال لانتفاء التسمية انتهى ومن هنا انكر عليه فيما حكي عن روض الجنان حيث انه بعد ان نقل عن الذكرى انه لو فرض العلم بانه مبدأ نشوء انسان بقول اربع من القوابل كان نفاسا وتوقف فيه بعض المحققين ره لانتفاء التسمية ولا وجه له بعد فرض العلم لانا ان اعتبرنا مبدأ النشوء فلا فرق بينها وبين المضغة انتهى لكن اورد عليه في ك بعد حكايته بقوله الغرض

جدى فقده بانه لا وجه للتوقف بعد فرض العلم وتبيّن ان منشأ التوقف عدم صدق الولادة عرفا وان علم انه علقة فالتوقف في محله انتهى
وانت خبير بسقوطه لانه انما كان يتجه لو لم يسلم المحقق الثاني ره دوران النفاس مدار مبدء خلق الادمى وقد اعترف به فلا وجه لكلامه و
جعله معيارا فيتجه عليه ان المفروض انه علم كون العلقة مبدء نشو ادمى وقد اعترف بكون ذلك هو المعيار فالمقدمة الثانية ممنوعة
للعلم بها من كلام المحقق المذكور واما قوله ره ولا تأن اعتبرناه فهو اعتراض اخر من جهة الفرق بين المضغة والعلقة مع تساويهما
في العلة هذا واعلم ان صاحب ج ره استشكل في اصل المعيار الذى ذكره فقال بعد الكلام في ثبوت صدق الولادة والحكم بالنفاس
على ما ذكروه من مبدء النشو مضغة كان او علقة فان غاية ما يفهم من الاخبار ترتب النفاس على الولادة والمتبادر من هذا اللفظ
باعتبار ما هو الشايع المتكثر والمتكثر هو خروج الولد الادمى لما عرفت في غير مقام من تصريحهم بان اطلاقات الاخبار انما تحمل
على الافراد الشايعة المتكثرة دون الفروض النادرة وثبوته بالتصريح بلفظ الولد في جملة من الاخبار والحكم بترك العبادات المفروضة
المعلومة بالادلة القطعية محتاج الى دليل واضح وليس في الاخبار ما يدل على ما ذكروه من صدق الولادة وحصول النفاس بخروج
ما كان مبدء نشو ادمى والظاهر ان من ذكر ذلك هو المحقق ره في المعتبر والعلامة ره وتبعهما من تأخر عنهما وكلام المتقدمين خال
من ذلك كما لا يخفى على من راجعه فالحكم بذلك عندى موضع توقف لما عرفت انتهى وما ذكره من انصراف الولادة الى خروج
الولد الادمى لكثرة استعمالها فيه مبنى على وضعها المطلق وضع الحمل كما وقع في كلام بعض اهل اللغة من قوله ولدت المرأة اذا
وضعت حملها مثل ما وقع في كلام ابن ادريس ره من قوله النفساء هي التى تضع الحمل ومثله كلام الشيخ ره في النهاية وان قلنا بوضعها
لخصوص وضع الولد كان اوضح في اثبات مدعاه واما ما ذكره من ان غاية ما يفهم من الاخبار ترتب النفاس على الولادة فهو حق
اذ ليس فيها الا مثل قوله ع تصلى ما لم تلد وهو بعيد عما ذكره واما ما ذكره من ان الظاهر ان كلام المتقدمين خال عن ذلك فهو ايضا
حق ظاهر اذ لم نجد في كلام من تقدم على المص ره ممن تيسر لنا العثور على كلامهم الا ان النفاس دم الولادة كما في المراسم ومثله ما في الغنية
من قوله واما دم النفاس فهو الحادث عقيب الولادة وما في الوسيلة من قوله واما النفساء فهى المرأة [illegible] عقيب الولادة دما و
ان امثال ذلك مما يتجه عليه ما ذكره بالنسبة الى الاخبار من شيوع الاستعمال في خروج الولد الادمى لكن في كا [illegible] تص حكم الدم الخارج
مع المضغة او العلقة ونحوهما ومع ذلك يرتفع الاشكال الى الاجماع الذى ادعاه العلامة ره وحكى عن شرح جعفرية [illegible] جهة عدم الوثوق به
لسكوت السابقين عن مقتضاه وخلاف اللاحقين فيه ومن هنا يعلم ان ما ذكرناه سابقا من عدم الخلاف الى زمان المحقق الاردبيلى ره
ليس من جهة اتفاقهم على الفتوى بل من جهة سكوتهم فلا اثر له فالاقوى عدم جريان حكم دم النفاس على ما تراه مع المضغة او بعدها
وانما يرجع الى القواعد فان تحقق لها امكان الحيض جرى عليها احكام الحائض والا جرى عليها احكام المستحاضة وقد وقع في الرياض
هنا ما لا يخلو عن الخلل فانه قال ثم ان ظاهر الاخبار بل مقتضى الاصل حصر النفاس في الدم الخارج مع الولد التام او الناقص لا مثل المضغة
والعلقة والنطفة فالحاق الاول به كما في المعتبر والتحرير والمنتهى والنهاية وفي الروضة مط او مع العلم بكونه مبدء نشو ادمى كما عن الذكرى
او الاكتفاء بشهادة القوابل بانها لحم ولد كما عن التذكرة مع دعوى الاجماع على تحقق النفاس ح غير واضح الا للاجماع المزبور المعتضد
بالشهرة وهو الحجة فيه لا لصدق الولادة لعدم كفايته في الاطلاق مع عدم تبادر مثله منه ومثله في الضعف الحاق الاخيرين به
حيث لا اجماع محكيا هنا وجب القطع به مط كما عن المعتبر والمنتهى او مع العلم بكونه مبدء نشو ادمى كما عن التذكرة ونهاية
الاحكام والذكرى والدروس والبيان ولا وجه للثانى فتعين الاول انتهى وذلك لما عرفت من سكوتهم عن الفتوى فكيف يتحقق
الشهرة مضافا الى انه انكر حكاية الاجماع في الاخيرين وليس في محله لما عرفت من حكاية الاجماع في كلام العلامة ره على كون الدم في العلقة
دم نفاس اذا شهدت القوابل بكونها لحمة ادمى فالحاصل ان الفرق بين المضغة والعلقة بالحكم بالنفاس فيها في الاولى ونفيه في الثانية
حتى لو علم بانها مبدء نشو ادمى لا وجه له كما ان ما صدر من جماعة من الحكم بالنفاس في الاولى وتوقفه في الثانية ليس في محله نعم نبهات
الاولى ان الشهيد ره في الذكرى بعد ان حكم بانه لو فرض العلم بانه مبدء نشو انسان بقول اربع من القوابل كان نفاسا قال اما النطفة
فبعيد فيستفاد منه ان النطفة ايضا ان علم كونها مبدء نشو انسان حكم فيها بالنفاس لكن حصول العلم فيها ابعد من حصول العلم
في العلقة وانت ان كنت ممن له التفات الى لوازم المطالب تعرف الحال هنا بما قدمناه الثانى انه لا ريب في ان المراد بكون ما تقذفه المرأة
مما يعلم انها مبدء نشو ادمى ليس هو الثابتة العرفية والا اختص بالمرتبة الاخيرة التى ينتقل منها الى مرتبة اكتساء صورة الانسان وانما

هو اعم من القريب والبعيد ولا كان اشتقيد لغو الحدث والبعيد في كل مرتبة حقيقة في كل فرد كان من جنس النطفة مثلا بل المراد به
حصول المقتضي فيها الفعل بحيث لو لم يمنع مانع لانتقل الى المرتبة المتأخرة وفيما بعدها الى ان يصل الى مرتبة الانسانية فالمني
الفاسد مثلا كمني الرجل الذي لا يولد له او الذي استقر في رحم مرأة لا تلد ليس له استعداد لذلك وكذلك المني الواقع من الدفق
رحم الوالدة قبل حصول النضج فيه بعد استقراره في الرحم نشأ من تربيته له واعداده اياه للارتقاء الى المراتب المتأخرة لكن مع فقد حصول
المقتضي في المراتب الدنيا في غاية الاشكال الثالث انه حكي عن الشهيد الثاني ره انه قال في روض الجنان انه يتحقق المعية بخروج
الجزء ولو كان منفصلا ولو سقط الثاني كان لولادة التوامين فابتداء النفاس من الاول وغايته من الاخير انتهى وقال في الحدائق
بعد نقله ما صورته والمتأمل فيه مجال التأمل هو في محله [illegible] واكثر النفاس عشرة ايام على الاظهر اختلف اصحابنا في المسئلة
اقوال احدها ما اختاره المصنف وعليه اكثر القدماء كما يعطيه كلام الشيخ ره في ط حيث قال فيه واكثر النفاس عند اكثر اصحابنا
مثل اكثر الحيض عشرة ايام انتهى وصرح جماعة من المتأخرين بانه المشهور وفي ف الاجماع عليه لكن صرح بان في اصحابنا من قال ثمانية
عشر يوما وفي الغنية ما نصه وهي يعني النفساء والحائض سواء في جميع الاحكام الا في حكم واحد وهو ان النفاس ليس لاقله حد و
ذلك بدليل الاجماع السالف انتهى وحكي عن موضع من الذكرى نسبة هذا القول الى الاصحاب ثانيها انه ثمانية عشر يوما وحكي عن
المرتضى ره وابن بابويه وابن الجنيد وسلار ره ثالثها انه احد وعشرون يوما وحكي هذا القول عن ابن ابي عقيل ره رابعها ما صار
اليه العلامة ره في المختلف من ان الاكثر لذات العادة عادتها ولغيرها ثمانية عشر خامسها انه احد عشر يوما وحكي عن المفيد ره في كتاب
احكام النساء وستجيء الحكاية رجوعه عنه ان شاء الله تعالى هذا ولصاحب جامع الاثام (؟) ره كلام لا يخلو ذكره عن فائدة بصيرة في المقام قال
ره ومال في البحار الى التخيير بين تنفسها باكثر الحيض وثمانية عشر يوما وكذا في مجمع البرهان وكذا ثم قال ره واعلم ان هنا اشتباها
على غير المتامل وهو ان المحقق ره في المعتبر وابن طاوس على ما في الذكرى نقلا ان ذات العادة تنفس بعادتها وغيرها بالعشرة
وتبعهما على ذلك الفاضل في غير المختلف من كتبه والشهيدان والمحقق الثاني ره وغيرهم فجعل بعضهم هذا قولا مغايرا للقول بان
اكثر النفاس عشرة وليس كما ظنوا بل هو عين ذلك القول للقطع بان منتهى غاية الحيض العشرة ولتصريح جماعة من اهل هذا القول
بان ذات العادة اذا تجاوز دمها العادة وانقطع على العشرة فالجميع نفاس وصرحوا ايضا بانه انما ترجع ذات العادة الى العادة عند
تجاوز العشرة وقد جمع في الدروس للقائلين بين الحكم بان اكثر النفاس عشرة لذات العادة وغيرها مع التصريح بانه مع عبور العشرة
ترجع ذات العادة اليها وغيرها الى العشرة وبهذا احتملنا العلامة ره ومن وافقه من جملة القائلين بان اكثر النفاس عشرة مطلقا عند
تعدد الاقوال انتهى حجة القول الاول امور الاول ما تمسك به بعض المحققين ره من ان المتيقن من النفاس المخالف للاصل موضوعا و
حكما انما هو قال ولا يعارضه استصحاب موضوعه لمنع جريانه في التدريجيات ولا استصحاب احكامه لانه فرع بقاء موضوعها اعني النفاس
ثم قال مع ان الاستصحاب لا يجري في بعض الصور كما لو شك الدم بعد العشرة انتهى لكن الانصاف ان الاستصحاب يجري في التدريجيات
اذا كانت من قبيل الامر المستمر الواحد كالعيون والانهار التي ذكر في نظيرها الثاني ان النفاس حيض محتبس ولكن الانصاف
انه لا دلالة لان مجرد كونه حيضا محتبسا لا يستلزم جريان جميع احكام الحيض عليه ولهذا لم يوافقه في جانب القلة وليس تماما
التنزيل الحكمي حتى يحمل على العموم في وجه الشبه وانما هو بيان لحال الموضوع الثالث قوله الحائض كالنفساء سواء وقد عرفت انه لا يدل على
العموم لان المقصود اتحادهما في الحكم المذكور في الحديث الرابع ما ارسله المفيد ره عن الصادق ع قال ابن ادريس ره في مبتدأ الشروع في كتاب
الطهارة ذكر الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان ره في جواب سائل سأله عن الكم قدر ما تقعد النفساء عن الصلوة وكم مبلغ
ايام ذلك فقد رأيت في كتاب احكام النساء احد عشر يوما وفي الرسالة المقنعة ثمانية عشر يوما وفي كتاب الاعلام احدا و
عشرين يوما فعلى ايها العمل دون صاحبه فاجابه بان قال الواجب على النفساء ان تقعد عشرة ايام وانما ذكرت في كتبي ما روي من قعودها
ثمانية عشر يوما وما روي في النوادر استظهارا باحد وعشرين يوما وعملي في ذلك على عشرة ايام لقول الصادق ع لا يكون دم نفاس
زمانه اكثر من زمان الحيض هذا آخر كلام الشيخ المفيد ره انتهى الخامس ما ارسله المفيد ره والشيخ ره على خلاف بين الاواخر في ذلك منشأه
اختلاف نسخ المقنعة والتهذيب عن قوله وقد جاءت اخبار معتمدة بان اقصى مدة النفاس مدة الحيض عشرة ايام وكيف كان فالمرسل
ثم فيه ومع ذلك ارسال كارسال ما قبله [illegible] بالشهرة والاجماع المنقول السادس رواية يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله ع عن

امرأة ولدت ورأت الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رأت دما صبيبا فلتغتسل
عند وقت كل صلوة وان رأت صفرة فلتتوضأ ولتصل وتقريب الاستدلال ان الباء في قوله بعشرة بمعنى الى كما عن بعض الا ان حروف
الصفات يقوم بعضها مقام بعض ويمكن ان يكون الباء باقية على معناها ولكن يلتزم بحذف المضاف والتقدير تستظهر بايام عشرة ايام
وهذا اظهر ويرجح بقول انه لو لا ان الاكثر هي العشرة لم يكن للاستظهار اليها معنى ودعوى ان المراد تستظهر بعد العادة عشرة فيوافق
روايات الثمانية عشر والسبعة عشر بعيدة من حيث السياق وان كانت ظاهرة من حيث اللفظ فالاول انسب بما قدمناه ثم ان ظاهر
الرواية يعطي ان ذات العادة ايضا تستظهر الى العشرة لقوله ع ترى اكثر مما كانت ترى وذلك غير ضائر لاحتمال كون عادتها تسعة
او ثمانية او سبعة فتستظهر على الاول بثلثة وعلى الثاني بيومين وعلى الثالث بيوم لثبوت الاستظهار في حق النفساء وكونه بتلك المقادير
اما مبني على التخيير كما هو مذهب بعضهم او على اختلاف العادات بل يمكن القول بوجوب الصبر الى العشرة مط بناء على ان الحائض مط
تستظهر الى العشرة والنفساء بحكمها التابع للاخبار المستفيضة الدالة على رجوع النفساء المعتادة في الحيض الى عادتها وجعل ما
عداها استحاضة مطلقا وبعد الاستظهار بما لا يزيد على تمام العشرة مثل صحيحة فضيل وزرارة عن احدهما ع قال النفساء تكف عن الصلوة
ايام اقرائها التي كانت تمكث ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة وصحيحة زرارة المضمرة التي علم اسنادها الى احدهما ع من مقام اخر قال
قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت وموثقة ابي بصير عن الصادق ع
قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع
كما تصنع المستحاضة الحديث وحمل بعض الاصحاب الاستظهار بمثل ثلثي ذلك على ما اذا كانت العادة ستة لئلا يزيد ايام العادة والاستظهار
عن العشرة والاخبار كثيرة اقتصرنا على اقل ما يحصل به الاستفاضة وتقريب الاستدلال انها تدل على امكان بلوغ النفاس عشرة لامكان
بلوغ العادة اليها وامتناع الزائد عليها لامتناع تجاوز العادة عنها حتى بزيادة الاستظهار لما دل من النص والاجماع على ان الاستظهار
لا يشرع مع بلوغ العادة بنفسها عشرة لكن قال بعض المحققين ره ان الروايات المشار اليها كما ترى لا تثبت الا كون الاكثر عشرة بالنسبة
الى المعتادة بحيث يمكن بلوغ نفاسها اليها ويمتنع تجاوزه عنها ولا دلالة فيها على تحديد النفاس في حق المعتادة ايضا لان المراد
من تحديد الاكثر هو جعل المجموع نفاسا عند انقطاع الدم عليه مط وان تجاوز العادة والاستظهار ولا يستفاد هذا من تلك
الروايات انتهى وذكر في نهج الاثام في تقريب الاستدلال بالاخبار المذكورة انها بمنطوقها تدل على تنفس ذات العادة بعادتها ويلزم من
ذلك ان يكون اكثرها بحكم ذات العادة بالنفاس هو العشرة انما هو لعدم امكان زيادة العادة على العشرة فيفيد هذه الاخبار ان
اكثر النفاس في حق المعتادة هي العشرة ويومي ايضا الى ان ذلك اكثر النفاس في حق غيرها لافادتها ان دم النفاس بمنزلة الحيض والا
لما اشترط في ذات العادة بمقدار عادتها واكثر وجوه استفادة الاحكام المتعددة لموضوع واحد هو اثبات بعضها له فيفهم ثبوت
الباقي مما لم يترتب عليه بالتلازم المستفاد من قرائن الشرع وقد جرت بذلك الاخبار في المستحاضة وقد جعلت الدلالة على تحيضها بايام العادة
مع انها لم تتضمن جميع احكام الحيض بل ذكر فيها البعض كترك الصلوة والجماع ونحوهما ثم لم يتوقف فقيه في ان ايام العادة ايام
الحيض لها مط وقد ورد في احكام النجاسة الامر بغسل الثوب من بول ما لا يؤكل لحمه وقد فهم الفقهاء منه نجاسة البول وثبوتها
لجميع احكام النجاسة وهذا دأبهم وديدنهم لا ينكرونه في جميع ابواب الفقه انتهى ولكنك خبير بما فيه اما اولا فلان محل البحث
ليس من قبيل حكمين لموضوع واحد بل الامر فيه بالعكس لانه حكم واحد وهو اكثرية العشرة لموضوعين وهما ذو العادة وغيرها
واما ثانيا فلانا لو سلمنا ذلك قلنا ان مجرد ثبوت حكم من الاحكام المترتبة على موضوع واحد لا يستلزم ثبوت الاحكام الاخر مط
بل هناك تفصيل وهو ان ذلك الحكم الذي علم ثبوته ان كان من خواص ذلك الموضوع لزم عند ثبوته ترتب الاحكام الاخر عليه سواء
كانت مختصة بذلك الموضوع ام مشتركة بينه وبين غيره وان لم يكن ذلك الحكم المعلوم ثبوته من خواص ذلك الموضوع فان كان بين
ذلك الحكم وبين غيره من الاحكام ملازمة عقلية او عرفية او شرعية لزم الحكم بثبوت الاحكام الاخر عند ثبوته بحكم الملازمة ولم يحصل
في المقام شيء من اقسامها وقد ادعى في مطالع الانوار الغروية بعد ذكر جملة من الاخبار التي ذكرناها وجملة اخرى موافقة لها في الموضوع
تحقق اللزوم العرفي حيث قال ووجه شهادة هذه الروايات على المدعى انها نافية للقول بالثمانية عشر على الاطلاق كما هو مذهب
المرتضى ره وموافقيه وهذا هو العمدة في ايرادها في التهذيب دليلا لما اختاره من ان الاكثر عشرة وان فيها اشعارا بثبات النفاس

للحيض

الحيض بل يتعين كونه خاصا بالامر بالرجوع الى العادة للحيض دون النفاس وغيرها فيفهم من ذلك مشاركة النفاس للحيض فيها الا ما حكا
علما بالخروج بالدليل وهذا هو الموافق لفهم اكثر الاصحاب فجعل العادة هي الاكثر مطلقا مع الانقطاع على العاشر عملا بهذه
الروايات جمودا على مدلولها المطابقي والعمل عندنا غير منحصر في المدلول المطابقي بل تشاركها الالتزامية في الحجية سيما اذا
كانت من اللوازم البينة العرفية لهذا الكلام وفيه منع انفهام مشاركة النفاس للحيض في جميع احكامه نعم يفهم من ذلك
مشاركته له في رجوع ذات العادة الى عادتها واما ما عدا ذلك فليس عليه دلالة ولا للعرف اليه سبيل لكون الاحكام الشرعية
تخفى عليهم وقد وضح التفكيك بين الحيض والنفاس في الاقل هنا وقد تبين في تقريب الاستدلال بالاخبار المذكورة على
المدعى مسلك آخر قال في مطالع الانوار الغرر بعد العبارة المذكورة بلا فصل ما صورته مضافا الى اشتمال بعضها على الاستظهار
الذي هو بمعنى طلب ظهور الحال عند قيام الاحتمال فانه كالصريح في ان مدة النفاس غير منحصرة على العادة مطلقا والا لما
كان للاستظهار محل ثم قال فاتضح من مجموع ذلك عذر الاصحاب في الاستدلال بهذه الروايات على المدعى وارتفع التنافي الذي
ادعاه في الذكرى بين شهادة الاخبار الصحيحة برجوعها الى العادة وفتوى الاصحاب بالعشرة انتهى وهذا المسلك قد قرره بعض
المحققين ره ثم قال لكن يرد عليه مضافا الى تمسك الشيخ ره وغيره بروايات المعتادة الخالية عن ذكر الاستظهار راسا وان ذكر واما
اشتمل منها على الاستظهار ايضا ان ظهور الحال لا يحصل بالصبر يوما او يومين الا على وجه الظن والتخمين والا فمجرد تجاوز الدم
عن عادة طهرها والتسعة لا يظهر منه كونه استحاضة فجاز الاكتفاء بذلك في النفاس وان كان اكثره ازيد من العشرة ايضا مع ما
قد عرفت في مسئلة الاستظهار من احتمال كون المراد من الاستظهار الاحتياط من طرف من جهة احتمال بقاء النفاس ازيد من العادة
فان استعمال هذا اللفظة في الاحتياط كثير جدا انتهى وقد يقرر تقريب الاستدلال بوجه لم يستفاد من بعض الاخبار المذكورة واشار
اليه الشهيد الثاني ره قال فيما حكي عن روض الجنان ما نصه واعلم ان الاخبار الصحيحة لم يصرح فيها برجوع المبتداة والمضطربة الى
العشرة بل صرح فيها برجوع المعتادة الى عادتها ولكن فيها اشعار بذلك لانه ورد في بعضها الاستظهار الى العشرة كالحائض فلو كان
اكثره اقل منها لم تستظهر اليها انتهى وقال بعض المحققين ره بعد ذكره ما لفظه والانصاف ان ما دل على الاستظهار الى العشرة له
ظهور تام في المطلب سواء جعلنا الاستظهار بمعنى طلب الظهور ام جعلناه بمعنى الاحتياط فهو كاف مع ما قد عرفته من الشهرة المحققة
والاجماع المنقول والمرسلة الاولى المتقدمة عن المفيد ره انتهى واقول لم اظفر في الاخبار بعد الاستظهار بعد الوسع بما تضمن الاستظهار
الى العشرة سوى رواية يونس المتقدمة وقد عرفت ان دلالتها على المطلوب موقوفة على كون الباء بمعنى الى او اضمار لفظ الايام و
كلاهما خلاف الظاهر والعجب من المحقق المذكور حيث لم يحد بعد كلام المذكور في توهين ساير الادلة وقال في جملتها ان رواية يونس
بن يعقوب المتقدمة لا تدل على المطلوب على وجه تطمئن به النفس حجة القول الثاني امور الاول الاصل بمعنى استصحاب بقاء النفاس
وربما يؤيد باصل البراءة من التكليف بالعبادات الثاني الاجماع المحكي في الانتصار بقوله ان مما انفردت به الامامية القول بان
اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما الثالث الاخبار المستفيضة كصحيحة محمد بن مسلم سألت ابا جعفر ع عن النفساء كم
تقعد قال ان اسماء بنت عميس نفست فامرها رسول الله ص ان تغتسل لثمانية عشر يوما ولا باس بان تستظهر بيوم او يومين ونحوها
غيرها من الاخبار لكن من دون تعرض للاستظهار وحمل عليها رواية الاعمش المحكية عن الخصال والنفساء لا تقعد اكثر من عشرين
يوما وصحيحة ابن سنان قال تقعد النفساء تسع عشر يوما فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة فان الرواية الاولى محمولة على
الاستظهار بيومين والثانية على الاستظهار بيوم ولحد وليجاب عن الروايات المشتملة على قصة اسماء فبمعارضتها بما دل على ان
رسول الله ص انما امر اسماء بنت عميس بالاغتسال لثمانية عشر لانه سألته في ذلك اليوم ولو سألته قبل ذلك لامرها بالاغتسال ففي
مرفوعة ابراهيم بن هاشم قال سألت امرأة ابا عبد الله ع فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما قال
ابو عبد الله ع ولم افتوك بثمانية عشر يوما فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله ص انه قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن
ابي بكر فقال ابو عبد الله ع ان اسماء سألت رسول الله ص وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سألته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل
كما تفعل المستحاضة وفي الوسائل عن الشيخ حسن ... في المنتقى نقلا عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري عن احمد بن
محمد بن يحيى عن سعد بن عبد الله ... عن هاشم عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن حمران بن اعين قال قالت امرأة محمد بن مسلم وكانت

ولو دا امرت اباجعفر عليه السلام وقد لزائد كنت اقعد في نفاسي اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا على فجعلوها ثمانية عشر يوما
فقال ابو جعفر ع من افتاها بثمانية عشر يوما قال قلت للرواية التي رووها في اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذي الحليفة
فقالت يا رسول الله ص كيف اصنع فقال لها اغتسلي واحتشي واهلي بالحج فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضى
الحج فرجعت الى مكة فاتت رسول الله ص فقالت يا رسول الله لم اطف ولم اسع فقال لها رسول الله ص وكم لك اليوم فقالت
ثمانية عشر فقال اما الان فاخرجي الساعة واغتسلي واحتشي وطوفي فاغتسلت وطافت وسعت واحلت فقال ابو جعفر ع انها لو سألت
رسول الله ص قبل ذلك واخبرته لامرها بما امرها به قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن من ايام قرئها فان هي
طهرت والا استظهرت وان لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وتصلي الحديث وعلى هذا فلا بد من حمل الروايات
المتقدمة الظاهرة في اكتفاء الامام ع عن بيان حكم النفساء بذكر قصة اسماء على ما ذكره الشيخ ره في يب بحمل وجه بسبب خاص او التقية
وقال في محكي المنتقى ولو استبعد كون التفصيل المذكور في قصة اسماء مجملا محمولا على التقية امكن المصير الى ان ذلك القدر الذي تجدد
فيه منسوخ لانه متقدم والرجوع الى العادة متاخر فاذا تعذر الجمع تعين النسخ ويكون التقييد بالحكم بعد نسخه محمولا على التقية
انتهى ثم ان المجيب في الانتظار بما ذكرنا سقوط التمسك بروايتي العشرين والتسعة عشر لابتنائهما على سلامة روايات الثمانية
عشر لكون الروايتين محمولتين على الاستظهار بيوم او يومين والا فالقول بهما خلاف الاجماع بل اتفاق المسلمين لان الاستظهار
في غير العادة خلاف ما عليه غير شاذ من اصحابنا انتهى واقول يتجه على الجواب بالمعارضة بالروايتين المذكورتين وجهان احدهما
ضعفهما لعدم صحة سند رواية محمد بن مسلم وبعدها صحيحة زرارة كما اعترف به المجيب عند ذكر اصل الاستدلال و
بعدها رواية موثقة وقد اعترف بذلك هو ره ايضا فلا يكون للروايتين المذكورتين قوة المعارضة ووجه ضعف الاولى واضح
لكونها مرفوعة واما وجه ضعف الثانية فهو انه قال العلامة المجلسي ره في الوجيزة ان احمد بن محمد بن عياش ضعيف وفيه مدح
وقال ره في عثمان بن عيسى انه ثقة غير امامي وقال في حمران بن اعين انه ممدوح ومثل هذه الرواية لا تعارض روايتين
صحيحتين يوافقهما رواية موثقة وثانيهما انهما معارضتان بما عن الصدوق ره في العلل عن حنان بن سدير قال قلت لابي
عبد الله ع لاي علة اعطيت النفساء ثمانية عشر يوما ولم يعط اقل ولا اكثر قال لان الحيض اقله ثلثة ايام واوسطه خمسة و
اكثره عشرة فاعطيت اقله واوسطه واكثره وما عن العيون فيما كتبه مولينا الرضا ع للمأمون قال والنفساء لا تقعد عن
الصلوة اكثر من ثمانية عشر يوما ويمكن الجواب عن الوجهين بان المرفوعة ورواية المنتقى مؤيدتان بالشهرة لموافقتهما لها
فتقدمان على الروايات المتضمنة لقصة اسماء الظاهرة في التحديد بثمانية عشر بقي الكلام فيما اشار اليه في الجواب من
حمل اخبار الثمانية عشر على التقية كما حكاه عن التهذيب والمنتقى ولا بد من تنقيحه فنقول قال في المستند بعد ذكر المرفوعة و
رواية المنتقى ما نصه وفي هاتين الروايتين اشعار بل دلالة على كون الثمانية عشر قولا مشهورا بين العامة ويشعر به ايضا عدله
في الموثقة من الجواب الى الحكاية ويدل عليه حمل الشيخ ره هذه الاخبار على التقية انتهى ولا يخفى عليك ما فيه لان المذكور
في الرواية الاولى هو انها كانت تقعد في نفاسها عشرين يوما حتى افتوها بثمانية عشر والظاهر ان قعودها عشرين كان عن جهل و
ان المفتين الذين اخذت بقولهم هم الذين كانوا من الشيعة والرواة اذ من البعيد رجوع من كان من اهل المذهب الى غيرهم ولا اقل
من الاجمال واما الرواية الثانية فقد وقع التصريح فيها بانها كانت تقعد اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا عليها وافتوها
بثمانية عشر يوما بل مر ذكرنا ان الشيخ ره في ط نسب القول بالثمانية الى قوم من اصحابنا والسيد في الناصريات والشيخ ره
في ف والعلامة ره في التذكرة لم ينقلوا عن العامة سوى القول بالستين والسبعين والخمسين والاربعين بل عبارة المنتهى ظاهرة في
عدم ذهاب احد من العامة اليه لانه قال اكثر النفاس عشرة ايام وما زاد عليه حكمه حكم الاستحاضة وفي اصحابنا من قال ثمانية
عشر يوما ثم حكى اقوال العامة ولم يذكر الثمانية عشر بل هو صريح كلام السيد ره في الانتصار لانه قال فيه ومما انفردت
به الامامية القول بان اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما لان باقي الفقهاء يقولون بخلاف ذلك فذهب
ابو حنيفة واصحابه والثوري والليث بن سعد الى ان اكثره اربعون يوما وذهب مالك والشافعي الى ان اكثره ستون وحكى
الليث ان من الناس من يذهب الى انه سبعون يوما وحكى عن الحسن البصري ان اكثر النفاس خمسون يوما انتهى واما ما حكى عن المنتقى

يعني موثقة محمد بن مسلم التي عبر عنها بالصحيح وما ذكره من اخبار رمية القول لولا منه نور الله مرقده

فقال

فكان الوجه فيه ان الفرار عن الخوف الحاصل من مخالفتهم يحصل بالعدول عن بيان الحكم الواقعي الى بيان فتوى واقعة في الخارج
وقال في مطالع الانوار المرقومة ما لفظه والذي يظهر عندي في ورود هذه الاخبار مورد التقية وان لم يكن قائل بمضمونها من اهل الخلاف
الا ان الاختلاف اصلح للتقية كما مر غير مرة والروايات الواردة في هذا الباب مختلفة اشد الاختلاف على وجه يبعد الجمع بينها
انتهى ولا يخفى ان هذا النوع من التقية والقاء الخلاف بين الشيعة لئلا يعرفوا مذهبهم ويحقن به دماؤهم انما يصلح نكتة لمجرد وقوع الاختلاف
بين الاخبار ولا يتاتى منه نكتة تعيين صنف منها كاخبار الثمانية عشر للحمل على التقية فلا بد في تخصيصها بذلك من مرجح آخر كما لا
يخفى على من تدبر والذي اراه ان اخبار قصة اسماء انما اريد بها الرد على مذهب العامة نظرا الى انه ليس في مذاهبهم ما هو اقل من اربعين
يوما فلما اراد اهل العصمة عليهم السلام الرد عليهم فلم يتمكنوا وكان امر النبي اسماء بالاغتسال لثمانية عشر يوما امرا معروفا فاحالوا في جواب السؤال عن
الحكم الى ذكر قصتها اشاعة لبطلان مذاهبهم ثم لما تمكنوا من بيان تفسير روايات الثمانية عشر وان امره اياها في ذلك الوقت انما كان
من جهة تاخرها في السؤال لعرض والد فالتقية انما هي في ابراز القضية غير مفسرة لتكون ظاهرها المعروف حجة عليهم حجة القول الثالث ما اسنده
اليه المصنف في المعتبر حيث قال قال ابن ابي عقيل في كتاب المستمسك ايامها عند آل الرسول عليهم السلام ايام حيضها واكثره احد وعشرون يوما فان انقطع
دمها في تمام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما ثم استظهرت بيوم او يومين فان كانت كثيرة الدم صبرت ثلاثة ايام
ثم اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت وقد روى ذلك البزنطي في كتابه عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انتهى وما ابداه في
التذكرة وقد روى ذلك البزنطي آه بقوله لما رواه البزنطي في الصحيح عن الباقر عليه السلام لكن اعترض بعضهم بانه لم يجده في الاصول ولا باس به
بعد تصحيحها ثم انه اورد في الجواهر عن ابن ابي عقيل ره بان عبارته لا تخلو عن تناف فظاهر قوله ايام حيضها مناف لقوله احد و
عشرون ثم قال ولا يخفى ما في قوله صبرت ثمانية عشر مع انها المستحاضة بكثرة الدم عنده والا فلا وجه لقوله صبرت ثلاثة فتامل انتهى ولكن الظاهر انه
لا منافاة لان نفاس ذات العادة عنده عادتها وغير ذات العادة تصبر ثمانية عشر ثم تستظهر كثيرة الدم ثلاثة ايام فيصير حاصل عملها
باحكام النفاس احدا وعشرين يوما وهذا هو اكثر نفاسها في مقام العمل والمراد بقوله صبرت ثلاثة هو صبرها في الاستظهار حجة القول الرابع
ما ذكره في المختلف حيث قال والذي نختاره هنا انها ترجع الى عادتها في الحيض ان كانت ذات عادة وان كانت مبتدأة صبرت ثمانية عشر يوما
لنا على حكم العادة ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن زرارة عن احدهما عليهما السلام قال النفساء تكف عن الصلاة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم
تغتسل كما تغتسل المستحاضة وفي الحسن عن الفضيل بن يسار وزرارة عن احدهما عليهما السلام قال النفساء تكف عن الصلاة ايامها التي كانت
تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة وفي الصحيح عن يونس بن يعقوب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول النفساء تجلس ايام
حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي الى غير ذلك من الاحاديث وقد ذكرناها في كتاب مصابيح الانوار وغيره ولان
النفاس في الحقيقة دم حيض فيتقدر بقدره ولانها مامورة بالعبادة وانما تخرج عن العهدة بفعلها او بما ثبت انه مسقط ولم يتحقق في
الزائد على ما قلناه فيبقى في عهدة التكليف بالمقتضي السالم عن معارضة المسقط القطعي ثم ذكر احتجاج القائلين بثمانية عشر باخبار كما
ثم قال والجواب انه محمول على المبتدأة في الحيض جمعا بين الادلة وهو الذي اخترناه في الحكم الثاني من ان المبتدأة تجلس ثمانية عشر
يوما انتهى حجة القول الخامس لعلها رواية مالك بن اعين قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من
الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها زوجها يامرها فتغتسل
ثم يغشاها ان احب في تقريب الدلالة انها ان كانت عادتها عشرة واستظهرت بيوم صار المجموع احد عشر يوما فيكون الاكثر ذلك هذا
والاقوى هو القول الاول للاخبار التي ذكرت في الاحتجاج عليه مع تاييده بالشهرة فترجح على غيرها من الاخبار التي استند اليها
ارباب الاقوال الاخر مضافا الى ما عرفت من ان عمدة الاخبار الواردة في هذه المسالة انما هي روايات الثمانية عشر وهي مختلفة
متعارضة فلا يبقى مجال للركون اليها وان ما ذهب اليه في المختلف من القول الرابع ليس مستنده سوى الجمع بين الاخبار ولا حجة فيه لانه
مجرد اقتراح على حد سائر وجوه الجمع قال المحقق البهبهاني ره في حاشية المدارك ان الجمع بين هذه الاخبار يتحقق بوجوه احدها حمل اخبار
الثمانية عشر على المعتادة وابقاء الاخبار المتضمنة للرجوع الى العادة على ظاهرها وثانيها الحمل على التخيير بين الاعداد وثالثها
حمل اخبار الثمانية عشر على ما اذا بقي الدم بصفة دم النفاس الى تلك الغاية واخبار الرجوع الى العادة على ما اذا تغير عن تلك
الصفة ثم قال والاول صحيح الا انه مستلزم لحمل الاخبار المتضمنة للثمانية عشر مطلقا على الفرد النادر وهو مشكل والثاني ليس

ببعيد

ببعيد عن الصواب انتهى وعندك ان جميع ذلك بعيد عن الصواب لانها مستلزمة للعدول باللفظ عن ظاهره فيكون من المحولات
ولا حجة فيها ثم انه ينبغي التنبيه على امور الاول ان مراد ارباب القول الاول هل هو جعل جميع العشرة نفاسا اذا انتهى اليها رؤية
الدم مطلقا سواء انقطع عليها ام لا وسواء كانت المرأة ذات عادة او غيرها او ان مرادهم هو ان اكثر ما ينتهي اليه النفاس من المدة هي
العشرة وان كان يجري في المقام تفصيل وهي ان ذات العادة ترجع الى عادتها مع عبور الدم عن العشرة ويجعل العشرة نفاسا مطلقا
اذا استمر الدم اليها فنقول انهم بين فريقين من يذهب الى الاول ومن يختار الثاني اما الاول فهو الذي يظهر من الصدوق في المقنع
حيث قال اذا ولدت المرأة قعدت عن الصلوة عشرة ايام الا ان تطهر قبل ذلك فان استمر بها الدم تركت الصلوة عشرة ايام فاذا كان
اليوم الحادي عشر اغتسلت واحتشت واستثفرت وعملت بما تعمل المستحاضة وقد روي انها تقعد ثمانية عشر يوما انتهى وهو صريح كلام
المصنف في المعتبر لانه قال وتعتبر حالها عند انقطاعه قبل العشرة فان خرجت القطنة نقية اغتسلت والا توقعت النقاء وانقضاء
العشرة ويدل على ذلك ان هذه المدة اكثر الحيض فيكون اكثر النفاس ثم اورد موثقة يونس المتضمنة لجلوس النفساء ايام حيضها التي
كانت تحيض وانما تستظهر بعد ذلك وتغتسل ثم قال في اخر المسئلة وضابطه البقاء على حكم النفاس ما دام الدم مستمرا حتى يمضي لها عشرة
ايام ثم تصير مستحاضة وذكر في اخر فروع المسئلة ما هو اوضح من ذلك فقال لا ترجع النفساء مع تجاوز الدم الى عادتها في النفاس ولا الى
عادتها في الحيض ولا الى عادة نسائها بل تجعل عشرة نفاسا وما زاد استحاضة حتى تستوفي عشرة وهي اقل الطهر انتهى والى هذا المختار
اومأ الشهيد في الذكرى بقوله الاخبار الصحيحة المشهورة تشهد برجوعها الى عادتها في الحيض والاصحاب يفتون بالعشرة وبينهما
تناف ظاهر ولعلهم ظفروا باخبار غيرها انتهى واما الثاني فهو الذي صرح به العلامة وكثير ممن تأخر عنه قال في التذكرة اذا
زاد الدم على الاكثر وهو عشرة عندنا فالاقوى عندي انها ان كانت ذات عادة في الحيض جعلت نفاسها عدد ايام حيضها والباقي
استحاضة وان لم تكن ذات عادة كان نفاسها عشرة ايام انتهى بل قد غلط في المنتهى من قال بالاول على ما حكي عنه فانه قال وبعض
المتأخرين غلط هيهنا فتوهم ان مع الاستمرار تصير عشرة ولا نعرف عليه دليلا سوى ما رواه يونس عن ابي عبد الله عليه السلام من قوله تستظهر
بعشرة ايام وذلك غير دال على محل النزاع اذ من المحتمل ان يكون عادتها ثمانية ايام او تسعة ويدل على ما اخترناه الاحاديث التي قدمنا
ها فانها دالة على احالة النفساء على الحائض في الايام والاستظهار بيوم او يومين انتهى وقال في التحرير لو انقطع الدم دون العشرة
ادخلت قطنة فان خرجت نقية فطاهر والا صبرت النفساء حتى تنقى او تمضي اكثر ايامها وهي عشرة ان كانت عادتها والا قعدت ايامها و
استظهرت بيوم او يومين وبعض المتأخرين غلط هنا انتهى ويشبه ان يكون تعريضا بالمصنف بل ربما استظهر من هذين الكلامين انتزاع
المصنف بهذا الحكم ومن هنا حمل بعض اواخر الفقهاء كلام الساكتين عن البيان من اهل الاصول بكون الاكثر هو العشرة على ما ذكره العلامة
معللا بان الحكم بان اكثر النفاس عشرة مثلا غير مناف للحكم برجوع ذات العادة اليها عند التجاوز فان مقصودهم بان الاكثر عشرة
انما هو نفي ما زاد عليها فلا ينافيه ان تكون ايامها انقص من العشرة كايام العادة ومما يشهد لذلك انه قد حكم نظير ذلك
في الحيض فقالوا اكثره عشرة مع اطباقهم على رجوع ذات العادة الى عادتها عند تجاوز العشرة وحكم اكثرهم بالتمييز وان نقص عن
العشرة وكذا الى عادة النساء وعادة الاقران ولم يقل احد ان ذلك الحكم مناقض ويرشد الى ما ذكر من ارادتهم ما ذكره العلامة واتباعه عدم
استدلالهم على هذا المطلوب بالاخبار الدالة على الرجوع الى ايام العادة والى كون النفاس حيضا في المعنى وبالجملة ظاهر من عدا الصدوق
والمصنف ممن شاركهما في الحكم موافقة العلامة واتباعه وهذا هو الحق الذي يساعده النصوص مما دل على ان دم النفاس لا يزيد على العشرة
وما دل على ان المعتادة ترجع الى عادتها ومعلوم ان العادة قد تساوي العشرة فيصير نفاسها عشرة وقد لا ينتهي اليها فيصير نفاسها اقل
الثاني ان العادة التي تأخذ بها النفساء مع تجاوز الدم عن العشرة كما اشرنا اليه قلنا ان ذلك مذهب متأخري الاصحاب ومدلول الاخبار
انما هي عادة الحيض وقد وردت رواية شاذة ضعيفة السند تلحقه بانها تقعد كما كانت تقعد مع ما مضى من اولادها وهي مع معارضتها
بالروايات الصحيحة لم يعمل بمضمونها احد من الاصحاب كما حكي عن المنتهى ونقل عنه انه ناولها بمساواة ايام نفاسها لايام حيضها ولا
حاجة اليه الثالث ان ما اشرنا اليه من ان النفساء اذا لم تكن لها عادة في حيضها محفوظة لها وتجاوز الدم العشرة جعلت تمام العشرة
نفاسا انما هو على المشهور وعلى هذا لا تعول على التمييز ان حصل ولا الى عادة نسائها ولا الى الاقران وان اتفقت ولا على الروايات
ولكن حكي عن العلامة انه قال في المنتهى لو كانت مبتدئة او مضطربة او ذات عادة منسية فان انقطع الدم على العشرة فما دون فهو

نفاس قطعاً ولو تجاوز وفيه نظر فانه يمكن ان يقال انها تجلس ستة ايام او سبعة لان الحائض تفعل ذلك وكذلك النفساء
لانه حيض في الحقيقة ولان قوله تجلس ايام حيضها كما يتناول الماضي يتناول المستقبل وفيه ضعف ويمكن ان يقال انها
تجلس عشرة ايام لانه حيض في الحقيقة فلا يزيد على ايامه ولرواية يونس ولان العشرة ايام الحيض فيفسد بها ولان النفاس
قد ثبت بيقين فلا يزول الا بيقين وهو بلوغ العشرة بخلاف الحيض لانه لم يثبت في الابتداء بيقين ويمكن ان يقال تجلس ثمانية
عشر ثم اورد ما يدل على ذلك من الاخبار وكلامه هذا يدل على نوع تردد وعلى احتمال اخذها بالروايات وفي البيان نحو ما
ولو كانت مبتدأة وتجاوز العشرة فالاقرب الرجوع الى التمييز ثم النساء ثم العشرة والمضطربة الى العشرة مع فقد التمييز انتهى
وفي نهج الانام بعد نقله ما نقلناه وهذا الحكم مما انفرد به الشهيد في هذا الكتاب لم نقف له على مشارك في ذلك من الاصحاب
انتهى ولكن حكي هو وغيره عن الفاضل الاصبهاني في شرح المناهج انه قال بعد نقله ما عن البيان والاظهر عندي انها كالحائض لان
دمها حيض في الحقيقة ويمكن تعميم الروايات الناصة على جلوسها بقدر ما كانت تجلس ايام حيضها لجميع الصور ولانها لما كانت
ترجع الى عادتها في الحيض علم ان لدمها تعلقاً تاماً بدم الحيض فالظاهر ان حكمهما واحد ويمكن تأييد ذلك بروايتي الخثعمي وابي بصير
المتقدمتين انتهى واقول قد عرفت سابقاً ان ادلة ايام الحيض ناظرة الى الحيض المتعارف الذي هو غير دم النفاس فلا ينبغي بعد
ذلك الا وجوه لا ينبغي للفقيه ان يعتمد عليها وقد اختار صاحب مطلع الانوار القزويني حيث قال ان غير ذات العادة كالمبتدئة
والمضطربة مع التعدي فرضها الرجوع الى العشرة التي هي اكثر النفاس لما دل على انها اكثر وارجاعها الى التمييز او الى عادة الاهل و
الاقران او الروايات تحملها على الحيض وقياس ما دل على الرجوع الى عادة الام والاخت من الاخبار هنا شاذ مطرح اذ لم نعرف به عاملاً
من الاصحاب انتهى الرابع انك قد عرفت ان غير ذات العادة تجعل العشرة اذا استمر الدم اليها سواء انقطع عليها ام استمر بعد ذلك
وان ذات العادة تجعل عادتها نفاساً اذا استمر الدم بعد العشرة واما اذا انقطع على العشرة فانها تجعل العشرة نفاساً وتوقف
صاحب الرياض في ذلك بل مال الى كون نفاسها خصوص ايام العادة وتجعل ما زاد عليها استحاضة وان لم يتجاوز الدم الى العشرة
واستند في ذلك الى اطلاق ما دل على تنفسها بايام اقرائها واطلاق فتوى القائلين بالرجوع الى العادة وربما وقع من بعضهم
مثل هذا التأمل في باب الحيض ولكن لا وجه للتأمل في شيء من المقامين لان الظاهر من اخبار الاخذ بالعادة انما هو ما لو
استمر الدم وتجاوز العشرة دون ما سوى ذلك الخامس انه قد ذكر ان ذات العادة في الحيض تجعل عادتها نفاساً وما زاد على
ذلك استحاضة بشرط تجاوز الدم عن العشرة ومن المعلوم ان العادة على قسمين وقتية وعددية فنقول انه لا ريب في انها تأخذ بالعدد
واما الوقت فلا عبرة به كما صرح به بعض اواخر الفقهاء المحققين حتى انها لو كانت ذات عادة وقتية وعددية كان العبرة بالعدد
دون الوقت وتوضيح المقام انه لو فرض نفاس ذات العادة من الجهتين قد صادف اول وقتها فلا اشكال فان لم يتفق تقدم النفاس
على وقتها كما لو كان عادتها خمسة ايام من اول الشهر فوضعت في اليوم السادس والعشرين من الشهر مثلاً كان نفاسها تلك الخمسة
من آخر الشهر واما الخمسة الاولى من الشهر الذي يليه التي هي وقت عادتها فان استمر الدم اليها وانقطع اليها بحيث لم يزد المجموع
على عشرة كانت هي ايضاً من النفاس لكن لا بحكم اعتبار الوقت بل من جهة ان الدم الخارج في العشرة يحكم عليه بالنفاس شرعاً وان لم
ينقطع عليها بل تجاوز العشرة كانت الخمسة المتأخرة استحاضة ولا عبرة بكونها وقت العادة في الحيض والوجه في ذلك ان المنساق
من الاخبار الدالة على الاخذ بعادة الحيض انما هو عددها اذ قلما يتفق مصادفة الولادة لوقت الحيض وبما ذكر من الحكم تفترق
النفساء عن الحائض فانها لو رأت الدم من آخر الشهر واستمر الى وقت العادة الوقتية ثم تجاوز العشرة فانها تجعل السابق استحاضة
وما صادف ايام العادة حيضاً كما صرح به في باب الحيض وقد نبه المحقق المشار اليه على ان السر في ذلك ان الدم الذي يتصل بالولادة
يستحيل ان يكون استحاضة بل هو محكوم بانه نفاس قطعاً فلا تنقضه العادة الظنية بخلاف الدم الذي تراه لغير ولادة فان الحكم بكونه
حيضاً انما هو لقاعدة الامكان ولا يحكم به الا اذا توفرت الشرائط وانتفت الموانع والعادة المتأخرة مما يمنع ان يكون ذلك
السابق حيضاً لقوتها فتجعل هي حيضاً والسابق استحاضة ولو ولدت في اليوم السادس من الشهر اعتبرت العدد ايضاً ولو فرض ولادتها
في اليوم السابع والعشرين اكملت العدد من ايام العادة وكذا لو ولدت في اليوم الثامن والعشرين او التاسع والعشرين او الثلثين و
لو فرض انها ولدت فرأت عشرة ايام دماً متصلاً بالولادة ثم استمر الدم الى عشرين يوماً كان نفاسها عشرة فلو عاودها الدم

عـ التلفظ الا

نفاساً ط

في الشهر الذي يليه ثم استمر فتجاوز العشرة حكم عليها في هذا الشهر بالحيض بعادتها القديمة في الحيض وهي الخمسة الاولى من الشهر ولا يقدح
فيها تخلل النفاس عشرة ايام ولا يكون ناسخا لحكم العادة الاولى لان تخلل الدم المخالف للعادة مرة واحدة لا يكون ناسخا لحكم العادة
ولو قلنا برجوع المبتدأة الى عادة الاهل والاقران كان وظيفتها الاخذ بالعدد من دون التفات الى الوقت انتهى السادس انه ذكر
غير واحد من الاصحاب انها متى حصل لها الانقطاع تبادر الى الغسل والعبادة ويحل لزوجها وطؤها فان عاد الدم في العشرة تدارك
ما له قضاء في الشرع كالصوم ولا اثم عليها ولا على زوجها فيما فعلاه مما يحرم في حال النفاس لعدم التعمد في ذلك ولو كان الانقطاع
زمانا يبعد معه عود الدم كما هو الغالب في النفساء والحائض فالذي استظهره بعض محققي اواخر المتأخرين انه هو عدم وجوب
الغسل بل عدم شرعيته والحال هذه وعلله بانها نفساء على الظاهر ثم قال ان اطلاق كلام الاصحاب منزل على ما عدا هذه
الصورة واقول ان ذلك مبني على اعتبار الظن في الموضوعات واستصحاب عدم خروج الدم تعبدا للشارع المجري الا ان يتمسك بان الظن
يقوم مقام العلم عند تعذره لكن مقتضى اطلاق كلام الاصحاب ومفهوم قولهم تترك ما دامت ترى الدم هو عدم العبرة بظنها ثم ان
ذلك انما هو اذا انقطع الدم ظاهرا او باطنا واما اذا انقطع ظاهرا دون العشرة اعتبرت بادخال القطنة والصبر عليها بقدر
ما يمكن ان تتلوث لو كان هناك دم فان خرجت نقية اغتسلت وصلت وحل لزوجها وطؤها حتى لو كانت ذات عادة وكان
ذلك قبل انقضاء ايام العادة وقد عرفت الوجه في وجوب الاعتبار في باب الحيض والاستحاضة واما وجه وجوب الغسل والصلوة
ونحوهما مما يجب على الطاهر فهو توجه الخطاب بالتكاليف اليها والمانع ليس الا الدم وقد زال فيعمل السبب عمله وان خرجت ملوثة فهي
على قسمين احدهما ان لا تكون ذات عادة محفوظة وهذه تصبر وجوبا الى النقاء او مضي عشرة فان انقطع على العشرة فما دون فالكل
نفاس وان استمر فتجاوز العشرة فالعشرة نفاس وما عداه استحاضة وثانيهما ان تكون ذات عادة محفوظة وهذه مما وقع الخلاف
في حكمها على وجوه احدها وجوب الاستظهار عليها الى العشرة وهو ظاهر المصنف في النافع حيث قال وتعتبر حالها عند الانقطاع
قبل العشرة فان خرجت القطنة نقية اغتسلت والا توقعت النقاء او انقضاء العشرة وقال في المعتبر بعد ذكر هذه العبارة
يدل على ذلك ان هذه المدة هي اكثر الحيض فيكون اكثر النفاس لان النفاس حيضة ويؤيد ذلك ما رواه يونس بن يعقوب قال
سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة ولدت فرأت الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها ثم تستظهر بعشرة ايام فان رأت دما
صبيبا فلتغتسل عند كل صلوة وان رأت صفرة فلتتوضأ ثم لتصل ثم قال ولو قيل قد رويتم انها تستظهر بيوم او يومين قلنا
هذا يختلف بحسب عوائد النساء فمن عادتها ان تستظهر في النفاس بيوم ومن عادتها ان تستظهر بيومين وضابطه البقاء
على حكم النفاس ما دام الدم مستمرا حتى يمضي لها العشرة ثم تصير مستحاضة انتهى وهو صريح في تنزيل اخبار الاستظهار بيوم او يومين
على العشرة وعلى هذا المنوال تبع العلامة قده في التذكرة الا انه قال بعد ذكر الرواية فانه ليس مراده الاستظهار بعشرة بل الى
عشرة بان تكون عادتها تسعة فتستظهر بيوم او ثمانية فتستظهر بيومين فلا منافاة لما ورد من الاستظهار بيوم او يومين انتهى وهو
يوهم تنزيل رواية العشرة على اليوم او اليومين الا ان قوله قده في صدر الكلام توقعت النقاء او انقضاء العشرة ظاهر في كون
مراده ما تقدم من المعتبر وهذا القول هو مقتضى عموم حكم الاصحاب بان النفساء تشارك الحائض في جميع الاحكام مع عدم
استثنائهم الاستظهار ثانيها وجوب الاستظهار بيوم او يومين وحكي عن المنتهى فانه قال فيه وبعض المتأخرين غلط ههنا فتوهم انها
مع الاستمرار تصير عشرة ولا نعرف عليه دليلا سوى ما رواه يونس عن ابي عبد الله عليه السلام من قوله تستظهر بعشرة ايام وذلك غير دال
على محل النزاع اذ من المحتمل ان تكون عادتها ثمانية ايام او تسعة ويدل على ما اخترناه الاحاديث التي قدمناها فانها دالة على انها [illegible]
على الحائض في الايام والاستظهار بيوم او يومين انتهى واستدل لهذا القول بقول الباقر عليه السلام في الصحيح تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين
وفي رواية مالك بن اعين اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها وقوله عليه السلام
في رواية زرارة تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين وغير ذلك من الاخبار ثالثها استحباب الاستظهار بيوم او
يومين قال العلامة قده في النهاية في البحث السادس من احكام النفاس لو انقطع الدم لدون عشرة ادخلت قطنة فان خرجت نقية فطاهر و
الا صبرت حتى تنقى او يمضي اكثر الايام وهي عشرة ان كانت عادتها والا قضاء عادتها واستظهرت بيوم او يومين وبعض المتأخرين غلط
هنا انتهى وقال في البحث العاشر الاقرب ان الاستظهار بيوم او يومين غير واجب انتهى وهذا القول هو الذي اختاره في [illegible]

الظاهر ان [illegible]

فقال في مفروض المقام وان كانت ذات عادة محفوظة لها تخيرت بين الصبر الى النقاء او مضي العشرة وبين اغتسالها عند وقت العادة
وعملها عمل المستحاضة والصبر افضل واستدل على اصل رجحان الاستظهار بموثقة يونس وموثقة يونس بن يعقوب وصحيحة زرارة
المتقدمة وموثقة زرارة وموثقة ابي بصير وعلى كون ذلك على جهة الاستحباب دون الايجاب بخبر مالك بن اعين وصحيح الفضيل و
زرارة لتضمن الاول جواز غشيان زوجها لها اذا مضى ايام حيضها وتضمن الثاني الكف عن الصلوة ايام اقرائها ثم العمل عمل المستحاضة
بعد انقضائها واورد ان الامر هاهنا دائر بين الحمل على ظهور الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء وبين تقييد المطلق والثاني اولى
للغلبة خصوصا مع كون الجملة الدالة على الاستظهار قد وقعت في سياق الجمل الخبرية المقترنة بها المستعملة في الوجوب فيبعد انفرادها
عنها بالدلالة على الاستحباب ولعلها التوقف فقد حكي عن نهاية ابن القطان انه قال ولو تجاوز الدم ايام العادة ففي وجوب الاستظهار
توقف انتهى ويمكن ان يكون مراده بالتوقف في الوجوب هو تسليم جنس الرجحان مع التامل في فصله الذي هو عدم جواز الترك ولعل
مستنده التامل في صحيحة زرارة الخبرين المذكورين قرينتين على الاستحباب وقد علمت مما ذكرنا ان الاظهر هو الوجوب السابع انه قد
حكي عدّ [illegible] ايام النفاس على كل قول من العشرة كما هو المختار او غيرها انما هو من الولادة دون رؤية الدم ويدل عليه رواية مالك بن
اعين عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا امضى لها منذ يوم وضعت بقدر عدة ايام حيضها ورواية
الفضلاء ان اسماء بنت عميس سالت عن الطواف بالبيت والصلوة فقال لها منذ كم ولدت الثامن ان مقتضى كون النفاس عشرة
او ثمانية عشر هو وجوب الرجوع اليه مع امكانه وعدم الضار وغيره لما عرفت من حد النفاس والنفساء لغة وعرفا وقد حكي عن
السيد قدس في بعض مسائله انه لا خلاف بين اهل اللغة في ان المرأة اذا رات الدم بعد الوضع تسمى نفساء وح فيجب الحكم على غير المعتادة بالنفاس
بالاكثر عند تجاوز الدم عنه من غير فرق بين امكان التمييز وعدمه لان ادلة التمييز والرجوع الى الصفات مختصة باختلاط الحيض والا
ستحاضة كما عرفت سابقا والظاهر ان المراد بالحيض ما يقابل النفاس كما يتوهم من ان النفاس لا يختلط بالاستحاضة لكونه مقدما
عليها فالشك انما هو في منتهى النفاس ومبدا الاستحاضة الا ان يقال انه لا ينافي الرجوع الى التمييز نظرا الى معتادة الوقت مضطربة العدد
فالعمدة اختصاص ادلة التمييز بالحيض بالمعنى الاخص ولا يجدي ما دل على ان النفاس حيض محتبس وان النفساء كالحائض لما عرفت في
اكثر النفاس ومن هنا حكم بعض المحققين ره بضعف ما عن ابن سلار من رجوع المبتدأة الى التمييز ثم الى الروايات وهو الذي استظهره
من الذكرى ايضا التاسع انه اذا استحيضت النفساء بان تجاوز دمها اكثر النفاس فلا اشكال في كون الزائد الى عشرة ايام استحاضة وفي
اقل الطهر سواء صادف عادة الحيض في المعتادة ام لم يصادف كما حكي التصريح به عن المنتهى لسبق الحكم بالنفاس على مقدار العادة من
العشرة فيمتنع التحيض بعد ذلك بما في العادة مع عدم تخلل اقل الطهر واما الدم بعد عشرة الاستحاضة فيحتمل ان يحكم عليه بانه استحاضة
مطلقا الى ان تطهر لاطلاق ما ورد في النفساء من انها تعمل بعد العادة عمل المستحاضة وان بلغ الدم ما بلغ او صادف ايام العادة و
يحتمل ان يحكم عليها بالرجوع من اول الامر الى سنن المستحاضة من انتظار المعتادة لعادتها واخذ غيرها بالتمييز او الروايات لعموم
ادلة المستحاضة مثل مرسلة يونس الطويلة وادلة الصفات وادلة العادة والروايات ويحتمل ان يحكم عليها بالرجوع الى ذلك بعد ما مضت لها
بقدر المعتادة بقدر عادتها والمبتدأة والمضطربة الى العشرة وحكى شيخنا الامام المرتضى ره عن بعض معاصريه احتمال وجوب صبرها
بعد النفاس الى شهر ثم قال ولم اعرف له دليلا عدا ما يظهر من بعض الروايات من ان الله تعهد النساء في كل شهر مرة ومقتضى
الاستدلال بالدليل المذكور هو انه فهم من حصرها بعد النفاس الى شهر حصرها عن الحكم بالحيض وترتيب احكامه على ما تراه من
الدم وحكى عن روض الجنان في المقام تفصيل حيث انه قال فيه ومما يتفرع على كون النفساء كالحائض في الحكم الا ما اخرج انه لا تتحيض
النفساء والمبتدأة والمضطربة يجعلان ما بعد عشرة النفاس استحاضة حتى يمضي اقل الطهر المتعقب للذي جعلناه فيرجعان في الدم الموجود في
الشهر الثاني الى التمييز ثم ترجع المبتدأة الى اهلها ثم ترجعان الى الروايات والمعتادة تجعل بقدر عادتها في الحيض نفاسا والباقي
استحاضة الى تمام طهرها المعتاد ثم ما بعده حيضا الا ان يتغير لون الدم بحيث تشهد منه تمييزا لا يلزم في ايام النفاس فتجعل ايام
التمييز حيضا لان ايام النفاس قائمة مقام ايام العادة في الحيض وقد اسلفنا ان العادة تقدم على التمييز مع التنافي لا مع امكان
الجمع بينهما انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه رجح شيخنا المتقدم ذكره ره الاحتمال الاول وقال والاظهر ان يقال انا
ان عملنا بالاطلاق ما تكون فيما بعد النفاس استحاضة لم يكن مناص عن الاحتمال الاول وغاية الامر ان يعارضها ادلة العادة او الصفات

بالمفهوم والنسبة عموم من وجه فيرجع الى اصالة عدم الحيض مع بقاء الاستحاضة ثم انه ربما يؤيد ذلك بان تقييد تلك الاطلاقات وحملها
مختصة بما قبل العشرة وبعد العادة في غاية البعد مع ان الغالب بقاء الدم الى ازيد من العشرة بل العشرين بعد النفاس خصوصا
مثل الروايات المتضمنة عن المنتهى من ذكر امرأة محمد بن مسلم انها كانت تقعد قبل ذلك اربعين يوما ثم افتاها اصحابنا بثمانية
عشر وورودها الا الى مقدار عادتها وحمل الباقي استحاضة فان ارادة الاستحاضة الى العشرة ثم الرجوع الى قواعد الحيض في
غاية البعد ثم انه ربما اضرب عن ذلك فقال ومع ذلك فالانصاف يقتضي ان يقال ان الظاهر من تلك الاطلاقات اثبات
الاستحاضة في مقابل نفي النفاس فلا تنافي الحكم بالحيضية اذا وجد امارته كالحضور العادة مثلا ثم الظاهر ورودها على مقتضى
الامكان فلا يحكم بعد عشرة الاستحاضة بالحيضية بمجرد الامكان وح فالمعتادة ان حضرت عادتها بعد عشرة الاستحاضة
تحيضت والا انتظرت عادتها والظاهر انه مراد الشهيد الثاني ره في روض الجنان من قوله ان المعتادة تجعل الزائد عن النفاس
استحاضة الى تمام طهرها المعتاد يعني الى ان يتم طهرها المعتاد وتحضر عادتها وبهذا البيان يندفع الاحتمال الاول والثاني
ومقتضاه الجمود على الاطلاقات وان كان هو الاوفق الا ان التامل الصادق يقتضي ما ذكرناه واما الاحتمال الرابع اعني ما حكاه
شيخنا الشارح عن بعض مشايخه بعد ان رده ورده عليه بان هذا التحديد في مقابل الزائد على الشهر كما يستفاد من اخبار النزان فما
جاز الشهر فهو ريبة لا في مقابل تعدد الحيض في الشهر يعني ان المراد بالحديث نفي كون الزمان الذي تعدّ ان تجعلها طهرا زائدا على الشهر
لا نفي اجتماع حيضتين في شهر واشار ببعض الروايات الى رواية ابراهيم الكرخي قال سمعت ابا عبدالله ع يقول ان لله حدا للنساء في كل
شهر مرة وبالخبار الاخر الى رواية الحلبي عن ابي عبدالله ع عن قول الله عز وجل ان ارتبتم فقال ما جاز الشهر فهو ريبة وما ادنى مؤنتها
واما الاحتمال الخامس اعني ما حكي عن روض الجنان فقد اورد عليه بقوله لنا ما استثنينا بقوله الا ان يتميز لون الدم فيرد عليه ان
مورد التمييز على ما يستفاد من ادلته كما تقدم صورة امتزاج الحيض بالاستحاضة والمفروض هنا عدم العلم بتحقق الحيض الا من باب
قاعدة الامكان وهي لا تصلح للورود على الاطلاقات الدالة على كون ما بعد ايام النفاس استحاضة كما عرفت واما المبتدأة والمضطربة
فحيث لا يجري فيهما الاطلاقات المتقدمة لاختصاصها بالمعتادة فلا يبعد الاقتصار في الاستحاضة على القدر المتيقن وهي العشرة بعد
النفاس لانها اقل الطهر وبعد العشرة ترجع الى قاعدة الامكان فتتحيض مطلقا او بشرط صفة الحيض فان انقطع على العشرة جعلنا الكل
حيضا والا رجعت الى سنن المستحاضة فما ذكره في الروض من وجوب عمل المستحاضة الى الشهر المتعقب لا اعلم وجهه وانما ترجع الى التمييز وغيره
بعد تجاوز العشرة من زمن الحيض ولا ترجع اليه من اول الامر مع تحقق الاستحاضة واستمرار الدم من اول الامر لان روايات سنن
المستحاضة انما تجري في المستمر دمها مع العلم الاجمالي بالحيض شرعا ولو بقاعدة الامكان وهذا العلم غير حاصل بمجرد انقضاء عشرة
الاستحاضة وان تحقق استمرار الدم ومما ذكرنا يعلم انه لا يحتمل كون النفساء كالحائض في ثبوت الاحكام التي ذكرها في الروض لان كون
النفاس كالحيض لا يقتضي الا كونه كالحيض عرض المرأة في عدد ايامها ان كانت معتادة وهو لا يقتضي الا كون ما بعد العشرة ايام طهر

واما حكم ما بعد العشرة فليس لكون النفاس كالحيض دخل فيه انتهى قوله ولو كانت حاملا باثنين وتراخت ولادة احدهما كان ابتداء نفاسها
من الاول وعدد ايامها من وضع الاخير اعلم ان ولادة التوامين فصاعدا يتصور على وجوه احدها ان لا يتراخى ولادة احدهما عن الاخر
ولكن مع هذا يكون للبحث مجال لتمكين ان ترى الدم مع الاول مصاحبا للخطرة ولا تراه مع الثاني اصلا بل تراه بعده ح يجري البحث
ويظهر الاثر في ابتداء النفاسين وجريان احكامه عليها كحرمة مس كتابة القرآن عليها في ذلك الحال ثانيها ان يتراخى ولادة احدهما عن
الاخر ولكن ترى الدم على وجه يختص باحدهما دون الاخر كما لو وضعت الثاني بعد الاول بيوم ولم تر دما الا بعد الثاني بلا فصل او
في اليوم العاشر من وضعه ولا اشكال في كون ذلك هو النفاس فعدد الايام العشرة من بوضعه ذلك الدم في الفرض الاول فيكون الدم
من النفاس في الثاني ثالثها ان يتراخى ولادة احدهما عن الاخر وترى الدم معهما على وجه يكون كل من الدمين جامعا لشرائط النفاس و
يكونا متصلين ولا يتجاوز الجميع اقصى النفاس فلا اشكال في كون الجميع نفاسا وان كان للبحث عن كونهما نفاسين او نفاسا واحدا
مجال الا انه لا يترتب على البحث اثر بعد فرض كون الجميع لم يتجاوز اقصى النفاس رابعها الفرض السابق بعينه الا في اتصال الدمين وهذا
هو الذي اراده المصنف بالعبارة وح نقول ان الدم الثاني نفاس قطعا كما عن المنتهى واجماعا كما استظهره بعض المعاصرين ره وكذا الاول
عند علمائنا كما عن المنتهى وقال في التذكرة لو ولدت توأمين فابتداء النفاس مع الاول وعدد الايام من الثاني ذهب اليه علماؤنا اجمع و

هل لها نفاسان او نفاس واحد قال المصنف في المعتبر لو ولدت توامين فما بعد الثاني ابتداء النفاس من الثاني والعدد منه لانه دم بعقب
ولادة وفيما بينهما انه بعد ولادة الاول تردد منشاؤه انها حامل ولا حيض ولا نفاس مع حبل والاشبه انه نفاس ايضا وهو تنفس
الرحم به بعد الولادة فيكون لها نفاسان وان سمى الثاني فعدد عشرة ولو كان ما بين الولادتين عشرة او اكثر انتهى فتردد
فيه اولا ثم رجح كونهما نفاسين وهذا فاد كلامه ره الاستدلال على اصل الحكم بغير الاجماع حيث علله بقوله لحصول مسمى النفاس
وقد ذكر السيد رضه في الانتصار ما هو اوضح منه فانه رضه قال لا يمتنع كون احد الولدين باقيا في بطنها عن ان يكون نفاسا
ايضا فان اهل اللغة لا يختلفون في ان المراة اذا ولدت وخرج الدم عقيب الولادة فانه يقال نفست ولا يعتبرون بقاء ولد في
بطنها انتهى فتحصل من ذلك انهما نفاسان وعلى هذا فلو فرض وضعها الثاني بعد الاول بيوم او يومين احتسبا من النفاس
الاول واستوفت العدد من وضع الثاني ولا يعتبر كما قال اكثر النفاس الاول على مستقل بل يتداخلان فيما يحتمل الاول فيما بعد
وضع الثاني وينفرد النفاس الثاني بالزائد فلو وضعت الثاني بعد وضع الاول بخمسة ايام واستمر بها الدم الى عشرة من وضع
الثاني كانت الخمسة التي بين الولادتين من النفاس الاول والخمسة الاخيرة من النفاس الاخير للثاني والخمسة الاولى منه مشتركة
بين النفاسين تكون متممة للعددين ولو تراخت ولادة الثاني بقدر اكثر النفاس او بما زاد على ذلك احتسب ما وافق الاكثر نفاسا وما سواه
استحاضة بل يمكن فرض تخلل حيض بين النفاسين وان بعد الفرض وذلك في مثل ما لو وضعت الاول ولم تر الدم الى العشرة ثم مضى
مقدار اقل الطهر بصفة الاستحاضة ثم جاء بصفة الحيض جامعا للشرائط ثم وضعت الثاني واقرب منه ما لو رأت بعد وضع الاول
لحظة دما ثم مرت عشرة بياضا ثم جاءها الدم ثلثة متوالية فنفست بالثاني الا انه مبني على عدم اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيض
والنفاس كما صرح بعضهم بعدم اشتراطه كما يبنى على جواز اجتماع الحيض مع الحمل ثم انه على تقدير كون الجميع نفاسا واحدا يلزم ان
يكون النقاء المتخلل بين الولادتين نفاسا على حد النقاء المتخلل بين العشرة في وضع غير التوامين وقال في المستند ان لم يتصلا يعني
الدمين فيحصل الاشكال في ايام النقاء فان جعلناهما نفاسا واحدا للاستصحاب وفقد اقل الطهر تكون فيها نفساء وان جعلناهما
نفاسين كما هو مقتضى مفهوم قوله ع تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط في صحيحة ابن يقطين تكون فيها طاهرة والامران محتملان
الا ان يمنع الاستصحاب بالمفهوم ويمنع اشتراط تخلل اقل الطهر بين النفاسين كما صرح به الفاضل الاصبهاني ره فيتعين الثاني ح ولكن
لا ارى دليلا تاما لتخصيص عمومات اقل الطهر التي منها صحيحة ابن مسلم الشاملة للنفاسين ايضا بغير ذلك المورد فلا ينبغي ترك الاحتياط
وان يجاوز المجموع عن الاقصى فمع تخلل اكثر النفاس بين اولهما وثانيهما وان كان بعيدا يكونان نفاسين لعدم امكان جعلهما نفاسا
واحدا وهو ظاهر ولا تخصيص احدهما بالنفاس لعموم النفاس التنفس بالولادة فيوخذ الاقصى لكل منهما من اوله ويكون الزائد عن الاقصى
المتخلل بينهما طهرا وان نقص عن اقله اذ لا يمكن جعله نفاسا ولا اخراج الثاني عن النفاسية لمخالفتهما الاجماع وعمومات اقصى
النفاس ونفاسية دم الولادة ومع عدم تخلله بين الاولين فيحتمل تعدد النفاس فيكون لكل منهما حكمه ووحدته فيسقط الزائد
عن الاقصى من الاخر وعن الناصريات وط وق والوسيلة والمهذب والجواهر والسرائر والاصباح والجامع والنافع جعل كل
منهما نفاسا على حده فتبدأ بالنفاس من الاول وتستوفي العدد من الثاني ولم اعثر لهم على دليل والاستناد الى العمل بالعلة عليل
انتهى وفيه مواقع للنظر اولها التمسك بالاستصحاب لانه ان اراد به استصحاب النفاس استصحاب الموضوع اعني الدم فلا وجه له مع
انقطاعه بالوجدان كما لا وجه له مع عدم انقطاعه وان اراد استصحاب الحكم فان اراد حكم الولادة فانها لا حكم لها لانهم
صرحوا بانها ان وضعت ولم تر دما فليس لها نفاس وان اراد حكم الدم فلا مجرى لاستصحاب حكمه مع فرض حصول النقاء وانقطاع
الدم واما الحكم على كون النقاء الحاصل فيما بين عشرة النفاس او ايام العادة في الحيض نفاسا او حيضا فانما هو لدليل خاص
لا يجري في غير الحيض او النفاس الواحد ثانيها ما ذكره من ان مفهوم قوله ع تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط يقتضي انها
اذا لم تر الدم العبيط تصلي وهو معنى كونه طهرا ويلزم ان يكون كل من ما قبله وما بعده من الدم نفاسا مستقلا وذلك لانه
يتجه عليه اولا ان ذلك انما هو في النفاس الواحد المعلوم وحدته وثانيا ان مفهومه غير مسلم في مورده لما ادعاه و
هو النقاء الواحد الا ترى انها لو انقطع لها نقاء فيما بين العشرة مع رؤية الدم في الطرفين لا يكون ح للتطهر امر حجة ان ترك
تصلي ح لا يستلزم كونه طهرا الا انها اذا رات الدم بعد ذلك انكشف كونه نفاسا فغاية ما في الباب ان يكون الحال فيما نحن فيه

بلغ

على هذا المنوال واذا لم يدل على كونه طهرا لم يدل على كون كل من الدمين الواقعين في الطرفين نفاسا مستقلا او ثالثهما كما لا
بصحيحة محمد بن مسلم وذلك لاختصاصها بالحيض كما لا يخفى على من تدبر فان ما رواه عن ابي جعفر عليه السلام هو انه قال لا يكون القرء في
اقل من عشرة ايام فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم فانها مضافا الى كون القرء عبارة عن
النقاء من الحيض يعطي انها وردت لبيان الطهر بين الحيضتين ومثلها مرسلة يونس عن ابي عبد الله عليه السلام حيث قال في صدرها ادنى
الطهر عشرة ايام وبينه بقوله عليه السلام وذلك ان المراة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم الى اخر ما قال ومثلها ما وقع في بعضها
من قوله عليه السلام ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام وذلك لاحتفافه باحكام الحيض على وجه يفيد اختصاص ذلك بالنقاء بين الحيض
رابعها ما ذكره من ان الاستناد الى العلة عليل وذلك لان ما ذكر من العلة ليس الا تحقيقا لموضوع النفاس ومدلول لفظه
بحسب العرف واللغة ومن المعلوم انه مع تحقق الموضوع لا يبقى اشكال في ترتب الحكم المعلق في النصوص على النفاس والنفساء
فاذا صدق العنوان على كل من الدمين اللذين راتهما مع الولادتين وجب ترتب الحكم عليه وهذا مما لا اشكال فيه نعم ذكر في الجواهر
وجها اخر للتردد في كونهما نفاسين فقال نعم قد يتردد في اصل الحكم بالنفاسين مع عدم تخلل اقل الطهر بينهما بان النفاس
كالحيض عندهم في جميع الاحكام وخصوصا في ذلك كما يشعر به حكمهم بعدم حيضية الدم السابق على الولادة بدون تخلل اقل
الطهر حتى في المتصل منه الممكن الحكم بالحيضية كما اشرنا اليه سابقا وكذا اللاحق بعد انتهاء مدة النفاس وان صادف العادة
في كل منهما وما ذكره في كشف اللثام من انه لا دليل على امتناع تعاقب النفاسين بلا تخلل اقل الطهر يدفعه ان المانع لا يحتاج الى
الدليل لا امتناع بعد المساواة المذكورة التي هي المستند لهم في كثير من احكام الباب مضافا الى ما دل على عدم قصور اقل الطهر عن
عشرة كما لو فرض وضع الثاني بعد مضي زمان بعد العشرة يقصر عن اقل الطهر ثم قال اللهم الا ان يستند في دفع ذلك كله
بالاجماع وهو جيد لو تم كما هو ظاهر نسبته في المصابيح الى المعروف من مذهب الاصحاب ناقلا عن ظاهر التذكرة اجماع علمائنا عليه
مع ذلك كله فيما يستند اليه الاجماع لا يخلو من اشكال بل قد يشعر ما في الانتصار بعدمه ثم قال لست اعرف لاصحابنا نصا صريحا في
هذه المسألة ومثله في السرائر حيث قال بعد ان ذكر المسألة فليلحظ ذلك ويحقق فقد شاهدت جماعة ممن عاصرته من اصحابنا
لا يحقق القول في ذلك وما في المعتبر من الترديد المتقدم انتهى ما افاده بعض المحققين ره فقال ويؤيد الاشكال حكمهم بان النقاء
المتخلل بين ايام النفاس في حكم النفاس ثم قال لكنك خبير بانه لا وقع لهذا الاشكال لان كون النفاس بمنزلة الحيض ان كان من جهة
التصريح بها في الفتاوى ولا يخفى ان من صرح بهذا العموم صرح بتخصيصه بذلك وان كان من جهة ما دل على ان النفساء كالحائض فقد
عرفت غير مرة انه لا ينفع في ترتب احكام الحيض بالمعنى الاخص لان هذا ليس تنزيلا شرعيا حتى يترتب عليه جميع احكام ذي المنزلة
كوطي في الطواف بالبيت وصلوة بل هو اخبار عن الواقع بان النفاس في الاصل هو دم الحيض احتبس لغذاء الولد وهذا لا يدل الا على
ثبوت ما ثبت لمطلق الحيض من الاحكام لا ما ثبت للحيض المطلق الذي لا يراد به في الاخبار الا المعنى الاخص المقابل للاستحاضة و
النفاس واضعف من ذلك توهم عموم المنزلة بحيث لا يبقى مجال للمنع وبه من ورد في بعض الاخبار المثبتة لاحكام المستحاضة ان الحائض
كالنفساء لما عرفت سابقا من انه لا يجدي في تنزيل النفاس منزلة الحيض مضافا الى عدم العموم فيها بملاحظة مورد ذلك النص واما
حكمهم بوجوب تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس فقد عرفت انه منصوص مجمع عليه في الحيض المتاخر بل المتقدم ايضا لما عرفت سابقا
من الروايتين في دم المخاض مع حكاية الاجماع عن ف ودعوى عدم الفصل بينه وبين المتاخر في الروض واما جعل النقاء المتخلل بين
اجزاء النفاس الواحد نفاسا فسيأتي وجهه ثم لو سلمنا ثبوت العموم في ادلة اعتبار كون اقل الطهر عشرة لكنها مخصصة بما دل على
كون الولادة امارة ومعرفا للنفاس وعلى ان اكثر النفاس عشرة او ثمانية عشر فاذا فرضنا انها رات الدم عقيب الاول فانقطع على
مقدار عادتها كالتسعة ثم رات البياض في التسعة ثم ولدت الثاني ورات الدم فاما ان يرفع اليد عن عموم ما دل على تحيض النفساء بمقدار
عادتها فنخصصها بمن لم ترتعد وتبل اقل الطهر نفاسا اخر واما ان يرفع اليد عن عموم جعل اكثر النفاس عشرة فيقال ان نفاسها
نفاس واحد وهو عشرون مثلا او يقال ان دم الولادة الثانية ليس بنفاس واما ان يقال ان عموم ما دل على الطهر مخصصة بما عدا ما
بين النفاسين ومن الظاهر عند التامل المنصف اولوية التخصيص في العموم الاخير ومع التكافؤ فالمرجع الى اصالة الطهر بناء على عدم
جريان استصحاب النفاس لا موضوعا ولا حكما ومن هنا ظهر ان ما ذكره كاشف اللثام من عدم الدليل على امتناع تعاقب النفاسين مستقيم

لان قضية جريان احكام الحائض على
النفساء مع انها بعد انقضائها بكونها
نفساء يحرم عليها ما يحرم على
الحائض ويجب عليها ما يجب على
الحائض وهذا لا يقتضي ان يثبت
للنفاس ما ثبت للحيض من وجوب
تخلل اقل الطهر بينه وبين غيره
كما ان اقلها واكثرها وقد
ثبت بالخبر بدليل اخر منه
عزه

ان ما ورد عليه من ان جوازه يحتاج الى دليل بعد ما ثبت الحاق النفاس بالحيض في اعتبار اقل الطهر سقيم انتهى تنبيهان الاول ان عبارة
المصنف وما ضاهاها مما ظاهره نفي تعدد النفاس لان قوله وعدد ايامها من وضع الاخير بعد قوله كان ابتداء نفاسها من الاول دليل
على ان كل واحد منهما نفاس مستقل والا فلا زم وحدة النفاس كون العدد من الاول وبهذا يبطل ما حكى عن بعضهم ان المراد بالعبارة
ابتداء عدد ايام النفاس من الاول مع تكميلها من ايام وضع الثاني فلا يكون للثاني الا مقدار ما يكمل به الاول فقط وعلى هذا
فلو فرض وضع الثاني بعد العشرة مثلا لم يكن له نفاس كما هو المنقول عن بعض العامة ووجه بطلانه هو ان معنى عدد ايامها
انما هو عدد الايام المقررة لها شرعا وهي العشرة او ايام العادة فلا ينطبق على مقالة ذلك البعض لتوقفها على ارادة البعض من الايام
او تقدير لفظ من وكذا يبطل ما استظهره بعضهم من ان المراد ان مجموع ايام نفاس الحامل باثنين انما هو من وضع الاخير وانه يقع
التنافي بين جزئي الكلام من قوله وعدد ايامها من وضع الاخير وقوله كان ابتداء نفاسها من الاول وقد عرفت ان الجمع بين الجزئين
يقتضي كون الجميع نفاسين الثاني انه حكي عن بعض الحنابلة انه قال في بيان ثمرة الخلاف في ان المجموع نفاس واحد او نفاسان انه
يترتب على تعدد النفاس انها لو ولدت الثاني لدون عشرة من ولادة الاول ولم تر بعد ولادة الاول الا يوما واحدا وانقطع في باقي
الايام المتخللة بينهما فانه يحكم بكونها طاهرا وان رات بعد ولادة الثاني في العشرة وانقطع عليها بخلاف ما لو كان نفاسا واحدا كما هو
ظاهر عبارة المصنف هنا فانه يلزم كون الدمين والنقاء المتخلل بينهما نفاسا كما سياتي انتهى وحكى مثله عن الذخيرة وشيخ علومنا البهائي
جمال المحققين في حاشية الروضة ورده بعض المحققين بان ظاهر هؤلاء الجماعة ان اللازم من تعدد النفاس كون الدم بعد ولادة
الثاني محسوبا من النفاس الثاني فقط وان رأته فيما دون العشرة من الاول فلا يجدي الدم الثاني في نفاسية النقاء الحاصل قبل
ولادة الثاني وبعد ولادة الاول المتخلل بينه وبين الدم الاول فكان النفاس الاول قد انقطع ولعل الخلاف مقتضى سببية الولادة
التي هي المنشأ لحكمهم بالتعدد فان مقتضاها امتداد ايام كل واحد الى عشرة ويكون الدم في الايام المشتركة بين الولادتين معدودا من
كل من النفاسين له حكم كل منهما فلو رأت الاول من الولادة الاولى والخامس من ولادة الثاني وكان عاشرا من الاول والعاشر من الولادة
الثاني كان كل من النقائين المتخللين نفاسا ولعله الظاهر من كاشف الغطاء حيث قال لو رأت مع كل من التوأمين الدم كان مبدأ النفاس
من الدم الاول ثم ان تخلل بينه وبين الدم الثاني اقل الطهر عشرة ايام او اكثر كانا نفاسين مستقلين والا فان كان الدم الثاني و
الاول وما بينهما من الزمان لا يزيد على عشرة ايام كان الجميع من الدمين والبياض وما بينهما نفاسا واحدا وان زاد الدم الثاني على
العشرة من حين الدم الاول اخذت منه ما يكمل العادة او العشرة على قول والزائد استحاضة والاقوى جعله نفاسا مستقلا وطريق
الاحتياط غير خفي انتهى الا ما ذكره من القول بتكميل العشرة من الدم الثاني وجعل الزائد استحاضة لم اجده لاحد من اصحابنا اذ الظاهر
المصرح به في كلام جماعة اتفاقهم على ان عدد ايام النفاس من الولادة الثانية وكيف كان فيمكن الاستناد لما ذكره الجماعة بان الدم
الثاني منسوب عرفا الى الولادة الثانية وان كان معدودا شرعا منهما بناء على مقتضى السببية المتقدمة او بان ما دل على امتناع تخلل
اقل الطهر بين اجزاء النفاس الواحد مختص بالنفاس الذي له ولادة واحدة والا فلا ارى وجها لما ذكره سيما مع اعتراف بعضهم
كالمحقق الخوانساري في حاشية الروضة بدخول ايام النفاسين فيما يتفقان فيه وطريق الاحتياط لا يخفى انتهى كلام المحقق المذكور وانت
باعتراف المحقق الخوانساري رحمه الله ما ذكره في عنوان المسألة من قوله المشهور بين الاصحاب ان مع تعدد الولد يكون ابتداء نفاسها من
الاول وعدد ايامها من وضع الاخير ولو زاد المجموع عن اكثر النفاس لكن هل يكون لكل نفاس على حدة وبينه الخلاف فيما اتفقا فيه او المجموع
نفاس واحد الى اخر ما قال ثم لي اقول ان ما اورده من ان مقتضى سببية الولادة كون الدم في الايام المشتركة بين الولادتين معدودا من
كل من النفاسين ممنوع لامتناع اجتماع سببين فعليين لمسبب واحد ففي الايام المتأخرة عن ولادة الثاني لا بد من ان يكون سببية احدهما
فعلية وسببية الاخر شانية فاما ان يكون سببية الاول فعلية وسببية الثاني شانية او العكس لا سبيل الى الاول لان المفروض انه انقطع
الدم الاول ثم رات الدم بعد ولادة الثاني فيكون مستندا الى الثاني بالفعل ولهذا يراعى حكمه شرعا فيحتسب عشرة ايام بعد رؤيته الدم
عقيب الثاني للنفاس الثاني فلا يبقى الا الامر بعد بري وهو انه لو لم تلد الثاني وكانت قد رات الدم في هذا الوقت الذي ادته كان
نفاسا للاول ومعنى السببية الشانية ومعلوم ان العبرة بالسببية الفعلية عند قيامها في مقابل الشانية فيكون النفاس للثاني واما الاول
فالمفروض انه قد انقطع وحصل النقاء ولم يحصل عقيبه جزء دم كي يكون يحتسب من النفاس الاول حتى يحكم بكونه من النفاس ومن المحتمل الموافق

للاستصحاب انها لو لم تضع الثاني الى ان ينقضي اكثر مدة النفاس لم تكن تردد ما بعين مات الانقطاع المذكور واما التداخل الذي ذكره جمال المحققين فلعل المراد به ما بيناه من الاجتماع على جهة الشأنية والفعلية او ان مراده هو التداخل في الجملة اعني صدق واستمرار الدم الاول الى حال وضع الثاني فما بعده ولكن الانصاف انه يمكن الجواب بان يقال ان اجتماع السببين الفعليين انما يمتنع اذا كانا تامين مستقلين في التاثير واما اذا كانا ناقصين بان غاية كل منهما جزء سبب فلا مانع من ذلك الا ترى انه اذا اوقع رجل جسما ثقيلا وحمله مقدار مسافة ثم انه شاركه غيره فيما بعد تلك المسافة مقدار مسافة اخرى كان كل منهما جزء سبب في المسافة المتأخرة بعد ان كان الاول سببا تاما مستقلا في التاثير ثم ان ذلك الغير ان فارقه وتركه بحاله وحده صار سببا مستقلا بعد ان كان جزء سبب ففيما نحن فيه كذلك فانه يختص الولادة الاولى بالنفاس الذي قبل الولادة الثانية ويشاركها الولادة الثانية الى ان ينقضي عشرة ايام من الاولى ثم تنفرد الثانية بما بعد ذلك الى ان ينقضي عشرة ايام منها ويدل على اشتراكهما في زمان الاجتماع انه يصدق على الدم المتوسط انه دم خرج عقيب الولادة الاولى كما يصدق عليه انه دم خرج عقيب الولادة الثانية وكون خروج الدم عقيب الولادة عنوان كونه نفاسا وعلته فاذا صدق العنوان اشتركا في السببية وقد اجاب صاحب الرياض رحمه الله بعد ذكر القول المشهور لصدق تقدم الولادة على كل منهما وثبوت ان اكثر النفاس عشرة ايام او ثمانية عشر فحكم كل منهما ذلك ولا دليل على امتناع تعاقب النفاسين وتداخلهما تتم العدد الاول مع عدده من الثاني انتهى فاشار بالتعليل الى ما شرحناه واما ما ذكرناه من دلالة انقطاع الدم الاول على كون النفاس الحاصل عقيب الولادة الاولى ليس من النفاس الاول فيندفع بان الانقطاع اعم من ذلك لانه قد يتحقق في ضمن الطهر وذلك اذا لم يعقبه الدم وقد يتحقق في ضمن النفاس بان يعقبه الدم ولا دلالة للعام على الخاص وكذا ما ذكرناه من احتساب عشرة ايام من حال الولادة الثانية فانه كما يلائم الاستقلال كذلك يلائم الاشتراك فما ذكره المحقق المذكور وجعله الثمرة المذكورة ساقطة من جهة فساد مبنى احد طرفيها وهو اختصاص الدم المتعقب للولادة الثانية بها فح لا يتفاوت الحال بين ما لو قلنا بكون الدمين المتعقب احدهما للولادة الاولى والاخر للثانية نفاسا واحدا او نفاسين فان الذي ينبغي ان يكون مرادهم بكونهما نفاسا واحدا هو كون الدم الذي تراه المرأة بعد وضع الاول الى انقضاء عشرة ايام من وضع الثاني مستندا الى الاول على جهة الاختصاص او الاشتراك بمعنى اشتراك الاول مع الثاني فيما تراه من الدم بعد وضع الثاني الى انقضاء عشرة ايام من الثاني ويكون ذلك مستثنى من كون اكثر ايام النفاس عشرة كما اشار اليه المحقق المذكور ومرادهم بكونهما نفاسين هو اختصاص الاول بما قبل الثاني واختصاص الثاني بما تأخر عنه وقد قلنا ان الذي يقتضيه السببية هو الاشتراك في محل النفاس لكن لا يخفى انه قد علم من هذا البيان ان ما ذكره المحقق المذكور ره في الحقيقة ترجيح لاحد القولين اللذين حاول الجماعة بيان الثمرة بينهما وانه ما كان ينبغي له ره ان يورد بذلك على الثمرة بل كان اللازم عليه ان يذكر القولين ويرجح القول بالاشتراك وحيث جمع البحث الى هذا المقام نقول ان الحق هو الحكم بكونهما نفاسين بناء على اشتراك السببين فان قلت كيف تلتزم بذلك ومقتضى القاعدة هو انه اذا اجتمع سببان كان المتقدم فعليا والمتأخر شأنيا كما في خروج البول او المني بعد الطهارة دفعة من احينه فان الخارج اولا سبب للحدث فعلا والخارج بعده سببا شأنا قلت القاعدة المشار اليها مسلمة ولكن موردها الاسباب التي يحدث السابق منها اثرا مستمرا فانه ح لا ريب في كون الاول مؤثرا فعلا وكون ما تأخر عنه مؤثرا شأنا وكذا الحال في المعرفات نظرا الى ان المعرف بوصف كونه معرفا علة تامة للتعريف واما الاسباب التي يحدث اثرا غير مستمر او يختلف حالها في التاثير فقد يستمر اثرها وقد لا يستمر فالقاعدة المذكورة ممنوعة فيها وح فيجوز ان يؤثر السابق اثرا منقطعا ثم يؤثر اللاحق بعد ذلك مثل الاثر الاول بل هذا ليس في الحقيقة من قبيل اجتماع السببين على مسبب واحد وانما هو من قبيل تعاقب السببين اللذين مسبب احدهما مشابه للاخر واذ قد عرفت ذلك نقول فيما نحن فيه ان الولادة سبب لخروج الدم الى العشرة لكن لا على وجه الاستمرار بل قد يكون مستمرا وقد يكون غير مستمر ولهذا قالوا انه قد يكون لحظة فاذا ولدت الثاني ورأت الدم عقيبه ... هناك احتمال انقطاع الاول وتجدد الدم للثاني واحتمال كون الاول والثاني متشاركين نظرا الى اتصال سير كل منهما بعرق في الرحم ليستمد من دم الحيض كما يستمد عروق الاشجار من الماء فيحتمل ان يكون الدم الخارج بعد انفصال الثاني من موضع اتصال الثاني وحده ومنه ومن موضع اتصال الاول ايضا ولا تمييز في العنوان الذي ورد من الشارع وهو كون الدم الذي يصدق عليه انه خرج عقيب الولادة الاولى كما يصدق عليه انه خرج عقيب الولادة الثانية فصدق العنوان المذكور يعطي تشاركهما ولا عبرة باستصحاب بقاء الدم في صورة عدم انقطاعه ولا باستصحاب انقطاعه في صورة انقطاعه قبل ولادة الثاني لوجود العنوان الشرعي وصدقه عليه فهو دليل اجتهادي يرتفع العمل بالاصل عنده فيا ... الثالث انه لو خرج الولد قطعا متعددة مع التراخي بحسب الزمان ورأت الدم في ذلك الزمان الفاصل قبل

ويحتمل ان يكون مرادهم بكونه نفاسا واحدا او نفاسين هو البحث عن كون الدم الذي تراه بعد الاول الى انقضاء عشرة ايام من وضعه نفاسا واحدا او نفاسين وح لا يمس الحاجة الى الاستثناء فيكون المراد بكونه نفاسا واحدا اختصاص الاول بعشرة وما بعده انفراد الثاني بما بعد العشرة قل او كثر ويكون المراد بكونه نفاسين مشاركة الثاني للاول فيما رأته بعد الثاني الى ان يتم عشرة من وضع الاول وح لا يتم الثمرة اصلا الا ان يدعى ان اختصاص البياض بالدم انما يصير سببا لكونه نفاسا واحدا ثم اختصاصا بولد واحد دون صورة الاشتراك وهذا الاحتمال يلائم ظاهر قولهم باشتراك الاثنين فيما رأته بعد الثاني الى انقضاء عشرة من الاول وح يتجه الحكم بالنفاسين منه زيد عزه

يلحق ذلك بولادة التوأمين ويكون لكل منهما نفاس أم يحكم بنفاس واحد للمجموع متأخر عن الجزء الأخير قال العلامة في التذكرة لو ولدت توأمين فابتداء النفاس من الأول وعدد الأيام من الثاني ذهب إليه علماؤنا وهو أحد قولي الشافعي إلى أن قال والثاني أن النفاس من الأول كله أوله وآخره إلى أن قال والثالث أن النفاس من الثاني إلى أن قال وعلى هذا لو أسقطت عضواً من الولد وبقي الولد في البطن فهل يجعل الدم نفاساً على الخلاف انتهى وقال في نهاية الأحكام ولو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي ورأت الدم فهو نفاس انتهى وقال في الذكرى لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي فالدم نفاس على الأقرب ولو وضعت الباقي بعد العشرة أمكن جعله نفاساً آخر كالتوأمين وعلى هذا لو انقطع بفترات تعدد النفاس ولم أقف فيه على كلام سابق انتهى وعن بعض الحواشي أنه يعتد في المعية بخروج الجزء ولو كان منفصلاً ولو لحقه الثاني كان كولادة التوأمين فابتداء النفاس من الأول وغايته من الأخير انتهى وفي الرياض بعد بيان حكم التوأمين ومنه يظهر حكم ولادة القطعتين أو القطع على المختار من ثبوت النفاس من الولادة على الاحتمال عن الذكرى وتردد فيه تأمل انتهى وفي المستند وحكم الأجزاء المنقطعة من الولد الواحد حكم التوأمين فتأمل انتهى وذكر بعض المحققين ره في المسألة وجوهاً فقال هل يلحق الولد المنقطع قطعاً بالتوأمين فيكون كل منهما نفاس أو يحكم بنفاس واحد للمجموع ويكون مستثنى مما دل على تحديد النفاس بعشرة فيجعل ابتداؤه من ظهور الجزء الأول وعدده من انفصال الجزء الأخير أو انفصال الجزء الذي يصدق على الولادة بسقوطه منفرداً لاشتماله على معظم أجزاء الولد أو منضماً إلى ما سبق من الأجزاء أو يحد النفاس من ظهور الجزء الأول وإن انتهى الحد قبل الانفصال فيحكم بالاستحاضة أو من انفصال الجزء الأخير أو ما يصدق بسقوطه الولادة كما تقدم فيكون السابق على الولادة استحاضة وجوه أختار أولها جماعة انتهى وفي نجم الأنام بعد ذكر كلامي العلامة والشهيد قدس سرهما ما صورته وكيف كان فكلامهما خال عن الدليل الواضح الذي يطمئن به النفس فالاحتياط لا يترك فيجمع بين أعمال الطاهر والنفساء بخروج أول جزء وتكمل عدة أكثر النفاس بعد خروج الأخير مع الاحتياط بالإتيان بأفعال الطاهر وإن كان الأقوى في النظر تحقق النفاس بخروج كل قطعة كبيرة يعتد بها انتهى وعندك أنه لا وجه لبناء الحكم في هذه المسألة على حكم مسألة التوأمين لوضوح الفرق بينهما بصدق اسم الولادة ووضع الولد بخروج أحد التوأمين بخلاف سقوط عضو من الولد الواحد فإنه لا يصدق عليه اسم الولادة ولا وضع الولد وعلى هذا فلا يبقى مجال للحكم بالنفاس بخروج العضو الأول كما لا مجال للحكم بالنفاس بخروج الجزء المشتمل على معظم الأجزاء لأن صدق اسم وضع الولد عليه مجاز مبني على التسامح العرفي فالأقوى اعتبار انفصال الجزء الأخير وكون الدم المصاحب معه أو المتأخر عنه نفاساً دون ما قبله ولا يتوهم أنه قد تقدم أنه يحكم بالنفاس على الدم المصاحب لخروج رأس الولد كما تقدم ذكره في بعض النصوص لأن ذلك إنما هو في صورة صدق اسم وضع الولد وهي صورة خروج الولد تاماً غير منفصل بعضه عن بعض كما هو المنساق من لفظ الحديث ومنصرف إطلاقه وليس مرادنا أن النفاس إنما يناط بخروج الجزء الأخير من حيث هو بل المراد أنه بخروجه يتحقق خروج الكل فيصدق اسم الولادة ويكون الدم المصاحب له أو المتأخر نفاساً لتحقق العنوان الذي هو وضع الولد وقد تنبه صاحب مطالع الأنوار لهذا الفرق حيث قال ولا يلحق بالولادة المتعددة خروج القطع من حين خروج القطعة الأولى لكون المجموع وضعاً واحداً انتهى وقد وقع لصاحب الجواهر ره بعض الاهتداء إلى المطلوب حيث قال بعد نقل عبارة الذكرى المتقدم ذكرها ما نصه ولمثل ذلك لا يخلو عن تأمل ويحتمل هنا توقف النفاس على خروج المجموع وإن اكتفينا ببروز الجزء مع الاتصال للفرق بينه وبين الانفصال فتأمل جيداً انتهى فإن مراده أراد ما ذكرنا من أن الحكم بالنفاس يدور مدار صدق اسم وضع الولد فما لم يتحقق العنوان لا يحكم عليه بحكمه الجاري عليه وهو لا يتحقق بخروج بعض الولد منفصلاً فإن قلت إنه إنما يصدق على خروج الكل بخروج الجزء الأخير المنفصل اسم وضع الولد فقد صدق على خروج الجزء الأول المنفصل أنه شروع في وضع الولادة وقد تقدم في رواية زريق ابن الزبير الخلقاني في جواب من سأل أبا عبد الله ع عن الفرق بين دم الحامل ودم المخاض أنه ع قال إن الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض إلى أن يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب أن تدع في النفاس والحيض وأما ما لم يكن حيضاً أو نفاساً فإن ذلك من فتق في الرحم قلت إن الحديث وما في معناه ظاهر في الولد التام فيكون الشروع في وضع الولد التام حكمه ذلك ولا يشمل الشروع في وضع الولد المنفصل فيبقى حكمه خالياً عن الدليل فيرجع إلى القاعدة الأولية وهي صدق اسم وضع الولد فإن تحقق صار دم نفاس وإلا فلا ومن المعلوم عدم صدق اسم وضع الولد بوضع جزء منفصل أو أجزاء منفصلة ما لم يتم المجموع وذكر بعض المحققين ره بعد ذكر ما حكينا عنه من الوجوه في المسألة وبعد ذكر مصير العلامة ره في

النهاية

النهاية الى الوجه الاول لما لفظه ولا اعرف له وجها مع عدم تحقق الولادة بسقوط القطعة كما لا وجه لتخصيص ادلة تحديد النفاس ولا العدد حدّه من انفصال الجزء الاخير مع كون الدم المصاحب نفاسا انتهى والظاهر انه قصد المعرب بصاحب الجواهر والتوقف في المسئلة وقد عرفت الجواب ثم انه قد شرع من بعض المعاصرين لنا ما يعجبني نقله قال بعد حكاية كلام صاحب الجواهر وفيه ان منع شمول الولادة لما نحن فيه في غير محله جدا لان العبرة بخروج الحمل وان لم يصدق على البارز اسم الولد قطعا والعبرة ايضا بالاشتغال بوضعه لا الفراغ منه قطعا ومعها لا مجال لمنع الشمول المقام خصوصا مع ملاحظة ان دم النفاس حيض احتبس لتربية الولد يطلق حيث يستغني عن التربية بل على تقدير عدم الصدق بانفصال العضو الواحد في المنقطع لا يتحقق الصدق بالخروج متقطعا ولو مع خروج جميع الاجزاء فلا نفاس فيه اصلا وهو مقطوع البطلان الى ان قال وبعد الاحاطة بما قررناه من مقتضى سببية الولادة في المسئلة الاولى مع ما عرفت هنا من كون العبرة في السبب بالاشتغال بخروج الحمل كلا او بعضا يتبين توجه الحكم هنا بتعدد النفاس وان لخروج كل عضو عشرة وكلما خرج عضو اخر قبل تمامية عشرة سابقه تداخل بقية السابق مع عشرة اللاحق بحكم ما مرّ ثم قال وبالجملة جميع ... الولادة ووضع الحمل متساوية في الحكم المذكور سواء وضعت الحمل متواصل الاعضاء في زمان غير متطاول او في زمان متطاول او وضعت ... متعاقبا او مترتبا او وضعت اعضاء منقطعة من ولد واحد او اولاد في زمان واحد غير متطاول او ... متعددة متعاقبة او متواصلة ولا يتخلل شيء من العضو عن فضا السببية متى وضع ما في البطن من الحمل ... او عن تحقق عدم زيادة النفاس عن العشرة انتهى وفيه اولا ان ما ذكره من المقدمتين من كون العبرة ... بالاشتغال في مرتبة الدعوى فهو مطالب باقامة الدليل عليهما فان تمسك في اثبات الثانية برواية ... ما ذكره من انه على تقدير عدم الصدق بانفصال العضو الواحد في المنقطع لا يتحقق الصدق بالخروج متقطعا ... السقوط لان الفصل المتعلق بالمركب اذا كان حصوله على سبيل التدريج لا يصدق حصوله الا بعد تمام ذلك المركب ... من السرير من السوق الى داره ثم نقل الجزء الاخر هكذا حتى انتهى الى الاخير منه لا يصدق عليه انه نقل السرير من السوق الى داره بنقل اول جزء او غيره مما عدا الجزء الاخير وان صدق عليه انه نقله بعد نقل الجزء الاخير وقد عرفت ان مناط الحكم بالنفاس بمجرد الاشتغال بوضع الولد لا دليل عليه فيما نحن فيه وثالثا ان ما ذكره من تأييد مطلوبه بان دم النفاس حيض احتبس لتربية الولد يطلق حيث يستغني عن التربية يتجه عليه انه ان جعل معيارا شرعيا كان اللازم ان يحكم على الدم الخارج قبل خروج الولد وبعده ... بطل ... بانه نفاس وليس كذلك لدلالة الدليل على كون ما قبل خروج الولد ليس نفاسا فتعين وان كان لا يتنكر اصلا كون النفاس دم حيض ... الا انا لا نعرف ان زمان الاحتباس اي زمان وان توقف اطلاقه اي وقت ... ثبوت القضية المهملة لا يجدي في الاستنتاج ... انه اعترف بان سقط اخر الولد المنفصل اشتغال بوضع الولد فح نقول ان اراد بذلك انه اشتغال بوضع الولد فهو خلاف البداهة وخلاف ما يقتضي تعبيره بالاشتغال بوضع الحمل بل كان اللازم عليه ان يعبر بالولد وان اراد انه اشتغال بوضع ... الواحد اتجه عليه ان وضع ولد يستلزم نفاسا واحدا لا انفاسين فضلا عن عدة فكيف التزم بان لكل جزء عشرة فتأمل ولو ... ثم رات ... العاشر كان ذلك نفاسا يجري الكلام على وجه يتضح به هذه المسئلة وجملة من مسائل النفساء انك قد عرفت سابقا ان اكثر النفاس لا يزيد على العشرة بمعنى انها ان كانت مبتدأة او مضطربة او ناسية العدد ترجع اليها على كل حال وان كانت مستقيمة الحيض محفوظا عددها سابقا لكنه اتفق انقطاعه على العشرة لزم عليها الرجوع اليها وكذا فيما لو استمر الدم فتجاوز العشرة فانها تجعلها نفاسا دون ما زاد عليها وقد حصل مما ذكرنا صورة مما يتعلق بالعشرة وهي انه ان استمر الدم الى العشرة وانقطع عليها فالجميع نفاس وهنالك صورة اخرى وهي انها رات الدم عقيب الولادة ثم لم تره الا في اليوم العاشر وهذه هي المسئلة الاتية في عبارة المصنف ثم هنالك صورة ثالثة وهي انها لم تر دما الى اليوم العاشر ثم رأته فيه وهذه هي التي حكم عليها المصنف في هذه العبارة بان ذلك الدم يكون نفاسا لكن لم يتبين ان الزمان السابق عليه يكون نفاسا ام لا كما لم يتبين انه لو استمر ذلك الدم بعد العاشر ايضا كيف يكون حكمه لكنه بيّن الاول في المعتبر حيث قال ولو لم تر الا العاشر مثلا كان ذلك هو النفاس دون ما قبله من النقاء لان النفاس مشتق من تنفس الرحم بالدم ولم يحصل انتهى وتبعه الى ذلك ابن ادريس في السرائر فقال وان وضعت ولم تر الدم الى اليوم التاسع او العاشر فهي طاهر وحكمها حكم الطاهر الى ان رات الدم وهي النفساء وحكمها حكم النفساء في اليوم التاسع العاشر فحسب لانا قد بينا ان النفاس مشتق

من النفس التي هي الدم والاشتقاق غير حاصل في الايام الثمانية فيجب ان تكون غير نفسا ونفسا في الزمان الذي اتت فيه الدم ولاجل تهاوضع الحمل وقبل خروج العشرة الايام التي هي اقصى مدة النفس والنفاس انتهى لكن العلامة قده تبين حكم الطرفين فانه قال في نهاية الاحكام لو ولدت ولم تر دما الا اليوم العاشر فهو النفاس خاصة وما قبله طهر وما بعده ان وجد استحاضة انتهى ثم انه يبقى الكلام ههنا في امرين الاول مستند الحكم وتحقيق القول انه قد يستند فيه الى الاجماع المنقول المستفاد من كلام صاحب الحدائق ره حيث قال واعلم ان هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب ويشكل الاستناد اليه مع ملاحظة استشكال الذي في الحكم بعد ذلك بقوله وهو محل اشكال لعدم العلم باستناد هذا الامر الى الولادة وعدم ثبوت الاضافة اليها عرفا انتهى فيعلم من ذلك ان مراده من الاصحاب اتمام من وقع عنوان المسئلة في كلامهم وهم ابن ادريس ره والمصنف ره والعلامة ره ويحكى عن الجامع وتحصيل الاجماع من ذلك مقطوع البطلان وقد يستند فيه الى ظهور الاجماع المحصل كما وقع في كلام بعض المحققين ره الا ان يقال انه يحصل ذلك بمعونة ارسالهم للحكم ارسال المسلمات وياتي من المحقق الثاني ره ما يوجب الوهن في هذا ايضا وقد يستند فيه الى ان النفاس هو الدم وحده عشرة ايام ويحكى الاستناد اليه عن العلامة ره في المنتهى وقد عرفت ما ذكره ابن ادريس ره والمصنف والجميع متوافقة في المؤدى وهو التمسك بقاعدة الامكان ويستفاد من ذلك ثبوت قاعدة مسلمة وهي ان ما امكن ان يكون نفاسا فهو نفاس والا لم يصح ان يجعلوه علة للحكم وقد يستند فيه الى ان النفاس امر طبيعي عادي فيجب الحكم به مع الاشتباه كما في الحيض وقد تمسك به في الجواهر ثم قال فمنه ينقدح امكان جريان قاعدة الامكان فيه يعني في النفاس واقول ان رجع هذا الذي ذكره الى ما ذكره الجماعة فهو والا فلا نفهم له محصلا ولا لاستفادة قاعدة الامكان وجها الثاني ان كلام المصنف مطلق يشمل المبتدئة والمضطربة وذات العادة المحفوظة والمنسية ولكن قال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة ره ولو لم تر الا في العاشر فهو النفاس خاصة والتحقيق ان يقال على اعتبار العادة انما يكون العاشر نفاسا اذا لم يتجاوز الدم العاشر او كانت مبتدئة او مضطربة او ذات عادة هي عشرة لمصادفته جزء من العادة وكذا لو كانت اقل وصادف الدم جزء منها الا ان ذلك الجزء هو النفاس خاصة مع التجاوز ويمكن ان لا يرد شيء على العبارة لان قوله ولو لم تر دما الا في العاشر يقتضي الانقطاع عليه وان كان المراد ان الحكم بالاضافة الى ما قبله انتهى ووافقه على هذا التفصيل في المسالك والروضة وفيما حكي عن روض الجنان وقال في شرح العبارة هذا التفريع جيد على ما ذهب اليه المصنف من اعتبار العشرة مطلقا والمتجه تفريعا على ما اخترناه تقييدها بما اذا كانت عادتها عشرة او دونها وانقطع على العاشر على ما ذكره المصنف وغيره انتهى ويحكى مثله عن المناهج السوية والذخيرة ووافقهم في الحدائق والرياض ولعل الوجه في هذا التقييد هو ان ايام العادة على القول بانها اكثر نفاس المعتادة بمنزلة العشرة بالنسبة الى المبتدئة ونحوها وكما ان ما زاد على العشرة استحاضة ولا يحكم بالنفاس في المبتدئة ونحوها الا فيما صادف العشرة فكذا في المعتادة بالنسبة الى ايام العادة فلا يحكم بالنفاس الا على الدم الذي صادف جزء من العادة وما خرج عنها فهو استحاضة واورد عليه في مجمع الاحكام بانا نمنع ان العادة بمنزلة العشرة مطلقا بل كونها بمنزلتها منحصر فيما لو رات الدم في العادة واستمر حتى تجاوز العشرة اما اذا كانت العادة خالية من الدم فليست كذلك ويرشد الى ذلك انها لو رات الدم في العادة واستمر زائدا عليها وانقطع على العشرة كان الكل نفاسا ولم تكن العادة ملحوظة وتحقيق القول فيما لو خلت العادة من الدم ثم حصل بعدها وتجاوز يحكم عليها بالنفاس فيما لم يتجاوز العشرة لاطلاق الادلة الدالة على ان الوالدة اذا رات دما بعد ولادتها فهي نفساء خرجت من ذلك ما بعد العشرة بالاجماع فيبقى ما سواه تحت العموم والحكم برجوع المعتادة الى العادة غير منافٍ لذلك لانه انما ورد فيمن رات الدم في جميع ايام عادتها او من هي في حكمها كالتي ترى الدم في طرفي العادة وان خلا وسطها او يؤيد ذلك الصدق العرفي فان المراة اذا ولدت تسمى نفساء الى اكثر من العشرة من يوم ولادتها ولولا الاجماع على نفي نفاس ما زاد على العشرة لكنا نحكم بنفاسية الدم الى ان ينتفي الصدق العرفي فالاوجه اطلاق الحكم كما هو في السرائر وكتب الفاضل ويؤيده او يدل عليه عموم قوله تدع الصلوة ما دامت ترى الدم وقوله في خبر ابي بصير السابق عن الصادق عن النفساء كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلوة وكيف تصنع قال ليس لها حد انتهى مخصوصا بما عدا العشرة انتهى وتبعه على ذلك جملة ممن تاخر عنه وقال بعض المحققين ره بعد ذكر ما تقدم عن جامع المقاصد ويشكل بان المستند في هذا الحكم كما تقدم في الحيض هي الاخبار الدالة على رجوع المستحاضة الى عادتها وجعل ما عداها استحاضة وهي وان كانت مختصة بما عدا الدورة الاولى للمستحاضة الا انك قد عرفت في تلك المسئلة ثبوت الحكم في الدورة الاولى بتنقيح المناط وعموم الدليل مفقود فيما نحن فيه لانها حيث لم تر الا العاشر وما بعده لم يصدق عليها المستحاضة حتى ترجع الى عادتها وتدع ما سواها وكون النفاس

حيضا لا ابعد لان الحكم بكون ما تراه الحائض المستحاضة بعد العادة مع تجاوزه عن العشرة انما هو لو استمر بها الدم الى ما بعد العادة
العشرة لا من لم تر الا بعد العادة بزمان ... فلا يبعد جعل العاشر حينئذ كما عن الصدر للمتقدم وجعلها عادة استحاضة لما دل على ان
اكثرها عشرة انتهى ثم اعلم انه قال الشهيد ره في الذكرى ولو رأت العاشر لا غير فهو النفاس لانه طرفه وعلى اعتبار العادة ينبغي ان يكون
ما صادفها نفاسا دون ما زاد عليها ويحتمل اعتبار العشرة هنا اذا لم يتجاوز وكذا لو انقطع دم المعتادة على العشرة اما مع التجاوز
فالرجوع الى العادة قوي انتهى ومحصله ان مراده ره بعد كلامه هو ان ما وقع من الدم في شيء من ايام العادة يكون نفاسا وما خرج
عن العادة استحاضة وان انقطع الدم على العشرة لكثرة لم يجزم بما ذكره وعقبه باحتمال اعتبار العشرة في الدم المصادف للعادة
بمعنى ان المصادف وما بعده الى انقضاء العشرة يكون نفاسا اذا لم يتجاوز الدم العشرة ولما اذا تجاوز فالرجوع الى العادة قوي فلا
يجعل ما زاد عليها نفاسا وان وقع في العشرة واورده بعض المحققين ره على ما ذكره في صورة عدم ... بان اعتبار عادة الحيض في
نفاس المعتادة لم يستنبط الا من الاخبار الدالة على النفساء تقعد قدر العادة وجعل ما عداها استحاضة بعد الاستظهار او مطلقا وهذه
الاخبار لا يخلو من وجهين احدهما ان تختص بمن استمر دمها الى العادة وتجاوز عنها كما هو ظاهرها سواء اوجبنا او منعنا لانه لا ينبغي
خروج المفروض عنها سواء انقطع الدم على العشرة ام تجاوزها فيجب الرجوع في حكمه الى قاعدة الامكان والصدق العرفي ... ادلة
كون النفاس كالحيض في كون اكثره عشرة فلا وجه لما ذكره وثانيهما ان لا تختص بمن استمر دمها بل تكون تشمل المفروض اما بالعموم اللفظي
او بتنقيح المناط ح نقول انهم قد اعترفوا بان هذه الاخبار لا تنافي جعل ما بعد العادة نفاسا اذا استمر الدم من الولادة الى ما بعد
الولادة وانقطع على العشرة ولهذا ذكروا ان الزائد على العادة عند استمرار الدم اليها وانقطاعه على العشرة نفاس فهي ح لا تدل على كون
خصوص العادة معتبرة الا في حق من تجاوز دمها العشرة اما المنقطع عليها فهو نفاس بحكم هذه الاخبار وان كان بعد العادة فافهم
فمحصل ما يستفاد من الادلة هو انها متى رأت الدم قبل انقضاء ايام العادة اتصل بالولادة او انفصل ثم استمر الى ما بعد العادة والعشرة
فحكمها حكم المستحاضة في الحيض في وجوب جعل عادتها لا غير نفاسا وانما عممنا بالنسبة الى المتصل بالولادة والمنفصل عنها لان دعوى
اختصاص الاخبار الواردة في المعتادة بمن اتصل دمها بالولادة او قرب منها وان كانت غير بعيدة الا ان الاعتناء بمثل هذه الانصرافات
بعيد فلا فرق بين من استمر دمها من حين الولادة الى ما بعد العشرة وبين من حدث دمها في الخامس مع كون عادتها الستة او السبعة فلو رأت
معتادة السبعة الخامس الى ما بعد العشرة فنفاسها ثلثة ايام وهكذا ولهذا لو لم تر الى ما بعد العادة ثم رأت قبل العشرة فالظاهر خروجها
عن مورد الاخبار فمقتضى الصدق العرفي تحقق النفاس من زمان الرؤية الى العاشر ويشكل اذا كان عدده اكثر من العادة كما اذا كانت العادة ثلثة
ثلثة او اربعة فلم تر النفاس الا الخامس الولادة وعبر العشرة فهل يجعل الستة نفاسا لما عرفت من اختصاص الاخبار بمن رأت في العادة
واستمر ام يرجع في هذا الى عموم النفاس او يجعل النفاس بقدر عادتها الثلثة او الاربعة لان المستفاد من الاخبار على وجه الكلية ان
النفساء المستحاضة كالحائض المستحاضة لا وقت لها الا ايامها سواء رأت من الولادة الى العادة او لم تر الا بعد العادة فهي كحائض لم تر
الدم الا بعد ايامها وعبر عن عادتها وعن العشرة ولعل هذا اقوى وفي هذا كله عند من يقول بهذه الكلية في النفاس يعني كل دم تجاوز
عن العشرة فللعادة والنفاس هي العادة اما على ما اخترناه من انه يجب على المعتادة زيادة تمام العشرة على العادة ... فالمعتادة
كالمبتدأة والمضطربة فهذه الكلمات ساقطة راسا فالمتجه بناء عليه هو ما ذكره المصنف ره من الاطلاق وعلى اي تقدير فلا اشكال في انه لا
يؤخذ بشيء مما بعد العشرة وان كان متمما للعادة لان اكثر النفاس عشرة وليس هذا التحديد نظير تحديد اكثر الحيض في ان المراد منه ان اكثر
ايام الدم عشرة فيكون تحديدا لمقدار الدم فقط بل المراد منه تحديد الايام القابلة لوقوع النفاس فيها من يوم الولادة سواء وقع فيها مقدار
العشرة ام لم يقع فيها الا مقدار يوم ولهذا حكموا بانها لو لم تر الا الحادي عشر لم يكن نفاسا مستندين في ذلك الى ان اكثر النفاس عشرة
والقرينة على ما ذكرنا من التفسير وان كان ظاهر العبارة تفسير المقدار الدم هو الاجماع على ان مبدء العشرة من حين الولادة وعلى انه
لا يعتبر اتصال الدم بالولادة هذا كلامه ره بتغيير يسير ذكرناه بطوله لاشتماله على تحقيق المقام فاكتفينا به عن الاستبداد بالكلام

قوله ولو رأت عقيب الولادة ثم طهرت ثم رأت في العاشر او قبله كان الدمان وما بينهما نفاسا قال في جامع المقاصد عند قول العلامة
ولو رأته مع يوم الولادة خاصة فالعشرة نفاس ما نصه ان انقطع على العاشر كما هو مقتضى العبارة فلا بحث وان تجاوز اعتبر في ذات
العادة كون عادتها عشرة كما تقدم والا فان صادف جزء من العادة فالعادة النفاس خاصة والا فالاول لا غير انتهى ويعلم جوابه مما

ذكرناه في المسئلة السابقة لكن يبقى الكلام في سند الحكم فاستدل المحقق الاردبيلي بقوله لان الطرفين عاسرخ [illegible] باقية بحاله على ما افهم فكذا الوسط لعدم تحقق اقل الطهر بالاجماع انتهى واستظهر منه في الجواهر دعوى الاجماع على [illegible] المسئلة ثم [illegible] لاحتمال الامر كما ذكره انتهى وانت خبير بانه استدلال بقضية كلية مجمع عليها او لبيان الابهام الاجماع على خصوص حكم المسئلة فاستدلاله ومؤلف من مقدمتين ادعى عليهما الاجماع والظاهر انه لا خلاف في المقدمة الاولى اعني كون الدمين نفاسا واما الثانية فقد ادعى عليها جماعة في الاشتغال بالاجماع ابن ادريس في السرائر حيث قال فان رات الدم بعد ذلك بالكلية بلا فصل مثلا يوما واحدا او يومين وانقطع الى تمام العشرة الايام فمن نفاسها في اليوم واليومين فحسب فان رات قبل مضي العشرة الايام لحظة واحدة فاليوم واليومان وما بعدهما الى تمام العشرة نفاس لانه لم يتخلل بين الدمين طهر انتهى وقال في المعتبر ولو عاد قبل العاشر وفيه كان العائد نفاسا وما بينهما من النقاء نفاسا ايضا ونقضي صومها ان كان واجبا لانه لا يكون الطهر اقل من عشرة انتهى ومثله تماما في التذكرة والذكرى وغيرهما لكن في كشف اللثام بعد ما نقل عنهم ما [illegible] على ما في [illegible] ان الطهر لا ينقص عن عشرة اعترض عليهم بانه ينقض عنها في نقاء التوامين واجاب بعض المحققين [illegible] وللاجماع خرج النفاسان المفصولان بما دون العشرة والعام المخصص حجة فيما بقي ثم اعلم ان صاحب الرياض ايضا منع من هذه المسئلة استناد الى ما ذكره في الحدائق من ان الطهر [illegible] عن العشرة وانه يجوز تخلله بين الحيضة الواحدة وقد تقدم الكلام عليه في محله واستدل بعض المحققين على الحكم المذكور بقوله اما الدمان فلصدق النفاس عليهما واما النقاء فلكون المراة في ايام نفاسها عرفا اذ لا يعتبر في مشابهتها المشتق بقاء [illegible] بالمبدء لعنى الدم فيتمسك بكل ما دل على ان النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها والتزام تقييدها بما بين الدم متمم غير مفصول بالنقاء بعيد انتهى ولا يخفى ان هذا الوجه ان رجع الى الاستدلال السابق فلا اشكال فيه والا فهو محل منع لانا لا نسلم صدق النفساء عليها في ايام النقاء كما لا يصدق عليها النفساء في ايام النقاء الغير المسبوق برؤية الدم ودعوى عدم اعتبار تلبس الذات بالمبدء في مثل هذا المشتق مما لا نفهم له وجها فافهم قوله ويحرم على النفساء ما يحرم على الحائض وكذا ما يكره لها قال في المعتبر وهو مذهب اهل العلم لا اعلم فيه خلافا انتهى وفي التذكرة لا نعلم في ذلك خلافا انتهى واعلم انه قال في جامع المقاصد عند قول العلامة والنفساء كالحائض في جميع الاحكام انما اعتبرت في امور ثم فصلها بقوله الاول الاقل قطعا ونحن نبهنا على ثمانية وسنذكرها ان شاء الله تعالى وذلك في شرح العبارة الآتية وذكر جمع من الاصحاب ان النفساء كالحائض في جميع الاحكام واستثنى من ذلك امور احدها الاقل للاجماع على ان اقل الحيض ثلثة ولا حد للنفاس في جانب القلة فيحصل بمسمى الدم ولو لحظة ثانيها الخلاف في اكثره دون الحيض فان اكثره عشرة اتفاقا نصا وفتوى ثالثها ان الحيض دليل على سبق البلوغ بخلاف النفاس فان الدلالة له حصلت بالحمل لانه اسبق من النفاس بستة اشهر فما زاد وحكى عن بعض الحنابلة انه نقل منه هذا الوجه عن نهاية الاحكام والذكرى ثم تنظر فيه بان دلالة الحمل عليه لا يمنع من دلالة النفاس ايضا لامكان اجتماع دلالات كثيرة لان هذه الامور معرفات شرعية لا علل عقلية لا يمنع اجتماعها كما ان الحيض غالبا لا يوجد الا بعد سبق العلم بالبلوغ بغيره واقول يتجه عليه ان المعرف بعنوان كونه معرفا علة تامة للتعريف عقلا وكما يمتنع اجتماع سائر العلل في التاثير فعلا كذلك يمتنع اجتماع المعرفات في افادة التعريف فعلا وكما يعلو المعرف الثاني شانا بعد سبق الاول فكذلك سائر العلل ولا فرق بينهما اصلا مضافا الى ما فيما ذكره في ذيل الكلام من سبق العلم بالبلوغ بغير الحيض غالبا لانهم لم يريدوا بدلالة الحيض الا دلالته حيث لم يسبق غيره فهو دليل عندهم في الجملة كما اذا لم يعلم سنها ولا وجد امارة اخرى ولكن قال في مطالع الانوار الغروية واما عدم كونه علامة للبلوغ فان اريد منه عدم تحقق البلوغ بتحققه فمعلوم سقوطه لانه قد ثبت استدعائه سبق الحمل الموقوف على سبق البلوغ فكيف لا يكون علامة على البلوغ وان اريد انه مما لا يتكشف عن البلوغ اصلا لاستلزامه سبق علامة اخرى وهي الحمل كما هو ظاهر تعليلهم ففيه ان ورود العلامة عقيب العلامة لا يخرجها عن كونها علامة ان المراد من العلامة ما من شانه الاستعلام به وان لم يقع الاستعلام به اصلا وقد يفرض استعلام البلوغ فعلا بالنفاس فليتامل انتهى ولا افهم محصلا لشيء مما اورده من الوجهين رابعها ان العدة تنقضي بالحيض دون النفاس غالبا وذلك لان انقضاء العدة انما يحصل بوضع الولد وانه لم يرد ما بالكلية فلو وضعت من غير نفاس خرجت من العدة فلا دخل للنفاس في انقضائها بخلاف الحيض وانما قيد بالغالب لانه ربما اتفق انقضاء العدة بالنفاس بعد كما في الحامل من الزنا اذا طلقها زوجها فانه لو تقدم قرآن سابقان على الوضع بناء على مجامعة الحيض للحمل ثم رات بعد الوضع نفاسا عد في الاقراء وانقضت به العدة ولو لم يتقدم قرآن عد في الاقراء هذا ولكن قال في مطالع الانوار الغروية ما لفظه واما ما ذكروه من الاقراء بعيد [illegible] انقضاء العدة لان المقتضي للخروج عن العدة هو الوضع وعدم كونه

علامة للبلوغ لسبقه بالحمل فلا يخفى ما فيه اذ عدم انقضاء العدة به لجعل الشارع اعتداد الحامل بالوضع دون الاقراء وليس ذلك لعدم كون النفاس بمنزلة القرء ولذا لو كان اعتدادها بالاقراء كالحامل من زنا فرأت قرئين في زمان الحمل احتسب النفاس قرء آخر وانقضت العدة ولو طلقها بعد الوضع وقبل النفاس احتسب النفاس قرء ولو كان لحظة واكملت بحيضتين انتهى ثامنها ان الحائض ترجع الى عادتها في الحيض عند تجاوز العشرة بخلاف النفساء فانها لا ترجع الى عادة النفاس ان كان لها فيه عادة وانما ترجع الى عادة الحيض وقد ورد برجوع النفساء الى عادتها في النفاس رواية لكنها غير معمول بها عند الاصحاب تاسعها ان النفساء لا ترجع الى عادة نسائها في النفاس في موثقة ابي بصير ان النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها وعن المنتهى انه ردها فيه بالشذوذ والضعف عاشرها انه لا ترجع المبتدأة الى العادة ولا ناسيها في الحيض ولا المضطربة الى الروايات ولا هما وذات العادة الى التمييز حادي عشرها انه قيل انه لا يشترط ان يكون بين الحيض والنفاس اقل الطهر بخلاف الحيضتين هذا ما عثرت عليه من تفصيل المستثنيات في كلامهم ومن الاولى من استحسن عدم استثناء المصنف هيهنا شيئا ثم ذكر ومنهم من ذكر عبارة العلامة في المعتبر ونبه على انه لم تستثن شيئا ثم قال ومن تامل فيما استثناه بعض الاصحاب من هذه الكلية وجد اكثرها راجعا الى ما يفرق به موضوع النفاس عن الحيض وذلك غير الافتراق في الحكم والمدعى هو تسوية النفساء بعد تحقق النفاس للحائض فيما اليه من الاحكام لا تسوية النفاس بالحيض ضرورة انهما موضوعان متباينان لا يصدق احدهما على الآخر فافتراق النفاس عن الحيض في حد الاقل وحد الاكثر على رأي وفي عدم مجامعته للحمل وعدم الرجوع فيه الى عادتها في النفاس ولا عادة الاهل والاقران مطلقا وفي عدم اشتراط تخلل الطهر بين الدمين كما في التوامين انما هو افتراق فيما يمتاز به احد الموضوعين عن الآخر لا افتراق في الحكم بعد تحقق الموضوع انتهى ولكن هذا الايراد لا يتجه على مثل عبارة الشهيد ره في الذكرى حيث قال فيها يفترق الحيض والنفاس في الاقل مطلقا وفي الاكثر على ما مر وفي الدلالة على البلوغ وانقضاء العدة لحصولهما بالحمل انتهى ومما عرفت قال بعض المحققين ره في شرح قول العلامة ره في الارشاد وحكمها كالحائض الا في الاقل ان النفاس لا يفارق الحيض في الخواص الا في امور بعضها يتعلق بالفرق بين الحائض والنفساء ويمكن ارجاع الكل الى نفس الحيض والنفاس ومنه يعلم ان الاستثناء في كلام المص ره منقطع عند التحقيق فان احكام النفساء والحائض غير احكام الحيض والنفاس انتهى قوله ولا يصح طلاقها وغسلها كغسل الحائض لا يخفى ان هذه العبارة من المص ره غير مستدرك كما يوهمه بعض الشروح لانه لم يقل ان حكمها حكم الحائض حتى يقال ان المذكور في هذه العبارة ايضا من جملة الاحكام فلا حاجة الى ذكره وانما قال ويحرم على النفساء ما يحرم على الحائض وليس ما في العبارة من ذلك القبيل اما عدم صحة الطلاق فلانه حكم وضعي لا تكليفي ولو لم اسلم ارجاعه الى الحكم التكليفي لم يرجع الى ما هو فعل الزوجة دون الزوج واما ما افاده بقوله وغسلها فليس المقصود منه الا بيان ان كيفية غسلها مثل كيفية غسل الحائض واما اصل وجوبه فقد علم صريحا من قوله عند الشروع في مباحث الغسل فالواجب ستة اغسال غسل الجنابة والحيض الخ ومن هنا يعلم سقوط ما في الجواهر في ذيل العبارة من تعميم جهة التشبيه بالنسبة الى الوجوب وكيفية الغسل وكذا البحث في الاستغناء به عن الوضوء وعدمه ويعلم ايضا سقوط ما ذكره في ذيل العبارة من قوله هذا مذهب العلماء كافة قاله في المعتبر فهي وذلك لان الذي ذكره في المعتبر هو ان غسلها واجب كغسل الحائض وهو مذهب العلماء كافة انتهى وهو لا يعطى الا التشبيه في اصل الوجوب قوله

الفصل الخامس في احكام الاموات وهي خمسة الاول الاحتضار لا يخفى ان ما هو من مباحث الطهارة انما هو الغسل والطهارة استطرد ما عداه منها من المستحبات وقصد الاجتماع الامور المذكورة في مقام واحد ليسهل على الطالب تناول ما اراد من تلك الامور ثم ان الاحتضار مصدر مبني للمفعول كما هو مقتضى ما ذكره في القاموس من قوله احتضر بالضم اي حضره الموت انتهى ومن ذلك يتجه ما ذكره الشهيد الثاني ره في الروضة من قوله سمي به لحضور الموت او الملائكة الموكلة به او اخوانه واهله انتهى اذ لولا كون الفعل مجهولا وكون المصدر مبنيا للمفعول لم يستقم ما ذكره لانه كان اللازم اذن التعليل بحضور الميت بان يكون هو من اسند اليه الحضور ولا ينافي ما ذكره من التعليل تفسيره للاحتضار بمعنى السوق المعتبر في القاموس بالشروع في نزع الروح لانه قال فيه ساق المريض سوقا وسياقا شرع في نزع الروح انتهى ووجهه توهم التنافي ان الشروع في نزع الروح مما اسند الى الميت والحضور مسند الى غيره مما عرفت والوجه في اندفاعه ان الاحتضار بالمعنى المذكور لازم للسوق وقد عبر به عن الملزوم وحينئذ اسقاطه والذي يعطيه عبارة جامع المقاصد هو ان فيه احتمالين كون المصدر مبنيا للمفعول كما تقدم وكونه مبنيا للفاعل لانه قال فيه الاحتضار افتعال من الحضور وهو اما حضور المريض الموت او حضور الملائكة عنده

احكام الموتى

الفصل الخامس في

لقبض روحه او حضور الناس عنده لتوفر دواعيهم على ذلك في هذا الوقت وكونه مطلوبا شرعا انتهى ولكن يبقى هنا شئ وهو ان
التعليل بحضور الملئكة يبتنى على ان استعمال الاحتضار في السوق او نقله اليه انما هو من اهل الشرع او الشارع والا فاهل العرف
من العرب لا معرفة لهم بحضور الملئكة عند الميت حتى يكون الاستعمال منهم لتلك المناسبة قوله ويجب فيه توجيه الميت الى القبلة
هذه العبارة تضمنت بيان الحكم بتوجيه المشرف على الموت الى القبلة وفيه قولان احدهما الوجوب والاخر الاستحباب وتوقف العلامة ره
في التذكرة كما هو الظاهر من اقتصاره على نقل القولين وهو الظاهر من المصنف ره في النافع ايضا فانه قال فيه والفرض فيه استقبال الميت
بالقبلة على احوط القولين انتهى اما الاول فقد ذهب اليه جماعة كثيرة منهم المفيد ره حيث قال في المقنعة واذا حضر العبد المسلم الوفاة
فالواجب على من يحضره من اهل الاسلام ان يوجهه الى القبلة فيجعل باطن قدميه اليها ووجهه تلقائها انتهى ومنهم الشيخ ره في النهاية
قال في باب القبلة معرفة القبلة واجب للتوجه اليها في الصلوات وللاستقبال بها عند الذبيحة وعند احتضار الاموات ودفنهم والتوجه
اليها واجب في جميع الصلوات فرائضها وسننها مع التمكن وعدم الاعذار انتهى وذكر هذه العبارة بعينها في فصل القبلة من ط الا انه زاد
هناك بعد احتضار الاموات غسلهم والصلوة عليهم ثم ذكر دفنهم وقد اقتفينا في نسبة هذا القول الى كتابي الشيخ ره اثر بعضهم ووجه
دلالة العبارة المذكورة على وجوب الاستقبال مع ان المذكور فيها اسناد الوجوب الى معرفتها دون استقبالها الاموات ووجوب المعرفة ليس
نفسيا وانما هو من باب المقدمة للعمل ولا معنى لوجوب مقدمة المستحب فلو كان توجيه الميت الى القبلة مستحبا لم يعقل ان يكون مقدمته
واجبة ويمكن المناقشة في دلالة عبارته على ذلك بانه لا مانع من الوجوب الشرطي بالنسبة الى توجيه الميت الى القبلة فيكون المراد في
عبارته ره بالواجب الذي حكم به على معرفة القبلة ما هو اعم من الواجب الشرطي والواجب الشرعي ويؤيد ارادة هذا المعنى قوله في ذيل العبارة
والتوجه اليها واجب في جميع الصلوات فرائضها وسننها لان وجوب التوجه اليها في الصلوات المسنونة شرطي ويؤيده ايضا انه في ط ذكر
مثل العبارة المذكورة وعطف على احتضار الاموات غسلهم ومن المعلوم ان الاستقبال بهم في حال غسلهم ليس واجبا شرعيا فلا بد
من ان يكون الوجوب في كلامه اعم من الشرعي والشرطي وان المراد به اللزوم ويكون معرفة القبلة لازمة لا يصح التجاوز عنها لمن يريد الاستقبال
به في الاحوال المذكورة التي منها الغسل ومنهم سلار وابن عبد العزيز في المراسم وابن حمزة في الوسيلة والعلامة ره في صريح المنتهى والارشاد
وظاهر المختلف والشهيد في الدروس والذكرى واللمعة والفاضل المقداد في ظاهر كلامه في التنقيح فانه نقل اولا القول بالوجوب واستدل
عليه برسالة العقيبة التي يأتي ذكرها ثم قال وقال المفيد في الغرية والشيخ ره في ف يستحب للاصل والاول احوط لان الاصل يعدل عنه للدليل
وقد بيناه انتهى ولم يذكر من الدليل سوى الرسالة المذكورة والشهيد الثاني ره في لك قال عند قول المصنف وهو فرض كفاية على جميع المكلفين
فيجب على من علم باحتضاره ذلك ويستوي فيه القرابة وغيره الى ان قال والاولى بقاء الاستقبال به على الحالة الاولى الى ان ينقل الى المغتسل و
يسقط الاستقبال مع اشتباه القبلة انتهى بل قد وصف هذا القول بكونه اشهر فقال في الذكرى ويجب فيه اي في الاحتضار ان يستقبل بوجهه
ولأخمصيه في الاشهر خبرا وفتوى انتهى وفي جامع المقاصد الاشهر الوجوب وعليه الفتوى وفي الرياض انه اشهر القولين بل في الروضة وجب
توجيهه اي المحتضر المدلول عليه بالمصدر الى القبلة في المشهور وفي لك عند قول المصنف ويجب فيه ما نصه هذا هو المشهور بين الاصحاب انتهى
وفي الذخيرة ما لفظه الحكم بوجوب الاستقبال هو المشهور بين الاصحاب انتهى وفي الحدائق ايضا وصف هذا القول بكونه مشهورا بين الاصحاب
وفي المستند ما صورته فيجب توجيهه الى القبلة على الحق المشهور كما هو في كلام جماعة مذكور وكتب في الحاشية كالشيخ علي والكفاية
والبحار واللوامع وغيرها انتهى واما الثاني فقد ذهب اليه الشيخ ره في ف فقال اذا حضر الانسان الوفاة يستحب ان يستقبل به القبلة
فيجعل وجهه الى القبلة وباطن رجليه اليها وكذلك يفعل به في حال الغسل وقال الشافعي ان كان الموضع واسعا اضجع على جنبه الايمن و
جعل وجهه الى القبلة كما يفعل عند الصلوة وعند الدفن وان كان الموضع ضيقا فعل به كما قلناه دليلنا اجماع الفرقة وعملهم عليه
فانهم لا يختلفون في ذلك انتهى وتبعه الشيخ علاء الدين ابو المجد الحلبي في اشارة السبق فقال ره وغسل الميت بعد الاستقبال به او توجيهه الى
القبلة عند الاحتضار والتلاوة عنده الى اخر ما قال وقد عرفت ان الفاضل المقداد حكاه عن المفيد ره في الغرية ونقله العلامة ره
صريحا في المنتهى عن علم الهدى ره وحكاه في ... عن جمع من الاصحاب منهم المصنف في المعتبر وعقبه بقوله وهو متجه وقال في الذخيرة بعد
نقل ادلة هذا القول ما نصه والظاهر ان غاية ما يستفاد من هذه الادلة هو الاستحباب انتهى وسبقهما في الميل الى هذا القول المحقق الاردبيلي ره
فانه قال في شرح الارشاد والاستحباب غير بعيد وان كان الوجوب احوط انتهى بقي هيهنا امران ينبغي الاشارة اليهما الاول انه نسب العلامة ره

في المنتهى والفاضل المقداد في التنقيح القول بالوجوب الى الشيخ ره في النهاية وقد مر هنالك ذكر عبارته فيها لكن قال في النهاية ايضا في باب
تغسيل الاموات وتحنيطهم وتكفينهم واسكانهم الاجداث ما نصه اذا اردنا ان نبين غسل الاموات فالواجب ان نبين ما يتقدمه
من السنن والآداب واذا حضر الانسان الوفاة يستقبل بوجهه القبلة ويجعل باطن قدميه اليها انتهى وهذه العبارة يعطي انه يقول
بالاستحباب الا ان يقال ان مراده بانه ليس هو مجرد السنن بل هي والآداب وهي غير منحصرة في المندوب فيكون وجوب الاستقبال بوجهه
القبلة من قبيل الآداب دون السنن ويكون ما عداه مما ذكره هناك كتلقين الشهادتين ونحو ذلك من قبيل السنن والانصاف انه
بعيد بل الظاهر ان عطف الآداب على السنن للتفسير وانه يراد بهما معنى واحد وهو المندوبات والا كان اللازم عطف السنن على
الآداب دون العكس كما وقع منه ره والاظهر ان مراده هو الحكم باستحباب التوجيه الى القبلة وان ما ذكره من وجوب معرفة القبلة في بابها
انما هو الوجوب الشرطي الذي لا ينافي كون المشروط مستحبا وبما ذكرناه يظهر انه لا وجه لحمل العبارتين على العكس كما اختاره
اولا في باب تغسيل الاموات الى ما ضمنا اليه في باب القبلة كما يشعر به كلام المصنف ره حيث قال في نكت النهاية ما صورته قوله معرفة القبلة
واجبة للتوجه اليها في الصلوات وللاستقبال بها عند الذبيحة وعند احتضار الاموات ودفنهم وقال في باب تغسيل الاموات
اذا اردنا ان نبين غسل الاموات فالواجب ان نبين ما يتقدم ذلك من السنن والآداب فاذا حضر الانسان الوفاة يستقبل بوجهه
القبلة ويجعل باطن قدميه اليها الجواب للشيخ ره في هذا قولان وقد صرح في مسائل الخلاف بان استقبال الميت عند الاحتضار
مندوب والذي يقوى عندي الوجوب وهو اختيار ابن بابويه ره والشيخ المفيد ره انتهى الثاني انه اختلف النقل عن ابن ادريس ره ففي التنقيح
نقل عنه القول بالوجوب وكذا فاضل مثله في الجواهر وسبقهما الى ذلك العلامة ره في لف لكن قال في المنتهى ما لفظه وقال علم الهدى استقبال
القبلة حال الاحتضار مستحب واختاره الشيخ ره في ف وابن ادريس ره وهو قول اكثر الجمهور انتهى ونسخ السرائر الموجودة عندي مطابقة
لنقل الاخير فانه ره قال فيها ما نصه ويستحب ان يوجه الى القبلة بان يجعل باطن قدميه اليها بحيث لو جلس لكان مستقبلا اليها الى
ان اخذ في بيان تفصيله فقال هناك ويستحب ان يستقبل بوجهه الى القبلة على ما ذكرناه في حال الاحتضار انتهى واذ قد عرفت ذلك
كله لزم التعرض للاحتجاج على القولين فنقول حجة القول الاول طائفة من الاخبار منها رواية سليمان بن خالد التي وصفها العلامة ره
في المنتهى بالصحة وصاحب الذخيرة بكونها حسنة بابراهيم بن هاشم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه
القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له موضع للمغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبلا باطن قدميه ووجهه الى القبلة واورد على الاستدلال
بها تارة من جهة السند واخرى من جهة الدلالة اما الاول فمن وجهين احدهما ان في السند ابراهيم بن هاشم وهو ممن لم ينص علماؤنا على توثيقه
والجواب ان ابراهيم بن هاشم من مشايخ الاجازة ولم يجر دأب المتعرضين للجرح والتعديل على تزكية مشايخ الاجازة لوضوح حالهم فعدم
التعرض لتوثيقه انما هو لجلالة قدره ونباهته ووثاقته ويما حكاه النجاشي عن اصحابنا انهم كانوا يقولون ان ابراهيم بن هاشم هو الذي
نشر احاديث الكوفيين بقم بعد انتقاله من الكوفة فانه ظاهر ان لم يكن صريحا في كونه ثقة معتمدا عند ائمة الحديث من اصحابنا اذ
نشر الاحاديث لا يكون الا مع تلقي عامة الرواة وقبولهم منه ولا يتحقق هذا الا بعد وثوقهم وكفى بذلك توثيقا سيما بعد ما علم من
طريقة اهل قم من التضييق في امر العدالة وتسرعهم في جرح الرواة والطعن عليهم واخراجهم من بلدة قم بادنى ريبة فيهم حتى انهم غمزوا
في احمد بن محمد بن خالد البرقي مع ظهور عدالته وجلالته بروايته من الضعفاء واعتماده على المراسيل واخرجوه من قم فلولا ان ابراهيم
بن هاشم بمكان من الوثاقة والاعتماد عندهم لما سلم من طعنهم وغمزهم بمقتضى العادة ويؤيده زيادة على ذلك اعتماد اجلاء الاصحاب
وثقاتهم على رواياته واكثار الكليني ره من الرواية عنه وعدم استثناء محمد بن الحسن بن الوليد اياه من رجال نوادر الحكمة فيمن استثنى مع
كونه كثير الرواية جدا وقد قال الصادق ع اعرفوا منازل الرجال بقدر روايتهم عنا ومما يؤيد ذلك تصريح العلامة ره في الخلاصة بان
الارجح قبول روايته وتصحيحه جملة من طرق الصدوق المشتملة عليه كطريقه الى كردويه والى ياسر الخادم وقد عد بعض اصحاب الاصطلاح
الجديد اخباره من الصحاح كالعلامة ره وثانيهما ان راويها وهو سليمان بن خالد لم يثبت توثيقه كلام هكذا اورده في ك واجاب
عنه في الحدائق بما محصله ان الاصحاب متفقون على عد روايات سليمان بن خالد من جملة الصحاح بل صاحب ك نفسه نظم حديثه في سلك
الصحيح في مواضع من كتابه ينيف على عشرين وزاد غيره ان العلامة ره في الخلاصة نص على توثيقه وعن الكشي انه روى عن شيخه ابي
الحسن حمدويه بن نصير بن شاهي انه قال سألت ابا الحسين ايوب بن نوح بن دراج النخعي عن سليمان بن خالد النخعي ثقة هو فقال كما

يكون الثقة وعن الشهيد الثاني ره في حاشية الخلاصة بعد نقله هذه عن الكشي قال الاصل في توثيقه ايوب بن نوح وقد اهملت بروت ما حكي
عن النجاشي انه قال فيه كان قاريا فقيها وجيها وانه توجع الصادق ع لفقده ودعي لولده واوصى اصحابه به وانه رجع عمار محي به من الزيدية
كما عن بعض علمائنا التصريح به وليستفاد من النظر فيما اسطر من احواله فالمناقشة في السند من جهته ضعيفة ومع الاغماض عنه
نقول ان الراوي عنه ابن ابي عمير بواسطة هشام بن سالم وابن ابي عمير ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه فيحصل من جميع ما ذكرناه ان الرواية
المذكورة صحيحة وقد يقال انها منجبرة بالشهرة قال الشهيد في الذكرى في الاحتضار ويجب فيه ان يستقبل بوجهه والخمص القبلة في الاشهر
خبرا وفتوى واستدل بثلث روايات منها هذه الرواية اعني رواية سليمان بن خالد ثم قال ره وفي التهذيب والخلاف وفي المعتبر لضعف السند
والدلالة على الوجوب قلنا يجبر بالشهرة وصيغة الامر للوجوب انتهى فاشار الى دفع ضعف السند بالانجبار كما اشار الى دفع ضعف الدلالة
بان الامر حقيقة في الوجوب فيكون ظاهرا فيه لكن لا يخفى انه بعد الاعتراف بضعف السند لا يبقى مجال للتشبث في جبره بما ذكره الشهيد ره
لانه معارض بما ذكره العلامة ره في التذكرة بقوله اختلف علماؤنا في توجيهه الى القبلة عند الموت فقال المفيد وسلار ره
بوجوبه لان عليا ع قال دخل رسول الله صلعم على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة
فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملئكة وقال الباقون بالاستحباب انتهى وظاهره ان جميع علمائنا من عدا المفيد وسلار ره
يقولون بالاستحباب وهذا ينافي كون الوجوب هو الاشهر والمشهور وربما كان في اقتصار المص ره في المعتبر على نسبة القول بالوجوب الى المفيد ره
وسلار اشعار بما ذكره العلامة ره وان لم يصرح بان الباقين قائلون بالاستحباب فيكون مؤيدا لما قاله العلامة ره واما الثاني فهو
من وجوه اولها ما اورده صاحب الذخيرة بناء على اصله الذي اقتفى فيه صاحب المعالم ره في قوله يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا
المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ
لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلم وفيه انا قد ذكرنا
في الاصول تبعا للفاضل القمي ان تحقق المجاز الراجح في مثل ذلك غير معقول فالوجه ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب لا يعدل عنه
الا لصارف ثانيها ما اشار اليه المحقق الاردبيلي ره بقوله ولا يخفى ضعفه لانه ظاهر في الميت لا في المحتضر وانه يكون حين الغسل
على مغتسله فانه في بيان الاداب التي هي اعم من الواجب والمستحب كما يفهم من قوله ع وكذلك اذا غسل يحفر له موضع المغتسل الخ انتهى و
توضيحه ان الرواية المذكورة لا تفيد الا حكم الاستقبال بعد الموت لانها قد تضمنت قوله ع اذا مات لاحدكم ميت وليس معناه الحقيقي
الا انه قد تحقق موته فلا يكون دالا الا على حكم المحتضر الا بعد ان يراد من لفظة مات معنى الاشراف على الموت وهو مجاز لا يحمل عليه اللفظ
الا بقرينة معينة وعلى هذا يكون الاستقبال بالميت على الوجه المذكور من السنن ووافقه بعض المحققين ره من مشايخنا في كون الرواية
المذكورة ناظرة الى ما بعد الموت الا انه خالفه في كون الاستقبال الخ من السنن فجعله من الاحكام وظاهره ارادة الالزامية فانه
ذكر ان ظاهرها يعني الرواية ترتب الحكم لما بعد الموت وارادة الاشراف على الموت من قوله مات ميت بعيد جدا لان المراد من الميت
هو المشرف على الموت لا من لفظة مات ومن هنا يكون قياسه على قوله في ذيل الرواية واذا غسل يحفر له موضع تجاه القبلة قياسا مع
الفارق مع ان هذا التوجيه ليس باولى من ارادة الاستحباب من الامر انتهى والعبرة فيما ذكره من كونه قياسا مع الفارق هو ان المراد
بقوله مات هو انه تحقق موته ووقع بدلالة القرينة التي اشار اليها بخلاف قوله اذا غسل لان المراد به هو انه اذا اريد تغسيله لانه هو المفهوم
الظاهر منه عرفا ولا صارف له عنه فيكون قياس قوله اذا مات على قوله اذا غسل في ارادة الاشراف والتهيء منه مع وجود المانع من ارادة
الاشراف من الاول وتحقق المانع عن ارادته من الثاني المستلزم لبقائه على ما يفهم منه في المتعارف قياسا مع الفارق وفيه ان
جعل مبنى منع ارادة الاشراف من لفظة مات هو مجرد دعوى ان المراد بالميت هو المشرف على الموت غير سديد لان الدعوى المذكورة
مع عدم قيام شاهد عليها معارضة باحتمال ان يكون المراد بقوله مات هو الاشراف على الموت فيكون المعنى اذا تحقق موت المشرف
على الموت اذ لم يقم دليل على ارادة الفعلية والقبلية من لفظ مات سوى دعوى ان المراد بالميت هو المشرف على الموت وهي غير مقترنة
بشاهد ولا دليل ثالثها ان الرواية انما تضمنت الامر بالتسجية وهي بمعنى التغطية كما عن اهل اللغة النص عليه والامر بالتغطية تجاه القبلة
لا يقتضي وجوب التوجيه لان التغطية ليست بواجبة بالاجماع فلا يجب التوجيه الذي قيدت به مع ان تغطية الميت انما تكون بعد
الموت ومدعي المستدل وجوب توجيهه الى القبلة قبل ذلك وممن نبه على هذا صاحب المستند حيث قال مع انه لا امر فيها بالتوجيه الخ

بواسطة تعلقه بالتسجية المستحبة قطعا فلا يجب متبوعه ومنه يظهر اختصاصها انما بعد الموت لاختصاص التسجية به بعده ثم
في الجواهر بان الظاهر ان المراد بالتسجية تجاه القبلة هنا كناية عن التوجيه اليها لما عرفت وليست بمعنى التغطية لان استحباب التغطية
مطلق وليس مقيدا بالاستقبال اجماعا كما قيل انتهى وكانه اشار بقوله لما عرفت الى كون السيرة والاجماع قرينتين على وجوب التوجيه
الى القبلة لانه ذكر سابقا ما حاصله انه اذا كان المعهود المعروف بين الناس هو توجيه الميت الى القبلة في حال الاحتضار وجب صرف اللفظ
اليه بل كان هو المنساق ولكنك خبير بان ما ادعى كونه قرينة انما يصلح لصيرورته قرينة على وجوب توجيهه الى القبلة بعد كون التسجية
بمعنى التوجيه واما كون المادة بذلك المعنى فلا يتأتى من ذلك فيبقى دعوى كونها كناية عن التوجيه خالية عن الدليل بل نقول ان اللفظ
الموضوع للتغطية غير صالح لان يكون كناية عن التوجيه الى القبلة لانتفاء اللزوم بينهما عقلا وشرعا وعرفا ومن الواضح المقرر في
محله ان الكناية لفظ اريد به لازم معناه فالتحقيق في هذا المقام يقتضي ان يقال ان الرواية المذكورة مسوقة لبيان استحباب تغطية الميت بعد
موته وتوضيح ذلك ان ما وضع له لفظ التسجية انما هو معنى التغطية قال في الصحاح سجيت الميت تسجية اذا مددت عليه ثوبا انتهى
ولفظة تجاه بمعنى المقابل قال ابن الاثير في النهاية فاصدر وفي حديث صلوة الخوف وطائفة وجاه العدو اي مقابلهم و
حذاءهم وتكسر الواو وتضم وفي رواية تجاه العدو والتاء بدل من الواو ومثلها في تقاة وتخمة وقد تكرر في الحديث وفي لفظ الميت
منها مثل لفظ القتيل في قوله ص من قتل قتيلا فله سلبه لجمع في ان اسناد الفعل انما هو باعتبار حال النسبة الذي هو الزمان المستقبل
كما ان اطلاق لفظ السلب فيه انما هو بهذا الاعتبار قال ابن الاثير في النهاية فاصوته فيه يعني في الحديث ذكر السلب وهو ما يأخذه
احد القرنين في الحرب من قرنه مما يكون عليه ومعه من سلاح وثياب ودابة وغيرها وقيل بمعنى مفعول اي مسلوب انتهى ويعلم
بالتدبر فيما ذكرناه ان قوله تجاه القبلة في الرواية حال عن ضمير سجه على ما عرفت من البيان انه اذا مات من شأنه الموت فغطوه
اي بعد الموت حال كونه مواجها للقبلة ويستفاد منه تقدم الابتداء بالاستقبال به واقترانه به في الوجود كما في قولك لقيت زيدا
راكبا مريدا به انك لقيته وهو راكب فالرواية مسوقة لبيان التغطية بعد الموت فهي نظيرة ما ذكره ابن الاثير في النهاية بقوله فيه انه
لما مات النبي ص سجي ببرد حبرة اي غطي انتهى ولا يخفى على من اعطى النظر فيما حررنا حقه ان الرواية ساكتة عن كون الاستقبال به
على وجه الوجوب والندب ومنها ما اعتمد عليه في المستند للاستدلال به على الوجوب حيث قال مرسلة الفقيه المستندة في العلل
المروية في ثواب الاعمال والدعائم ايضا المنجبر ضعفها لو كان بالشهرة المحكية مستفيضا المؤيدة بعمل المسلمين في جميع الاعصار قال امير المؤمنين ع
دخل رسول الله ص على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت
عليه الملئكة واقبل الله عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض ثم انه ره قال وورودها في شخص خاص لا ينافي التعميم للاشتراك اجماعا مع شمول
التعليل فيها بل دلالته على العموم والقول باشعاره بالاستحباب ايضا ضعيف غاية مع انه لو كان لا يترك به ظاهر الامر ثم قال ويؤكده ايضا
المروي في الدعائم عن مولينا امير المؤمنين ع من الفطرة ان يستقبل بالعليل القبلة اذا احتضر قال ره مع انه لو كان لا يترك به ظاهر
الامر اشارة الى ان الاشعار لا يقاوم الظهور فلا يكون صالحا لصرف اللفظ عن ظهوره الناشي من الحقيقة وهو في محله واما ما ذكره
من انجبار ضعف سند الرواية بالشهرة المحكية مستفيضا فقد عرفت ذلك سابقا ما فيه من جهة صدور نقل الشهرة على طرفي الخلاف
واما ما ذكره من كون المروي عن الدعائم مؤكدا ايضا فانه بالنسبة الى كون وقت التوجيه الى القبلة ما قبل الموت في محله لوقوع التصريح بكونه
اذا احتضر واما بالنسبة الى الوجوب فليس بتام لان المراد بالفطرة انما هو الدين وهو اعم من الواجب والمندوب ولا دلالة للعام على الخاص
ومنها موثقة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وجه الاستدلال ان الامر حقيقة في
الوجوب فيحمل عليه وفيه ان السؤال عن توجيه الميت دون المحتضر ولا ينافيه ما قدمناه في الرواية السابقة لوضوح التفاوت بين مساق هذه
وبين مساق تلك مضافا الى ان الجواب ظاهر في ان المراد بالسؤال انما هو السؤال عن كيفية الاستقبال فيكون الامر للارشاد الى الكيفية فلا يفيد اصل
وجوب الاستقبال ومثلها ما رواه الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابن ابي عمير عن ابراهيم الشعيري وعن غير واحد عن ابي عبد الله ع في توجيه
الميت قال تستقبل بوجهه القبلة وتجعل قدميه مما يلي القبلة فلا دلالة لها ايضا حجة القول الثاني امران الاول اصالة البرائة من وجوب
التوجيه واما رجحانه على وجه الاستحباب فيدل عليه ادلة التسامح في السنن بل قول النبي ص خير المجالس ما استقبل به القبلة الثاني ما
عن ارشاد المفيد ره عن رواية ذكرها في وفاة النبي ص من انه قال ع في وصيته لعلي ع عند احتضاره فاذا افاضت نفسي فتناولها بيدك

فامسح بها وجهك ثم وجهني الى القبلة وتولّ امري الى ان قال ثم مضى صلوات الله عليه فمد امير المؤمنين اليمنى تحت حنكه فقبضت بها
فيها فرفعها الى وجهه فمسح بها ثم وجهه وغمضه ومد عليه ازاره الحديث قال ابن الاثير في النهاية يقال فاضت نفسه اى لعابه الذى
يجتمع على شفتيه عند خروج روحه انتهى ووجه الدلالة ان الظاهر منه عدم وجوب التوجيه في حال الاحتضار لانه اخر التوجيه
عن قبض روحه ولو كان التوجيه حال الاحتضار واجبا لم يكن امير المؤمنين ع يتركه فيظهر من تركه انه لم يكن واجبا والجواب عن
الاول ان الاصل لا بقاء له مع الدليل وعن الثانى انه لم يتحقق فيه البلوغ الى مرتبة الحجية مضافا الى انه يوهن الرواية انه لا خلاف في
رجحان الاستقبال في حال الاحتضار فان لم نقل بوجوبه فلا اقل من رجحانه وكيف يترك النبي ص وامير المؤمنين ع ما هو الراجح وربما
يتوهم ان من اهل هذا القول من استدل بامر ثالث نظرا الى دعوى الشيخ ره الاجماع على الاستحباب وقد نقلنا لك عبارته في تحصيل
المسئلة عند نقل القول الثانى الذى هو الاستحباب فان راجعتها علمت ان الاجماع الذى هو الاستحباب انما هو بالنظر الى كيفية
الاستقبال في مقابل قول الشافعي لا في مقابل اصل وجوب التوجيه وبما ذكرنا ظهر ان الاحوط انما هو القول الاول ولا محالة لان
بل انه هو المتعين لاستمرار السيرة على الالتزام بتوجيه الاموات الى القبلة وذلك لعدم الغيرة بعلمهم ولا باعتقادهم عند اختلاف
الفقهاء رض وانفراد جماعة منهم بالحكم بالاستحباب على خلاف عامة الناس تنبيهات الاول انه لا فرق في الحكم المذكور بين كون
الميت حرا او عبدا كبيرا او صغيرا بعد فرض الاسلام او حكمه وذلك لدلالة اطلاق جملة من الاخبار المتقدمة وقضاء السيرة المستمرة
بذلك فان اهل الشرع لا يفرقون بين الاصناف المذكورة وفي الجواهر انه قد يقال بعدم وجوبه بالنسبة الى المخالف وان قلنا باسلامه
كما هو الحق لما ورد من الادلة الدالة على الزامهم بمذهبهم وهو لا يرى وجوب الاستقبال ثم انه ره استشكل في شمول تلك الادلة لمثل
هذا المقام وان صرح به بعضهم والاستشكال في محله لعدم صدق الزام المخالف ومقدمات وفاته اختياره بل ليس هنالك الا مجرد
تكليف في حق الحي من دون مقابلة الميت ولا اشاركه فيه الثانى ان وجوب توجيه الميت الى القبلة منوط بالقدرة على حد سائر التكاليف
فلو فرض عدم التمكن منه سقط وربما يتضح بعدم التمكن عدم معرفة القبلة ولهذا قال الشهيد ره في الذكرى يسقط الاستقبال مع اشتباه
القبلة ولا يستقبل الاربع لكنه عقب هذا المقال باحتمال وجوب استقبال الاربع ومعلوم ان هذا لا يتصور الا بتوجيهه الى الجهات
لحظة بعد لحظة ومن المعلوم ايضا انه لا عبرة بالاستقبال في غير حال خروج الروح فلا يحصل من استقبال الاربع به الا مجرد
احتمال كونه في حال خروج الروح مواجها للقبلة وهذا الاحتمال حاصل مع ابقائه موجها الى الجهة التى هو مستقبل لها فيكون التكليف
به لغوا فلا يمكن استفادة مثل هذا الامر بتوجيهه للميت الى القبلة الناظر الى حال القدرة عليه هذا ومنهم من اورد على الشهيد ره بان ما
ذكره من استقبال الاربع مما لا يمكن تصوره ويعلم مما بيّنا سقوطه ثم ان ما ذكرناه انما هو لو جهل الجهات الاربع بان اشتبه الامر بينها او
لو اشتبه الامر بين جهتين وربما يفصل بين ما لو جهل المشرق والمغرب وبين ما لو علمهما فعلى الاول يسقط التكليف بالاستقبال واما
على الثاني فيحتمل قويا وجوب استقبال ما بينهما لما دل على انه قبلة وقد سلك هذا المسلك في الجواهر ولكنه على اطلاقه غير سديد فانه
كثيرا ما يتفق للمسافر كراكب البحر او التائه في البر ونحوه انه لا يدرى ان المشرق عن يمين المستقبل او عن يساره ومعه لا يجدى استقبال ما
بين المشرق والمغرب لانه لا يقع على وجه واحد بل يقع على وجهين الثالث انه قال في الذكرى ظاهر الاخبار سقوط الاستقبال بموته وان
الواجب هو ان يموت على القبلة ثم قال وفي بعضها احتمال دوام الاستقبال وينبه عليه ذكره في حال الغسل ووجوبه في حال الصلوة والدفن
وان اختلفت الهيئة عندنا انتهى ووجه صاحب الجواهر ره استظهار ذلك من الاخبار بانه لعله فهم من الميت فيها ما قلناه سابقا من
المشرف على الموت انتهى لكن الظاهر من عبارة الشهيد ره ان المفهوم من الاخبار هو كون الغرض من التوجيه هو وقوع موته على القبلة
كما يعطيه قوله وان الواجب هو ان يموت على القبلة عطفا على قوله سقوط الاستقبال الذى هو خبر لقوله ظاهر الاخبار وكان ما
ذكره صاحب الجواهر ره مبنى على كون ارادة المشرف على الموت لازما لما ذكره الشهيد ره واما ما اشار اليه الشهيد ره من الاحتمال فالظاهر
ان المراد به احتمال كون المراد من الميت في الاخبار هو من مات حقيقة كما يشعر به التعبير المذكور في حسنة سليمان بن خالد واما ما ذكره
من ان ذكر الاستقبال في حال الغسل وايجابه في حال الصلوة ينبه على وجوب دوام الاستقبال ففيه ان العكس اولى بالاذعان فان
تخصيص حال الغسل والصلوة والدفن بالاستقبال شرعيا يكشف عن اعتباره فيها دون غيرها خصوصا بعد ملاحظة اختلاف كيفيته في حال الغسل
وحالتى الصلوة والدفن بالاستحباب في الاول والوجوب في الاخيرين ومع اختلافها لكيفية الاستقبال في حال الاحتضار لكيفيته في حال

الصلوة

الصلوة وكيفيته في حال الدفن وقال في المستند الظاهر وجوب ابقائه اي الاستقبال به الى ان ينقض للاجماع المركب بل الاستصحاب ثم
قال وفي سقوط الوجوب بالموت او بقائه بعده في الجملة او الى ان ينقل من موضعه او الى ان يدفن بهما امكن احتمالات اظهرها الثاني لعمومات
توجيه الميت القبلة بل الثالث لانه المنسبق الى الذهن منها والاحوط الرابع انتهى واورد ان ما ذكره من وجوب بقاء الاستقبال به الى ان
ينقض فهو مما لا مجال للارتياب فيه اذ من المعلوم من الشرع ان غرض الشارع قد تعلق بان يموت المسلم الى القبلة واما استدلاله
على الثاني بعمومات توجيه الميت الى القبلة فقد اشار به الى التمسك بمثل حسنة سليمان بن خالد نظرا الى ان المراد بالميت من وقع عليه
الموت لا من اشرف عليه كما دل على ذلك كثيرا مما الذي ذكرها قبل ذلك وقد عرفت الحال في دلالة تلك الحسنة وغيرها من الاخبار
واما ما ذكره من ان الثالث هو الذي يسبق الى الذهن من العمومات التي اشار اليها فتوجه المنع اليه جلي ضرورة عدم اشارة اليه
من اللفظ والظاهر انه قد سرى اليه الاشتباه مما هو المشهور في الخارج من ان اهل الميت لا يحولون وجهه عن القبلة بعد الموت لكن لا
يخفى ان عدم تحويلهم اياه مستند الى عدم الداعي الى التحويل فليس ذلك من جهة الاستناد الى الحكم الشرعي ولا الى الدلالة اللفظية لشيء من
وجوهها هذا والحق عدم وجوب ابقاء الاستقبال لعدم وجوب احداثه بعد الموت ان لم يكن الميت مستقبلا به للاصل وقد عرفت ان
المراد بقوله ع في حسنة سليمان بن خالد هو بيان التطلية بعد الموت وربما استدل على عدم الوجوب باشعار التعليل في مرسلة الفقيه
المتقدمة والظاهر ان المستدل استشعر ذلك من قوله ع في ذيل التعليل فلم يزل كذلك حتى يقبض ومن هنا قال بعض المحققين ره وعلى
القول بالوجوب ففي وجوب ابقائه كذلك الى ما بعد الموت في اقل زمان او مطلقا او ما لم ينقل عن محله او سقوطه بالموت وجوه ظاهر المرسلة
وصريح الاخيار الاخير انتهى ثم ان صاحب الجواهر ره بعدما قوى سقوط وجوب الاستقبال بالموت قال نعم لا يبعد القول بالاستحباب كما
عساه يشعر به بعض الاخبار مضافا الى ما سمعته من رواية المفيد والى الامر به في حال الغسل والصلوة والدفن وان اختلفت الكيفية
ولاحتمال كون المراد من الميت في الاخبار من مات حقيقة كما لعله يشعر به التنجيه بناء على الاكتفاء بمثل هذا الاحتمال في ثبوت الاستحباب
لابتناء التسامح فيه على الاحتياط العقلي فلا ينافيه ترجيح ظهورها فيما قدمناه انتهى ولكن لا يخفى ان التسامح المبني على الاحتياط العقلي
لا يكون مستحبا شرعيا وان قلنا بان كل مورد من موارده موضوع من باب قوله ع من بلغه ثواب الخ فيثبت المشروعية الشرعية فيه فهو اوضح نعم استحباب
الاستقبال به بعد تغسيله بان يوضع على يمينه ويجعل وجهه نحو القبلة شرعي بدلالة ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن
عيسى اليقطيني عن يعقوب بن يقطين قال سألنا ابا الحسن الرضا ع عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع
على يمينه ووجهه نحو القبلة قال يوضع كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره تنبيه لا يخفى على من تدبر فيما ذكرناه ان ما وقع
الخلاف في وجوبه واستحبابه انما هو توجيه الميت الى القبلة بمعنى احداث الاستقبال به بعد ان لم يكن مستقبلا به وليس وقته على كل من
القولين الا من قبل خروج الروح ويدل على ذلك امران الاول ان المعروف والمعهود بين المسلمين في جميع الاعصار والامصار بحيث
استقرت عليه سيرتهم انما هو توجيه الميت الى القبلة في حال الاحتضار لا بعد الموت وقد علموا انهم اخذوا ذلك عن ائمتهم الثاني ما عن المصابيح
من انه قد اطبق العلماء على ان زمان التوجيه قبل الموت وان اختلفوا في وجوبه واستحبابه انتهى قوله بان يلقى على ظهره ويجعل وجهه و
باطن رجليه الى القبلة قال في الذخيرة مشيرا الى ما ذكره العلامة ره في الارشاد من كيفية الاستقبال الموافقة لمؤدى العبارة ما نصه
واعلم انه لا خلاف بين اصحابنا في الكيفية المذكورة للتوجيه انتهى بل نقل الشيخ ره في الخلاف عليه الاجماع حيث قال اذا احضر الانسان الوفاة
يستحب ان يستقبل به الى القبلة فيجعل وجهه الى القبلة وباطن رجليه اليها وكذلك يفعل به في حال الغسل وقال الشافعي ان كان الموضع
واسعا اضجع على جنبه الايمن وجعل وجهه الى القبلة كما يفعل عند الصلوة وعند الدفن وان كان الموضع ضيقا فعل به كما قلنا
دليلنا اجماع الفرقة وعملهم عليه فانهم لا يختلفون فيه انتهى وقال في المعتبر كيفية الاستقبال ان يجعل باطن قدميه الى القبلة ويلقى
على ظهره وهو مذهب علمائنا اجمع انتهى وقال في التذكرة ما نصه وكيفيته ان يلقى على ظهره ويجعل باطن قدميه الى القبلة بحيث لو جلس
لكان مستقبلا ذهب اليه علماؤنا اجمع وبه قال الشافعي لقول الصادق ع يستقبل بوجهه القبلة ويجعل باطن قدميه مما يلي القبلة
وقال ابو حنيفة يضجع على شقه الايمن ووجهه الى القبلة كما يفعل به في القبر انتهى وهو مخالف لما نقله ره عن الشافعي والامر
سهل لانه لا يهمنا تحقيق اقوال العامة بعد تحقق ما يقتضيه مذهب الامامية هذا وقد استدلوا على الكيفية المذكورة بما رواه الشيخ
في الصحيح عن ذريح المحاربي عن الصادق ع قال في حديث واذا وجهت الميت الى القبلة فاستقبل بوجهه القبلة لا تجعله معترضا

كما يجعل الناس فانّي رأيت اصحابنا يفعلون ذلك وقد كان ابو بصير يأمر بالاعتراض من كلام الراوي ثم قال ويحتمل ان يكون من
كلامه عليه السلام ثم قال ولعل امر ابي بصير بذلك انما كان من حيث التقية انتهى ولا يخفى ان الاحتمال المذكور في غاية البعد عن شأنه وما
رواه في الكافي في الحسن الى ابراهيم الشيباني عن غير واحد عن الصادق عليه السلام قال في توجيه الميت تستقبل بوجهه الى القبلة وتجعل
قدميه مما يلي القبلة وما عن معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وانت اذا كنت على بصيرة من استفادة
الامور الشرعية من مداركها لا يبقى لك اشكال فيما بينه المصنف والجماعة قوله وهو فرض على الكفاية لا ريب في ان الوجوب
انما يتعلق بالعالم بالحال المتمكن من الامتثال كما هو الشأن في جميع التكاليف الشرعية عند اهل العدل لكنه على سبيل الكفاية وقد
نقل صاحب الجواهر ره [illegible] كونه كفائيا وان كان وجوبه خلافيا قال ره وهو فرض على العالم بالحال المتمكن من الامتثال
لكنه على الكفاية كسائر الفروض المتعلقة به بعد موته من تغسيله ودفنه وتكفينه والصلوة عليه وغير ذلك بلا خلاف اجده فيه بل
ستعرف ان شاء الله تعالى في محلها في دعوى الاجماع من جماعة عليه بالنسبة الى الغسل ونحوه وهو الحجة ان قلنا بالحاق ما فيه به انتهى
وعلى هذا يستفاد منه ان القائل بالاستحباب ايضا يقول بكونه مستحبا كفاية وهو كذلك وحيث لم يكن خلاف في انه كفائي لزم القائل
باختيار الوجوب ان يقول بكونه واجبا كفاية ولزم القائل بالاستحباب ان يقول بكونه مستحبا كفاية بل في الحدائق تعميم الكفائية
بالنسبة الى جميع احكام الميت نافلا عليه الشهرة والاجماع قال ره فيها المشهور بين الاصحاب رضي الله عنهم بل ادعى عليه الاجماع جمع منهم ان
جميع احكام الميت من توجيهه الى القبلة وتكفينه وتغسيله وتحنيطه وحفر قبره واجبة كفاية على من علم بموته من المكلفين
انتهى وفي روض الجنان بعد الجزم بكون غسل الاموات واجبا على الكفاية ما نصه وكذا القول في باقي الاحكام المتعلقة بالميت
من توجيهه الى القبلة وتكفينه وتحنيطه وحفر قبره ونقله اليه لا بذل الكفن والحنوط وماء الغسل فانه مستحب كما سيأتي ثم انه ره
تعرض لتفسير الواجب الكفائي فقال المراد بالواجب الكفائي هنا مخاطبة كل من علم بموته من المكلفين ممن يمكنه مباشرة ذلك الفعل
استقلالا او منضما الى غيره حتى يعلم تلبس من فيه الكفاية به فيسقط عنه سقوطا مراعى باستمرار الفاعل عليه حتى يفرغ و
لولا اعتبار المراعاة لزم عدم وجوب الفعل عند عروض مانع للفاعل عن الاكمال وهو باطل انتهى واسند هذا المقال في الحدائق الى
ظاهر الجمع الراجع الى اصحابنا واذ قد عرفت ذلك فاعلم انهم استدلوا على اصل الحكم المذكور اعني كونه كفائيا بامرين احدهما ما تقدم
من الاجماع المنقول في كلام جمع على كون جميع احكام الميت كفائية وممن اعترف بنقل هذا الاجماع في كلامهم صاحب الحدائق ره وثانيهما
ما تقدم من الاخبار المعتبرة نظرا الى الامر به فيها مع القطع بعدم ارادة صدور الفعل من جميع المكلفين وعدم اشعارها باختصاص
بعضهم بل هي ظاهرة في ان مطلوب الشارع وجوده في الخارج ولو من غير المكلف فضلا عنه وذلك هو المراد بالكفائي هذا ولكن
قد تقدم ان الاخبار المذكورة بين ضعيف السند وضعيف الدلالة نعم قد عرفت عدم وجدان الخلاف في ان الحكم المذكور انما هو على
طريق الكفاية الا انه صدر من صاحب الحدائق ره انكاره فانه قال ان الذي يظهر لي من الاخبار ان توجه الخطاب بجميع هذه الاحكام ونحوها
من المستحبات ايضا انما هو الى الولي كاخبار الغسل والصلوة والدفن والتلقين كما نقف عليها ان شاء الله تعالى في مواضعها واخبار
توجيه الميت الى القبلة وان لم يصرح فيها بالولي الا ان الخطاب فيها توجه الى اهل الميت دون كافة المسلمين فيمكن حمل اطلاقها على ما
دلت عليه تلك الاخبار ولا اعرف للاصحاب مستندا فيما صاروا اليه من الواجب الكفائي الا ما يظهر من دعوى الاتفاق وحيث لم ينقل
فيه خلاف لم يناقش فيه مناقش ثم قال ومما يؤكد ما ذكرناه ما صرح به في الروض في مسئلة ما يستحب ان يعمل بالميت حال الاحتضار حيث
قال واعلم ان الاستحباب في هذا الموضع كفائي فلا يختص بالولي وان كان الامر به ورد في بعض الاخبار وروايات الاصحاب ما
يدل على اختصاصه بذلك ثم نقل في حاشية الكتاب عن العلامة ره في النهاية انه قال والاقوى انه اذا استيقن الولي نزول الموت بالمريض ان
يوجهه الى القبلة انتهى ثم حكى ما يظهر منه ذلك انتهى ولا يخفى ما فيه من الخروج عن مقتضى الاخبار الدالة على الاختصاص كما اعترف
به ولا ريب ان الواجب هو العمل بمقتضى الدليل من الاخبار المشار اليها نعم لو اخل الولي بذلك ولم يكن ثمة حاكم شرعي يجبره على القيام
بذلك ولم يكن ثمة ولي ينتقل الحكم الى المسلمين بالادلة العامة كما يشير اليه اخبار العراة الذين راوا ميتا قد قذفه البحر عريانا ولم يكن
عندهم ما يكفنونه به وانه امروا بدفنه والصلوة عليه ثم قال وربما يقال ان الوجوب كفاية شامل للولي وغيره فان قام الولي بذلك
كان وليه فيكون سنده الاولوية او لو تبه استحبابا وفضلا كما يفهم من عبارة الشرائع في مسئلة التغسيل وقوله انه فرض على الكفاية واولى

الناس به اولاهم بميراثه وبه صرح في المنتهى حيث قال ويستحب ان يتولى تغسيله اولى الناس به وفيه اولا ان ذلك فرع ثبوت الواجب
الكفائي وقد عرفت انه لا مستند له من الاخبار بل ظاهرها خلافه وثانيا ان ظاهر كلامهم في مسئلة الصلوة على الميت ان ايضا
الحكم بالولي او من يامره ولا يجوز التقدم في الصلوة بغير اذنه ومن الظاهر انه لا فرق بين الصلوة وغيرها بالنسبة الى ما يفهم من
الاخبار ان الخطابات فيها في جميع هذه المواضع على نهج واحد ولعل ان كان الاصحاب انما ذكروا ذلك في مسئلة الصلوة انتهى وانت
خبير باشتمال كلامه على امور يتجه الاعتراض عليها فمنها ما ذكره في صدر كلامه من الخطاب في جميع الاخبار الواردة في احكام الميت
من الواجبات والمستحبات انما توجه الى الولي ويلزمه انها تجب وتستحب في حقه عينا واورد عليه بعض المحققين من تلامذته بان مقوله
اما ما ذكره من ظهور الاخبار في الوجوب عينا على الولي ففيه انا لم نعثر على خبر ظاهر في ذلك عدا ما يتراءى مما ورد في الغسل و
الصلوة من انه يغسل الميت اولى الناس به وانه يصلي على الجنازة اولى الناس بها ولا يخفى على المتامل في تلك الاخبار ان المراد بها
ثبوت كون الولي احق بذلك بمعنى انه حق له وهو حقيق به لا انه يجب على الولي ان يغسل فهي في مقام اثبات حق له لا في مقام اثبات تكليف
ولو في ارادة المعنى الاول مخالفة لظاهر الجملة الخبرية ويشهد بما ذكرنا قوله في ذيل الرواية الثانية يعني حسنة ابن ابي عمير عن ابراهيم بن
هاشم عن بعض اصحابه عن الصادق قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحب فان التعبير عن الاذن بلفظ الامر ومن الماذون
بمن احب قرينة عند الذوق السليم على ان المقام مقام اثبات حق ومنصب للولي لا الزامه بتكليف والا كان المناسب ان يقول او يامر
واحدا ويشهد له ايضا ما ورد في الزوج من انه احق بزوجته من ابيها واخيها وولدها فان التعبير بالاحق ظاهر بل صريح في ان المقام
مقام اثبات الحق واظهر من ذلك قوله في رواية طلحة بن زيد اذا حضر الامام الجنازة فهو احق الناس بالصلوة عليها وفي الاخرى
فهو احق ان قدمه الولي والا فهو غاصب بمعنى ان الولي اذا لم يقدمه امام الاصل فهو غاصب لحقه والحاصل ان المتامل في هذه الاخبار
يتضح له ان مساقها ما ذكرناه انتهى ومنها انه ذكر ان الخطاب في اخبار توجيه الميت الى القبلة وان لم يتوجه الى الولي الا انه وجه الى اهل
الميت فهو مطلق يحمل على المقيد الذي هو موجود في تلك الاخبار التي هي اخبار الغسل والصلوة والدفن والتلقين المشتملة على الولي
فيقال ان المراد بالاهل الذي هو اعم من الولي انما هو خصوص الولي وفيه انه ليس في تلك الاخبار ما يصلح لان يدعى ان الخطاب فيه متوجه
الى اهل الميت نعم مرسلة الصدوق المشتملة على حكاية فعل النبي وقوله الذي هو وجهوه الى القبلة ربما يتراءى منه في بادي النظر انه
خطاب لاهل الميت لكن المتامل الصادق يشهد بخلافه لا شتماله على ما يفيد قصر الخطاب عليهم بل العادة قاضية بحضور غير الاهل ايضا في حال
الاحتضار من الجيران والاحباب ولا اقل من قيام الاحتمال المساوي في المخاطبين بقوله وجهوه الموجب لاجمال اللفظ فهو من قبيل المجمل
دون المطلق مضافا الى ان خطاب المشافهة بلفظ الجمع انما يعقب بالخطاب لواحد من الجماعة المخاطبين بخطاب الجمع ليس من قبيل المطلق كما
ان ما تعقبه ليس من قبيل المقيد في مصطلح اهل الصناعة الذين حكموا بوجوب حمل المطلق على المقيد فيكون التصريح بتوجيه الخطاب الى
بعض افراد المخاطبين للتاكيد في الاهتمام بشانه ثم لو سلمنا كونهما من قبيل المطلق والمقيد قلنا انه يشترط في حمل الاول على الثاني اتحاد
الموضوع والمحمول الموجب كما في قولهم ان ظاهرت فاعتق رقبة وقولهم ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة وح يكون محل الاطلاق بعض
متعلقات الكلام واين ذلك من قولنا يجب على ولي الميت تغسيله والصلوة عليه ونحو ذلك ونفسه موضوعي قضيتين هما الصنفان
من المخاطب بالمطلق واحدهما من قبيل المطلق والاخر من قبيل المقيد قلنا ما ذكرناه من اشتراط اتحاد موضوع القضيتين في حمل المطلق على
المقيد يخرج عنه لاختلاف الموضوعين بالاطلاق والتقييد هذا كله في بيان عدم كون الخطاب في مرسلة الصدوق متوجها الى اهل الميت
واما غيرها من الاخبار فقد سيقت على وجهين احدهما كون الخطاب بصيغة الجمع مع نسبة الميت الى واحد منهم كما في حسنة سليمان
بن خالد اذا مات لاحدكم ميت فسجوه الى القبلة وح نقول في عدم اختصاص الخطاب فيها باهل الميت ان التصريح بكون الميت لاحدهم
مع كون الخطاب لجميعهم صريح في ان جميع المخاطبين ليسوا اهله والا لقال اذا مات لكم ميت فسجوه او اذا مات لاحدكم ميت فليسجه
بان يراد الولي مثلا في هذه العبارة فما ذكره من العيان اوضح دليل على عدم اختصاص التوجيه والتغطية بولي الميت ولا باهله وثانيهما
كون الخطاب بصيغة المفرد مثل ما في رواية ذريح المحاربي عن قول الصادق واذا وجهت الميت الى القبلة فلتستقبل بوجهه الى القبلة الحديث
ومثله رواية الشعيري من توجيه الميت الى القبلة تستقبل بوجهه الى القبلة وقوله في رواية معوية بن عمار حيث سئل عن الميت استقبل
بباطن قدميه القبلة وليست هذه الاخبار الا بيانا لحكم توجيه الميت الى القبلة بقول مطلق شاملا لما اذا كان الميت من المخاطب عليهم

بناء على كونها الكناية عن سبق التوبة
بر خلاف كلام بعضهم او بناء على
ما استفاد صاحب زه من كون
الخطاب باحكام الميت من الواجبات
والمستحبات انما متوجه الى ولي الميت
منه زيد عفي

ولابد

ولاية وما اذا لم يكن كذلك وشاملة لما اذا كان المخاطب من جملة اهل الميت وما اذا لم يكن كذلك ويجري هذا الحكم على الوجه المذكور
في حق غير المخاطب من المكلفين بقاعدة الاشتراك في التكليف كما حرر في الاصول ومنها انه قال ولا اعرف للاصحاب مستندا فيما صاروا
اليه من الوجوب الكفائي الا ما يظهر من دعوى الاتفاق حيث لم ينقل فيه خلاف ولم يناقش مناقش وفيه ان الاتفاق الذي عبر
به وصرح بانه لم ينقل فيه خلاف ولم يناقش يكفي لاثبات الحكم وكيف يجترئ رجل على الانفراد في مخالفة هذا الاتفاق ومنها
انه ادعى انه يفهم من عبارة الشرايع في مسألة التغسيل كون هذه الاولوية اولوية استحباب وفضل فقد اورد عليه بعض المحققين من
شراح المفاتيح فقال واما ما نسبه الى ظاهر الشرايع فلم يعلم وجهه وان اي كلام منه يدل على ما ذكره فان اراد به التعبير بقوله واولى الناس
آه فهذا التعبير قد صدر منه ومن غيره من الاكثر هنا وفي باب الصلوة على الميت نعم ما نسبه الى المنتهى تبعا للمحقق الاردبيلي ره ربما
يشهد له تاييد الحكم فيه بمرسلة الصدوق ره يغسل الميت اولى الناس به لان حمل كلامه على استحباب المباشرة ليس بذلك البعد انتهى وقد
ذكر صاحب الحدائق ره في باب غسل الاموات نظير ما ذكره ههنا واستشهد بكلام الشهيد ره على ما صار اليه هو من نفي الوجوب الكفائي
واثبات الوجوب العيني على الولي فانه قال في المقام الاول من مقامات مبحث غسل الميت ما لفظه قد صرح الاصحاب بان الغسل واجب
كفائي وان اولى الناس به اولاهم بميراثه اما الاول فقد تقدم الكلام فيه في المقصد الاول الا ان بعض الاصحاب ممن صرحوا بان
اولى الناس به في جميع الاحكام اولاهم بميراثه قال في الذكرى واولى الناس به اولاهم بميراثه وكذا في باقي الاحكام لعموم واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض ولقول علي ع يغسل الميت اوليهم به وقول الصادق ع في خبر اسحق بن عمار الزوج احق بامرأته حتى يضعها في
قبرها انتهى كلام الشهيد ره فقال صاحب ق ره بعد ذكره ربما اشعر هذا الكلام بعدم الوجوب على الكفاية كما هو المشهور وانما
الوجوب على الولي خاصة كما قدمنا ذكره في المقصد الاول وبينا انه هو المفهوم من الاخبار الواردة في احكام الميت ثم قال ويؤيده
قول الشهيد ره في الكتاب المذكور على اثر هذا الكلام فرع لو لم يكن ولي فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته فالحاكم ومع عدمه
فالمسلمون ولو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشك في ان الولاية هل هي نظر له او للميت انتهى ثم قال وهذا كما ترى كالصريح في تعلق
الوجوب بالولي خاصة دون المسلمين المعبر عنه بالواجب الكفائي انتهى ما في الحدائق واعترضه بعض المحققين من شراح المفاتيح بقوله وليت
شعري اي اشعار للكلام الاول باختصاص الوجوب بالولي سيما مع استدلاله بآية اولي الارحام الظاهرة بل الصريحة فيما ذكرنا وفي سائر
الاخبار من كونها في مقام اثبات الحق للولي لا الزام التكليف عليه واي صراحة وظهور في الفرع الذي ذكره الشهيد ره اخيرا فانه
لم يرد الا ان الولاية تنتقل الى كافة المسلمين مع عدم الولي الخاص والعام بمعنى ان لمن يشاء منهم ان يصلي ولهم ان يقدموا من شاؤا وهذا تنبيه
في مراتب الولاية لا في مراتب التكليف كما لا يخفى انتهى ويبقى في المقام شيء وهو انه ذكر صاحب الجواهر ره استظهارا له انه يشعر بما صار اليه بزيادة
على الاخبار المتقدمة التي تعرض فيها الذكرى او في جملة من الاخبار مثل ما في رواية جابر عن ابي جعفر ع معاشر الناس لا القين رجلا مات له ميت
ليلا فانتظر به الى الصبح ولا مات له ميت نهارا فانتظر به الى الليل وما في صحيحة عنه ع في المرأة تؤم النساء قال لا الا على الميت اذا لم
يكن احد اولى منها وما في صحيحة الاخرى عن الصادق ع انه سئل عن القبر كم يدخله قال ذاك الى الولي ان شاء ادخل وترا وان شاء شفعا
الى غير ذلك مما ظاهره توجيه الخطاب بذلك كله من الواجب والمستحب الى الولي انتهى وقد اشار صاحب ق ره الى الخدشة في ذلك بعد كلامه
المتقدم وانت خبير بان هذه الاخبار لا تدل على تعيين اختصاص الخطاب بالولي اما الاخير فلانطباقه على كون امر الميت حقا للولي
فلا يتعين توجيه الخطاب اليه وكذا ما قبله فلانه ليس فيه الا ذكر الاولى وانه مع وجوده لا يجوز للمرأة الامامة وهذا ينطبق على ثبوت الحق
للولي واين هذا من تعيين اختصاص الخطاب بالولي كما هو طريقة صاحب الحدائق ره واما الاول فلانه مسوق لمجرد بيان المنع عن
التاخير في امر الميت وحيث كان من يضاف اليه الميت لا بد من حضوره عند الميت غالبا في العادة فلذلك نسب اليه عدم كونه في سعة من التاخير
ومن يضاف اليه الميت اعم من الولي المفسر بالاولى بميراثه ثم ان صاحب الجواهر ره لم يتعرض للجواب عن هذه الاخبار وانما تعرض للجواب
عن استدلال صاحب ق ره فقال لم يشر اليه وانت خبير بان ذلك في محل من الشذوذ بحيث لا يلتفت اليه بعد ما سمعت من الاجماع المحصل
والمنقول على ذلك مضافا الى ما يظهر من ملاحظة الاخبار من ان مراد الشارع ابراز ذلك في الوجود الخارجي قوله اما التغسيل و
هو فرض على الكفاية وكذا تكفينه ودفنه والصلوة عليه قال العلامة ره في المنتهى بعد ذكر التغسيل ما صورته وهو فرض على الكفاية اذا
قام به بعض سقط عن الباقين بلا خلاف بين اهل العلم في ذلك انتهى وفي الجواهر وهو بمعنى الغسل فرض عدا ما استمع مما يستثنى اجماعا و

سنة بل لعله من ضروريات المذهب بل الدين على كل مكلف عالم بالحال متمكن كسائر الكفائيات مما ثل عند ما ستعرف انتهى وقال المصنف ره في المعتبر غسل الميت وتكفينه والصلوة عليه ودفنه من فروض الكفاية باجماع العلماء انتهى وفي الجواهر ان حكاية الاجماع في كلمات اصحابنا متواتر فيها وهو الحجة ثم انه زاد على ذلك فقال مضافا الى الامر بذلك كله في المستفيض من الاخبار بل المتواتر من غير تعيين للمباشر فالاصل مع العلم بعدم ارادة تكراره من كل مكلف ولا مشاركة الجميع فيه مما يثبت على ذلك ونحوه ثم قال مع ان المستفاد من ملاحظة اخبار الباب بحيث يشرف الفقيه على القطع واليقين ان المراد ابراز هذه الامور في الوجود الخارجي لا من مباشر بعينه انتهى قوله واولى الناس به اولاهم بميراثه الضمير المجرور بالباء راجع الى التغسيل قال في الحدائق واما الثاني وهو ان اولى الناس به اولاهم بميراثه فهو مما لا خلاف فيه نصا وفتوى بل في ك عند قول المصنف واولى الناس بالصلوة عليه اولاهم بميراثه فاصحوند ان هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب انتهى ثم ان صاحب الحدائق ره تعرض لذكر النصوص فقال روى الشيخ ره في الصحيح الى غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه قال يغسل الميت اولى الناس به وروى في النهاية مرسلا قال قال امير المؤمنين ع يغسل الميت اولى الناس به او من يامره الولي بذلك ثم قال ره والمراد باولى الناس به في هذه الاخبار هو الاولى بميراثه كما ذكره الاصحاب ويدل على ذلك صحيحة حفص بن البختري عن الصادق ع في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضيه عنه اولى الناس بميراثه قلت ان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ثم قال ولا ريب ان الولي الذي جعل احكام الميت اليه هو الذي اوجب عليه الشارع قضاء ما فات الميت من صلوة وصيام ويؤيده مرسلة ابن ابي عمير عن رجاله عن الصادق ع في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضيه اولى الناس به هذا ما افاده صاحب الحدائق ره وللبحث فيه مجال واسع لان ما ورد في هذا الباب من لفظ الاولى لم يذكر له متعلق وما ذكر له متعلق انما هو في مسئلة قضاء الصلوة عن الميت وثبوت المقيد في احد المسئلتين المتباينتين لا يصلح قرينة على ثبوته في الاخرى كما يصلح موجبا لحمل المطلق على المقيد ونفي الريب عن كون الولي في احكام الميت عين الولي المامور بقضاء ما فات الميت من صلوة وصيام مع عدم ذكر مستند في دعوى الاتحاد انما ينفع المدعي ولا يصح حجة على غيره وعلى هذا يبقى مجال لما ذكره صاحب ك ره بقوله ولو قيل ان المراد بالاولى هنا امس الناس بالميت رحما واشدهم به علاقة من غير اعتبار لجانب الميراث لم يكن بعيدا انتهى لكن اعترضه صاحب الحدائق ره بان كلامه هذا مبني على ان المراد بقولهم ع في تلك الاخبار اولى الناس به معنى التفضيل فتوهم ان المتبادر من الاولوية على هذا التقدير الاولوية بالقرب وشدة العلاقة وليس كذلك بل المراد بهذه اللفظة انما هو الكناية من اولى المالك المتصرف والتعبير عنه بذلك قد وقع في جملة من اخبار الغدير الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله ص قال من كنت مولاه فعلي مولاه اي الست المالك المتصرف فيكم دون انفسكم ثم قال ويؤيده بيانا ما نقله الفاضل الشيخ علي بن الشيخ محمد بن الشيخ حسن بن شيخنا الشهيد الثاني ره في كتاب الدر المنظوم والمنثور عن العلامة الفيلسوف الشيخ ميثم بن علي بن ميثم البحراني في كتاب النجاة في القيمة في تحقيق امر الامامة من ان الاولى انما يطلق لغة على من يملك التدبير في الامر والتصرف فيه قال واهل اللغة لا يطلقون لفظ الاولى الا فيمن ملك تدبير الامر والتصرف فيه قال يعني الشيخ ميثم وبذلك يظهر ان الاولى في جملة من اخبار الميت من اخبار الغسل واخبار الصلوة وغيرهما انما هو بمعنى المالك المتصرف في تدبير الامور وهو بمعنى الولي كما في ولي الطفل وولي البكر ونحو ذلك ففي حسنة ابن ابي عمير او ابراهيم بن هاشم عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحب ونحوها مرسلة احمد بن محمد بن ابي نصر ولا ريب ان المراد باولى الناس في هذه الاخبار انما هو الولي الذي دلت الاخبار المتقدمة على ان عليه ما فات الميت من صلوة وصيام وقد عرفت في صحيحة حفص انه الاولى بالتصرف بميراثه قال صاحب الحدائق وبذلك يظهر ما في كلام السيد المشار اليه وان تبعه من تبعه في الغفلة وعدم اعطاء التامل حقه في اخبار المسئلة فانه مبني على ملاحظة التفضيل من الصيغة المذكورة وان المراد بقوله اولى الناس به بمعنى اولى الناس بميراثه وليس كذلك اذ الاولوية بالميراث انما وقعت في كلام الاصحاب تعريفا للولي ومحمولة عليه لا انه تفسير له وان معناهما واحد ويصير من قبيل الحذف والايصال الا ترى ان عبارة الشرايع لبيني في هذا المقام حيث قال واولى الناس به اولاهم بميراثه ظاهره في ان المراد انما هو ان الولي للميت القائم باحكامه هو كل من كان احق بميراثه انتهى واقول لا ريب في ان لفظ الاولى من جملة صيغ اسم التفضيل فان تجريده عن معنى التفضيل محوج مفتقر الى القرينة ولا ريب ايضا في ان معنى الاولى بحسب الوضع هو الاحق لكن يختلف الحال من حيث لازم المراد بحسب خصوصية شيء من المقامات فقد يكون لازم المراد بها الاولى بالتصرف في ذلك مثل قوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فان مقتضى كونه ص اولى بالمؤمنين من انفسهم من دون تقييد بجهة انما هو تفضيله ص عليهم انفسهم من كل جهة خصوصا مع كون التصرف اظهر جهات التفضيل خصوصا مع كون نزول الاية في قضية زينب بنت جحش وزيد حيث انه ص خطبها لزيد فابت واخوها فنزلت فيكون هو اولى بالتصرف في امورهم منهم بانفسهم

من المبتن عنده من تدبر ان الاولوية بالتصرف انما هي من خواص هذا التركيب لو ارضه نظر الى ان التفضيل انما وقع بالنظر الى حيثية التصرف فحينئذ الاولوية بالنسبة اليه في ذلك لان كل انسان له التصرف فيما يتعلق به من الامور وقد وقع منهم ارادة التصرف منهم في مقابلة امره وتصرفه فيه فان افضل ... عليهم من حيث التصرف استفيد منه كونه اولى بالتصرف وقد يكون لا يراد غير ذلك كما في مثل قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لان المفضل عليه ليس هو من شانه التصرف وانما هو من عداهم ممن ليس بينه وبينهم رحم فالمعنى بعض اولي الارحام اقرب الى بعض من غيرهم ويلزم من ذلك لكون المقام مقام بيان التوارث ان يكون الوارث هو الاقرب دون الابعد ولا يبقى ح مجال لاستفادة كون بعض اولي الارحام اولى بالتصرف في امور البعض الاخر فالحاصل ان اللازم المقصود انما يستفاد من الحيثية التي وقع التفضيل بالنظر اليها فاذا امات احد الاخوين لم يكن الباقي اولى بالتصرف في اموره مطلقا وانما كان له ارثه وهكذا غيرهما من الوارث من غير الولد والوالد والجد وح نقول انه اريد باولى الناس في قولهم ع يغسل الميت اولى الناس به كما في صحيحة غياث ومرسلة البزنطي معنى الاولى بالتصرف دون معنى الامس نسبا ولا معنى الاحق بالارث كان تعليق الحكم به ردا الى الجهالة الا في مثل الاب والجد وذلك لانه لا يعلم ان المالك المتصرف من هو الا ان يلتزم بانه ليس فيما عدا المورد بين مالك متصرف يرجع اليه امر الميت وهذا مما لا يقولون به هذا ويمكن ان يقال ان المراد باللفظ المذكور في اخبار المسئلة انما هو معنى الاقرب الى الميت والامس وان كونه احق بالارث كاشف عن هذا المعنى وان اعتبار الاصحاب رضه للاولوية بالميراث والاحقية به انما هو من هذا الباب ولكن الانصاف ان المقدمة الاولى وان كانت مسلمة لتصريح جملة من اهل اللغة بها ففي نهاية ابن الاثير في تفسير الحديث الحقوا المال بالفرائض فما ابقت السهام فلاولى رجل ذكر ما لفظه اي ادنى واقرب في النسب انتهى وقال في الصحاح الولي القرب والدنو يقال تباعد بعد ولي وكل مما يليك اي مما يقاربك انتهى وفي القاموس الولي القرب الى ان قال ودار ولية قريبة الى ان قال وداره ولي داري قريبة منها انتهى وان المقدمة الثانية وان التزم به بعض مشايخنا المحققين ره فقال انه يستكشف من اولوية الوارث بالارث كونه اولى بالميت في جميع الامور اذ لا يمكن فرض كون غيره كذلك والا لكان ذلك الغير وارثا انتهى الا ان المحقق خلافه كما نبه عليه في الجواهر بقوله ودعوى استكشاف ذلك بالارث فالوارث حينئذ هو الاقرب دون غيره محل منع انه لعل حكمة الارث مبنية على شيء اخر انتهى ويمكن تاييد ما ذكره بجملة من موارد الارث مثل ما لو اجتمع الاخوة من الكلالة الثلث فانهم ذكروا ان كلالة الاب وحده تسقط بكلالة الابوين ولكلالة الام السدس ان كان واحدا او الثلث ان كان اكثر بالسوية ولكلالة الابوين او الاب في فانه حرمان كلالة الاب فيما يستحقه كلالة الام الا على وجه التعبد لان كلالة الاب لو لم تكن اقرب من كلالة الام فلا اقل من مساواتهما ثم ان هذا كله انما هو بالنظر الى دلالة الاخبار من حيث هي والا فقد عرفت نفي الخلاف عن كون الاولى بالميراث اولى بالتغسيل من جماعة وقد نقل غيره الاجماع قال في المستند والمراد باولى الناس به اولاهم بميراثه كما عليه ظاهر الاجماع في شرح القواعد للكركي وصرح به في اللوامع ونفى الخلاف في الحدائق في المسئلة والمسئلة الى علمائنا في المنتهى وغيره في الاولى بالصلوة عليه المتحد معه في المقام اجماعا واليه يرشد تتبع الاخبار كما يظهر لك مع سائر ما يتعلق بذلك في صلوة الميت مع ان كل ما فسر به الاولى بل يمتنع ان يفسر به يتحقق في الاولى بالميراث فاولويته قطعية انتهى تنبيهات الاول ان المراد بالاولى بالارث هو من يرث ولا يكون مع وجوده لغيره نصيب فالطبقة الاولى من طبقات الارث مقدمة على الثانية وهكذا ولو تعدد اعترافه بهذا المعنى انه يمكن ان يراد بالاولوية في الميراث كثرة النصيب وفيه انه يصدق على الاكثر نصيبا انه اولى بالميراث الا انه اتبعه بقوله لكن لم يعتبره الاصحاب ذلك انتهى ومقتضى ظاهر العبارة قيام الاتفاق على عدم العبرة بالكثرة النصيب لكن يظهر مما يذكر في كتاب الصلوة خلاف ذلك فانه ره حكى هناك عن العلامة ره في المنتهى ان المراد بالاولى هنا الاحق بالميراث ثم قال فيكون المراد ان من يرث اولى بالصلوة ممن لا يرث ثم قال واما تقديم بعض الورثة على بعض فيستفاد من قوله يعني المختصر هنا لا يبعد مثل عبارة المتن المذكور هيهنا والاب اولى من الابن وذلك لان الاب له السدس والبنت لا الابن ومع هذا حكم بان الاب اولى انتهى الثاني انه قال الشهيد ره في الذكرى انه اذا كان التقدم تابعا للارث انتفى مع عدمه وان كان اقرب كالقاتل ظلما او الرق والكافر ولو سلم الاولى الى غيره جاز لانه في تسليم الرجال للنساء في الرجل وبالعكس في المرئة انتهى واعترضه في الحدائق فقال للقائل ان يقول لعل المراد من الخبر الدال على ان اولى هو الاولى بميراثه انما هو الكناية عن القرب المستلزم للارث لولا منع منه مانع لان المراد الارث بالفعل لان التقدم انما هو تابع للاقرب الى الميت لان مراتب الارث مترتبة بترتيب القرب فكل مرتبة اقرب تتقدم على ابعدها وعلى هذا فالاقرب الى الميت صاحب الارث وموجب الولاية عليه بعد موته ومنع القتل ظلما من الارث مثلا لا يوجب المنع من الاولوية وبالجملة فان ما ذكرنا من الاحتمال اقرب قريب في المقام انتهى الثالث انه

فان في الجواهر حيث ظهر ان المتجه هو ما ذكره الاصحاب رض من ترتب ذلك على طبقات الارث عدا ما استثني فهل المدار حينئذ على استيذان
جميع اهل الطبقة حتى لو كان المتولي بعضهم او يكتفي باذن احدهم مط او انه ما لم يمنع غيره وجوه احوطها الاول ان لم يكن اقواها وان كان
يمكن ان يؤيد ما بعده بصدق اسم الولي على كل واحد منهم فيكتفي باذنه لانه كالحجر بحثا لا دليل على الثالث اي مع عدم منع غيره انتهى ثم ربع
انه لو امتنع الولي قال في الذكرى ان في اجباره نظرا ينشاء من الشك في ان الولاية هل هي نظر له او للميت انتهى و قال في الجواهر بعد حكاية
ما نصه قلت لا ريب في قوة العدم للاصل مع ما يستفاد من فحاوي الادلة ثم قال لكنه هل ينتقل حينئذ الى غيره من الارحام او الى الحاكم الشرعي
ومع عدمه فالمسلمين او الى الولي او انهما اسقط ولعل الاخير اولى للاصل مع عدم ثبوت المستند ونحوه لو كان غائبا او طفلا قوله واذا كان الاولياء
رجالا ونساء فالرجال اولى اطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في هذا الحكم الذي هو اولوية الرجال بين ما لو كان للميت رجلا وبين ما لو كانت
امرءة فانه في ذلك وبهذا التعميم جزم المتاخرون وذكروا انه لو كان الميت امرءة لا يمكن للولي الذكر مباشرة تغسيلها اذن للمماثل فلا يصح فعله بدون
ذلك ونقل في روض الجنان قولا باختصاص ذلك بالرجل اما الانثى فالنساء اولى بغسلهن ثم رده بان ذلك لم يثبت وان امتناع المباشرة لا
يستلزم انتفاء الولاية انتهى و لا ريب ان اما اذن له ... ممن يجوز له المباشرة ولعل هذا اشار في ذلك بقوله ورده جدي قدس سره بعدم ثبوت مستنده يعني
مستند التخصيص ثم انه اورد عليه فقال وقد يقال ان الرواية المتقدمة التي هي الاصل في هذا الحكم انما يتناول من يمكن وقوع الغسل منه و بمعنى
اشعر دلالتها على العموم وجب الرجوع في غيره ... الى الاصل والعموم انتهى واشار بالرواية الى ما رواه غياث بن ابراهيم من قول امير المؤمنين
يغسل الميت اولى الناس به ... صاحب ... بعد نقل كلامه بان ما ذكره وان احتمل في الرواية المذكورة من حيث اشعارها بمباشرة الولي للغسل
الا انه لا يتم فيما رواه في النهاية مرسلا قال قال امير المؤمنين ع يغسل الميت اولى الناس به او من يامره الولي بذلك فهو اعم من مباشرة الولي فان
امكنه المباشرة والا امر غيره مثل هو زاد على ذلك فقال بل الرواية التي نقلوها لا بد من تقدير هذا المعنى فيها ايضا والا للزم انه لو تعذر المباشرة
لمرض و نحوه سقط حقه بالاغسال و بالجملة فالرواية لا اختصاص لها بالمباشرة حتى يصير هذا الفرد خارجا عنها كما زعم بل المراد من قوله يغسل الميت
اولى الناس به هو انه يكون ولاية الغسل لاولى الناس لا التغسيل بالفعل والا لجرى ذلك في اخبار الصلوة على الميت بقولهم يصلي على الميت اولى
الناس مع انه لا خلاف ... اذا لم يكن اهلا للامامة واورد عليه بان المراد جواز المباشرة وان اتفق امتناعها العارض يعني
ان الرواية مسوقة لبيان جواز الفعل من حيث هو مع قطع النظر عن اتفاق المانع ورده بمنع كون المستفاد من الادلة ذلك بل المستفاد اما
المباشرة او الاذن ويشعر به ايضا ما استعرفه من الاتفاق على الظاهر وبعض الاخبار بان الزوج اولى بزوجته مع ان الاولى اجتناب المباشرة
منه ... ان المراد بالولاية انما هو اذنه ... انتهى و اعلم ان صاحب ئق ره انكر في ذيل الكلام على هذه المسئلة قيام
الدليل على انه متى اجتمع الرجال والنساء في مرتبة الولاية فالرجال اولى قوله الزوج اولى بالمرءة من كل احد في احكامها كلها قد استظهر صاحب
الحدائق ره انه لا خلاف فيه ... اولوية الزوج بزوجته في شيء من احكامها لانه قال الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب رض في ان الزوج اولى
بزوجته في جميع الاحكام وفي الجواهر ... وجدان الخلاف فيما ذكر ... في المعتبر نقل الاتفاق عليه حيث انه ره ذكر رواية اسحق
بن عمار عن ابي عبد الله ع قال يغسل الميت اولى الناس به وقال الزوج احق بامراته حتى يضعها في قبرها ثم قال ومضمون الرواية متفق عليه
قال صاحب ئق بعد ذكر الرواية مسند الما في المتن وحكاية ما نقلناه عن المعتبر ما صورته قلت لما كانت المسئلة اجماعية فلا بحث والا امكن
المناقشة فيها بالضعف السند لانه معارض بما رواه الشيخ ره في الصحيح عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع في المرءة تموت ومعها اخوها
وزوجها ايهما يصلي عليها فقال اخوها احق بالصلوة ثم نقل عن الشيخ ره انه اجاب عن هذه الرواية بالحمل على التقية ثم اورد عليه بانه انما
يتم مع التكافؤ في السند كما لا يخفى انتهى و لا يخفى ان الرواية الاولى مؤيدة بالشهرة كما يكشف عنها عدم ظهور الخلاف في الحكم اعني اولويته و
الثانية مما اعرض عنه الاصحاب وقال المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد واما اولوية الزوج مط فلرواية اسحق وان لم تكن صحيحة لعمل الاصحاب
عليه و عدم ظهور الخلاف على ما يقولون ولكنه ره استشكل في معنى الاولوية فقال متصلا بكلامه المذكور ما نصه ولكن معنى الاولوية غير ظاهر
بالمعنى المذكور انتهى و اشار بالمعنى المذكور الى ما قدمه في شرح قول العلامة ره واولى الناس به اولاهم بميراثه من قوله كون الاولوية بمعنى عدم
جواز اشتغال الاجنبي باحكام الميت الا باذن الاقرب بل و مع عدم صلاحيته له ما نرى له دليلا قويا ولا تدل الاية اولوا الارحام عليه صلا وما
نفهم ولا يدل عليه خبر يغسل الميت اولى الناس به لعكس صلاحيته في الوجوب ومنع الغير منه ثم انه ره ايد ما ذكره بحمل العلامة ره في المنتهى قول
امير المؤمنين ع يغسله اولى الناس به على الاستحباب انتهى وقد اشار قوله في تفسير الاولوية بمعنى عدم جواز اشتغال الاجنبي باحكام الميت الا

بإذن لا بعد إلى أن الأولوية تعم من المباشرة وأن المناط هو كونه ممن يلزم مراعاة أمره وإذنه ومن هنا يتضح وجه الجمع بين قضيتين في كلام جماعة منهم العلامة ره في الإرشاد فإنه ره ذكر فيه أن الزوج أولى في كل أحكام الميت ثم ذكر أنه يجوز لكل من الزوجين تغسيل الآخر بل يتفرع ما هو أعظم من ذلك وهو الإشكال بحسب ما يتراءى في بادي النظر من جهة المنافاة بين إطلاقاتهم على أولوية الزوج بالزوجة واختلافهم في جواز تغسيل كل من الزوجين للآخر على أقوال أحدها ما عن المرتضى ره في شرح الرسالة والشيخ ره في ف وابن الجنيد والجعفي من أنه يجوز لكل من الزوجين تغسيل الآخر مجردا مع إمكان وجود المحارم وعدمه ثانيها ما ذهب إليه الشيخ ره في النهاية وابن زهرة وجملة من المتأخرين من جواز تغسيل كل منهما اختيارا مقيدا بكونه من وراء الثياب ثالثها ما ذهب إليه الشيخ ره في كتابي الأخبار من أن ذلك مخصوص بحال الاضطرار دون الاختيار وتبعه على ذلك جماعة من الأصحاب كالفاضل رابعها ما استظهره في آس جواز تغسيل كل منهما الآخر مجردا وأن الأفضل كونه من وراء القميص كما في مطلق التغسيل ويمكن أن يقال إن هذا القول ليس مغايرا للقول الأول والحجة للقول الأول أمور أحدها الأصل ثانيها العمومات وثالثها الأخبار الخاصة فمنها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال سألت أبا عبد الله ع عن الرجل أيصلح له أن ينظر إلى امرأته حين تموت أو يغسلها إن لم يكن عندها من يغسلها وعن المرأة هل تنظر إلى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال لا بأس بذلك إنما يفعل ذلك أهل المرأة كراهة أن ينظر زوجها إلى شيء يكرهونه ومنها الصحيح عن منصور قال سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته فتموت أيغسلها قال نعم وأمه وأخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة ومنها الحسن عن محمد بن مسلم قال سألته عن الرجل يغسل امرأته قال نعم إنما يمنعها أهلها تعصبا وهذه الأخبار إنما دلت على جواز تغسيل الزوج زوجته ويدل على العكس أعني تغسيل الزوجة لزوجها ما رواه الشيخ ره عن زرارة في الصحيح عن أبي عبد الله ع في الرجل يموت وليس معه إلا النساء قال تغسله امرأته لأنها منه في عدة وإذا ماتت لم يغسلها لأنه ليس منها في عدة ولكن الفقرة الأخيرة منه محمولة على التقية لموافقتها لمذهب أبي حنيفة والثوري والأوزاعي على ما نقل عنهم وحملها الشيخ ره على إرادة تغسيل الزوج لها مجردة قال في الذخيرة وهو حمل بعيد هذا وقد بقي في المقام شيء وهو أن الصحيحة الأولى قد اشتملت على تقييد الحكم بجواز تغسيل الرجل زوجته بقوله إن لم يكن عنده من يغسلها وح تنطبق الرواية على القول الثالث أعني الجواز في صورة الاضطرار دون غيرها وأجيب بأن التقييد إنما هو في كلام السائل والجواب مطلق يسري إطلاقه إلى غير مورد السؤال أيضا وهذا الجواب لا يخلو عن تأمل لأن الجواب إنما ينطبق على مورد السؤال ويبقى غيره مسكوتا عنه ويمكن توجيه الجواب المذكور بأن جوابه ع قد اشتمل على التعليل بقوله ع إنما يفعل ذلك أهل المرأة الخ وهو مما يستفاد منه التعميم لأن المراد بالتعليل هو أن أهل المرأة إنما يباشرون غسلها من جهة كراهة أن ينظر زوجها إلى شيء يكرهونه وليس إلا من جهة كراهتهم ذلك من دون استناد إلى الشرع فلا مانع من تغسيله إياها شرعا سواء كانوا حاضرين أم غائبين ومنها ما في كشف اللثام من الأخبار الناطقة بتغسيل أمير المؤمنين ع فاطمة ع ثم وإن علّلته بكونها صدّيقة لم يكن يغسلها إلا صدّيق يعني أن التعليل المذكور لا ينافي دلالتها على جواز تغسيل الزوج لزوجته لأن المورد من أفراد المبحوث عنه ولا يخلو عن نظر لأن الظاهر من سياق التعليل هو أن كونها صدّيقة رافع لمقتضى عدم الجواز الذي من المحتمل بالظاهر كونه عبارة عن المخالفة في الذكورة والأنوثة ومنها ما في كشف اللثام أيضا من وصية زين العابدين ع وأشار بذلك إلى ما رواه في الوسائل مسندا عن إسحق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن علي بن الحسين عليهما السلم أوصى أن تغسله أم ولد له ولا يخفى أن الاستدلال بهذه الرواية لا يخلو عن إشكال وقد نبه عليه في الوسائل فقال إن المروي في أحاديث كثيرة أن الإمام لا يغسله إلا إمام فمعنى الوصية هنا المساعدة على الغسل والمشاركة فيه كما مر في حديث أسماء أو بيان الجواز والتقية وإن كان المتولي باطنا هو الباقر ع كما وقع التصريح به في الأخبار والله أعلم حجة القول الثاني روايات كثيرة منها ما رواه الكليني ره والشيخ ره عن أبي الصباح الكناني في الصحيح عن أبي عبد الله ع في الرجل يموت في السفر في أرض ليس معه إلا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل إلا أن يكون زوجها معها غسلها من فوق الدرع ويسكب الماء عليها سكبا ولا ينظر إلى عورتها وتغسله امرأته إن مات والمرأة ليست بمنزلة الرجال المرأة أسوأ منظرا إذا ماتت ومثله رواية داود بن سرحان وإن كان في سندها حفص عن أبي عبد الله ع ومنها ما رواه الكليني ره والشيخ ره عن الحلبي في الحسن عن أبي عبد الله ع أنه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله إلا النساء قال تغسله امرأته أو ذو قرابته إن كانت له وتصب النساء عليه الماء صبا وفي المرأة إذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها ومنها ما رواه الشيخ ره والكليني ره عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله ع بإسناد لا يبعد أن يعد موثقا قال سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله إلا النساء قال تغسله امرأته أو ذات محرم وتصب عليه النساء الماء صبا من فوق الثياب وعن

في الموثق قال سألته عن المرأة اذا ماتت فقال يدخل زوجها يده تحت قميصها الى المرافق فيغسلها وعن الحلبي عن ابي عبد الله (ع) نحوه
ومنها ما رواه الشيخ (ره) عن الحلبي باسناد فيه جهالة عن ابي عبد الله (ع) قال سئل عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثياب لا ينظر
الى شعرها ولا الى شيء منها والمرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها وربما اورد في
هذا المقام بان مؤدى هذه الاخبار ليس على نسق واحد لان ما عدا الاولين الذين هما خبرا منصور ومحمد بن مسلم يعطي التقييد بكون الغسل
من وراء الثياب وهما يدلان على الجواز مطلقا من دون تقييد بكون الغسل من وراء الثياب قال في الذخيرة وانه يمكن الجمع بين هذه الاخبار والخبرين
السابقين بوجهين احدهما تقييد الخبرين السابقين بناء على ان المطلق يحمل على المقيد عند التعارض وعليه عول من اشترط كون الغسل
من وراء الثياب ثم قال لكن هذا التأويل بعيد جدا في صحيحة منصور فانها كالصريحة في ان المعتبر ستر العورة حسب ثم قال والعجب ان
بعض الاصحاب استدل بالصحيحين المذكورين على الاشتراط المذكور وثانيهما حمل تلك الاخبار على الافضلية والاستحباب قال (ره) وهو
متجه انتهى قلت من هنا يعلم وجه اختياره للقول الاول وهو الجواز اختيارا من دون اشتراط كون الغسل من وراء الثياب حجة القول
الثالث ما رواه الشيخ (ره) عن ابي حمزة عن ابي جعفر (ع) قال لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد امرأة واجاب عنه العلامة (ره) فيما حكاه عنه صاحب
الذخيرة بالمنع من السند وبالحمل على الاستحباب او على الرجل الاجنبي قال ويكون الاستثناء اشارة الى ما روي من انه يغسل من الاجنبية وجهها
وكفيها انتهى ما في الذخيرة حجة القول الرابع ما ذكره في ك بعد قوله والاظهر جواز تغسيل كل منهما الاخر مجردا وان كان الافضل كونه من
وراء القميص كما في مطلق التغسيل من قوله لنا ما رواه الشيخ (ره) في الصحيح عن عبد الله بن سنان وساق متنه الذي تقدم في حجة القول
الاول ثم قال وفي الصحيح عن منصور وساق متنه المذكور هنا ايضا ثم قال وفي الحسن عن محمد بن مسلم وساق متنه المتقدم هناك ثم قال
ويدل على ان الافضل كونه من وراء الثياب روايات كثيرة منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (ع) انه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من
يغسله الا النساء قال تغسله امرأته او ذو قرابته ان كانت له وتصب النساء الماء عليه صبا وفي المرأة اذا ماتت يدخل زوجها يده في
قميصها فيغسلها وصحيحة محمد بن مسلم قال سألته عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثوب وصحيحة ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله (ع)
في الرجل يموت في السفر في ارض ليس معه الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرأة تكون مع الرجل بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون
زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع ثم قال (ره) والجمع بين الاخبار وان امكن بتقييد الاخبار المطلقة بهذه
الاحاديث الا ان حمل هذه على الاستحباب اولى لظهور تلك الاخبار في الجواز مطلقا ولثبوت استحباب ذلك في مطلق التغسيل على ما سنبينه
انتهى واشار بذلك الكلام الى ما ذكره في شرح قول المصنف وان يفتق قميصه وينزع من تحته من قوله وهل الافضل تجريده من القميص وتغسيله
عاريا مستور العورة او تغسيله في قميصه الاظهر الثاني لقوله (ع) في صحيحة ابن مسكان وان استطعت ان يكون عليه قميص فغسله من تحته و
في حسنة سليمان بن خالد وان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحت القميص وفي صحيحة يعقوب بن يقطين ولا تغسله الا في
قميص وتوضيح المقام انه لا خلاف كما صرح به جماعة في جواز تغسيل كل من الزوجين الاخر في حال الاضطرار ويدل عليه صحيحة عبد الله
بن سنان المتقدمة في حجة القول الاول وموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يموت وليس عنده من
يغسله الا النساء هل تغسله النساء فقال تغسله امرأته او ذات محرم وتصب عليه النساء الماء صبا من فوق الثياب ولا يلزم في الاستدلال بها
اشكال من جهة عدم دلالتها على التخصيص بجواز التغسيل في صورة الاضطرار حيث ان التقييد بعدم وجود الرجال قد وقع في كلام السائل كما
قيل وذلك لانا لسنا بصدد تخصيص الحكم بالصورة المذكورة بل المقصود هنا نفي الاشكال عن صورة الاضطرار في نفسها مضافا الى ان لنا ان نقول ان الجواب
في مثل هذا المقام انما يطابق على السؤال وليس من قبيل قوله (ع) خلق الله الماء طهورا في جواب سؤال من سأل عن بئر بضاعة كما لا يخفى على من
له خبرة باساليب الكلام ومع التنزل عن ذلك فصورة الاضطرار هو القدر المتيقن وهو كاف فيما نحن بصدده فهذا مما لا اشكال فيه وانما
الاشكال في صورة الاختيار وحيث نقول قد افاد تخصيص الشيخ (ره) الجواز بصورة الاضطرار وعدمه في صورة الاختيار ويمضي في طرف الجواز
ح اقوال ثلاثة الجواز مطلقا والجواز مقيدا بكون التغسيل من وراء الثياب والجواز مجردا مع كونه من وراء الثياب افضل واما الاخبار فهي
ثلاث طوائف احدها ما دل على الجواز في طرفي الزوج والزوجة غير مقيد بكون التغسيل من وراء الثياب ثانيها ما دل على الجواز في الطرفين
مقيدا بكون التغسيل من وراء الثياب ثالثها ما دل على الفرق بين الزوجين بالجواز في تغسيل الزوجة لزوجها وعدمه في العكس كصحيحة
زرارة المشتملة على التعليل في صورة موت الزوج بانها في عدة منه وفي صورة موت الزوجة بانه ليس في عدة منها وقد تقدمت في طي حجة القول

الا ان ما الاخيرة فقد اجاب عنها في المستند بانها لا تصلح للمعارضة لما مر لمخالفتها للعمل من حيث الفصل بين الزوج والزوجة ثم قال وضمه على القول بالفصل مع الجزء الاخير ليس باولى من ضمه مع الاول مضافا الى كون هذا الفرق محكيا عن الحنفية مطلقا وعن احد قولي سائر الاربعة فتكون الرواية موافقة لهم وبهما تصير مرجوحة مع انها ظاهرة في الاضطرار الذي لم يقل فيه احد بعدم الجواز وتخصيص جزئها الاخير بالاختيار ليس باولى من تخصيصها باجمال الجزء كما فعله في التهذيب مع انه ليس صريحا في النهي فيمكن ان يكون الجملة الخبرية تجوزا عن عدم وجوب تغسيل الزوج او عدم اولويته ولا ينافيه ولا يثبته لامكان الانتقال الى الاختيار ثم قال ومنه يظهر الجواب عن مفهوم رواية ابي بصير يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن معها رجل ورواية الشحام المتقدمة يعني قوله المرأة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب وان قد عرفت ذلك فاعلم انه ينبغي في المقام دوران الامر بين حمل مطلقات الاخبار على المقيد حتى يلزم الحكم بالتغسيل من وراء الثياب كما هو مذهب الشيخ ره في التهذيب وابن زهرة وجملة من المتأخرين وبين حمل التقييد بكون التغسيل من وراء الثياب على الاستحباب ومقتضى القاعدة انما هو البناء على الاول ولكن ما ذكره صاحب ك ره من ان حمل الاخبار المقيدة على الاستحباب اولى يدل على انه ره اراد ان لخصوص هذه الاخبار المطلقة مدخلا في الظهور في الدلالة على الجواز والظاهر انه ره اشار بذلك الى ان ما وقع في ذيل صحيحة عبد الله بن سنان من قوله انما يفعل ذلك النساء لتغسيل اهل المرأة كراهة ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه يعطي ان فعلهم وكراهتهم نظر زوجها الى شيء يكرهونه ليس الا امرا ناشئا من هوى انفسهم وليس من جانب الشارع فيكون مؤكدا للجواز تغسيله اياها ونظره اليها وان ما وقع في ذيل صحيحة منصور من قوله ع يلقي على عورتها خرقة يعطي جواز نظره الى غير عورتها فيكون مؤكدا للجواز تغسيله اياها مجردة وعلى هذا يبرئ الضعف له الاخبار المقيدة فيحمل على الاستحباب والانصاف انه لا يخلو عن وجاهة فتنبه الاولى انه ره قال في ك اعلم ان اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في الزوجة بين الحرة والامة ولا بين الدائم والمنقطع انتهى ع في الجواهر فانه ولا فرق في الزوجة بين الحرة والامة ولا بين الدائم والمنقطع ولا بين المدخول بها وغيرها وكذا الزوج لاطلاق النصوص والفتاوى ثم قال ولا يقدح سبق بعضها الى الذهن لعدم تحقق الندرة المانعة بجزء ذلك انتهى ولا اشكال في صدق الزوجة على الامة التي تزوجها غير مولاها باذنه والظاهر ان هذه هي التي ادعو اصدق اسم الزوجة عليها دون السرية وان كان لحوقها بالزوجة في الحكم من باب تنقيح المناط القطعي مما لا اشكال فيه والندرة التي نفى صاحب الجواهر ره عدم تحققها ان اراد نفيها عدمها بحسب الوجود الخارجي فهو مسلم وان اراد ندرة اطلاق اسم الزوجة فهو ممنوع ومن المعلوم ان المناط في الانصراف وعدمه انما هو كون اللفظ بحيث ينساق منه المعنى والا فالوجود الغير المؤثر في اللفظ وكذا الندرة كذلك مما لا عبرة به وفيما نحن فيه ندرة استعمال اللفظ موجودة الثاني ان المطلقة الرجعية زوجة كما صرح به جماعة من الاصحاب بل قد نفى صاحب الجواهر ره وجدان الخلاف فيه الا من العلامة ره في المنتهى فانه تامل فيه فقال لو طلق امرأته فماتت كان حكمها حكم الزوجة في جواز تغسيل الآخر له نظر ثم انه اشار في الجواهر الى منشاء النظر فقال ولعله لاحتمال المنافاة فيه بانصراف ما دل على كونها زوجة الى غير ذلك ثم قال وهو ضعيف فلها ان تغسله ح ان مات قبل خروج العدة اما اذا مات بعد خروجها فهي اجنبية كالمطلقة بائنا وهو واضح ثم حكى عن الذكرى انه قال فيها ولا عبرة بانقضاء عدة المرأة عندنا بل لو نكحت جاز لها تغسيله وان كان الفرض بعيدا انتهى قال في الروضة ما نصه والمطلقة رجعية زوجة بخلاف البائن ولا يقدح انقضاء العدة في جواز التغسيل عندنا بل لو تزوجت جاز لها تغسيله وان بعد الفرض وقال جمال المحققين ره في توضيح كلامه لا يقدح انقضاء العدة اي بعد الموت في جواز التغسيل بل يكفي كونها زوجة في العدة الرجعية حين الموت لان من كانت زوجة حينه يطلق عليها انها زوجته وان خرجت منها عند التغسيل قال وقوله عندنا اشارة الى خلاف بعض العامة حيث منع من تغسيلها له بعد انقضاء عدتها ولو بعد الموت ثم قال ويؤيده ما ذكره بعض الاصحاب مضافا الى اجماعهم من ان الظاهر من الزوجة في الاخبار الواردة بجواز تغسيل الزوجة هي الزوجة حين الموت لان من كانت زوجة حينه يطلق عليها انها زوجته وان خرجت عن العدة بعده ومضت ما مضت لكن ما سبق في صحيحة زرارة وحسنة الحلبي من انه تغسله امرأته لانها منه في عدة ظاهر في اعتبار العدة فلو لم يثبت الاجماع فللتوقف في الحكم مجال ويمكن حمل الخبرين على التقية كما اشرنا اليه سابقا انتهى وكتب على قوله ره وان بعد الفرض ما صورته قيد في الذكرى بقوله عندنا ووجهه ان عدة الحامل وغيرها عندنا ابعد الاجلين فيفرض على تغسيل الزوج الى ان ينقضي اربعة اشهر وعشرا الذي هي اقل عدة الوفاة عندنا ثم تزوج امرأته وتغسيلها له بعد ذلك

نادر جدا واما على مذهب العامة فيكفي وضع الحمل في انقضاء عدتها ويمكن وضع حملها قريبا من موت زوجها ثم تزوجها ثم
تغسيلها الزوج الميت ولا بعد فيه كثيرا انتهى وقال في الجواهر والظاهر ان مرادهم بالعدة عدة الوفاة وبعد الفرض لا استبعاد في
الميت بغير غسل حتى تنقضي وتتزوج كما يشعر بذلك المنقول عن حاشية الروضة لصاحبها حيث قال انه يتحقق الفرض بدفن الميت بغير غسل
ثم زوجيت زوجه بعد مضي عدتها ثم اخرج الميت من قبره لغرض كالشهادة على حقه او اخرجه السيل ولو بتغير فيجوز لها او يجب
تغسيله انتهى وقال في الجواهر بعد ذكره ولعله لا يحتاج الى هذا التكلف في نحو عصرنا وفي ذلك لانه قد تعارف فيه بقاء الميت مدة
طويلة جدا بسبب اناطة دفنه في احد المشاهد المشرفة الى ان قال ره وربما فرضت المسألة في صورة اقرب مما ذكرناه وهي فيما اذا كانت حاملا
ثم وضعت بعد موته وكان عدتها تنقضي بالوضع فقط كما هو مذهب ابن ابي عقيل ره فاذا انكحت غيره وقبل تغسيله لم يمنع ذلك من
تغسيلها الا ان ذلك لا يتم بناء على ما هو المعروف من مذهب اصحابنا من الاعتداد بابعد الاجلين ثم قال لكن قد يظهر من المصنف في
المعتبر شهرة القول بجواز التزويج لها بمجرد الوضع بين اصحابنا انتهى وعلى هذا القول الذي وصفه بالشهرة المصنف ره لا يبعد الفرض
واقول لا يخفى ان ما وقع في كلام جماعة من الاصحاب بعضهم من ان المطلقة رجعيا زوجة ليس تفسيرا للفظ الزوجة وهو واضح لعدم صحة
اطلاق اسمها عليها حقيقة من جهة انقضاء زمان التلبس فان اطلق عليها ذلك لم يكن صحته الا مبنيا على الاتصاف بالزوجية فيما
مضى وعلى هذا فلا بد من ان يكون مرادهم بذلك انها يجري عليها حكم الزوجة ويشهد بهذا انه قال الشهيد الثاني ره في كتاب النكاح
من الروضة اذا طلق ذو النصاب الذي لا يجوز مجاوزته واحدة او اكثر طلاقا رجعيا لم يجز له التزويج دائما حتى تخرج المطلقة من العدة لان
المطلقة رجعيا بمنزلة الزوجة فالنكاح الدائم في زمن العدة بمنزلة الجمع زائدا على النصاب وكذا لا يجوز له تزويج الاخت اي اخت المطلقة
رجعيا دواما ومتعة وان كانت المطلقة واحدة لانه يكون جامعا بين الاختين ولو كان الطلاق بائنا جاز تزويج الزائدة عن النصاب والاخت
لانقطاع العصمة بالبائن وصيرورتها كالاجنبية لكن على كراهة شديدة الى ان قال وقال في مبحث ميراث الازواج ما لفظه والطلاق
الرجعي لا يمنع من الارث من الطرفين اذا مات احدهما في العدة الرجعية لان المطلقة الرجعية بحكم الزوجة بخلاف البائن انتهى وفي
كتاب النكاح من الجواهر اذا طلق واحدة من الاربع حرم عليه العقد على غيرها حتى تنقضي العدة ان كان الطلاق رجعيا بلا خلاف
احده بل يمكن تحصيل الاجماع عليه لانها بحكم الزوجة نصا وفتوى الذي منه ذلك بل ظاهرها انها كذلك وان الرجوع بعد الرجوع يلزم شرعي
فانه لا يخرجها عن حكم المطلقة رجعيا التي هي بحكم الزوجة نعم لو كان الطلاق بائنا جاز له العقد على الاخرى في الحال لخروجها عن الزوجية
بالطلاق وعدم ما يدل على انها بحكمها في العدة فلا جمع ح بين خمس فيشملها دليل الاباحة هذا لما اهمنا من كلامه ره وقال في كتاب
الارث لو طلقت رجعية توارثا اذا مات احدهما في العدة لانها بحكم الزوجة بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه وعلى انه لا ترث المطلقة
البائن ولا تورث كالمطلقة طلقة ثالثة والتي لم يدخل بها واليائسة وليس في سنها من تحيض للياس والمختلعة والمبارات لانتفاء
صلة الزوجية والزوج عليهما انتهى الثالث انك قد عرفت استحباب كون الغسل من وراء الثياب على قول ووجوبه على قول آخر فينبغي ان يعلم
ان الظاهر من كثير من اخبار المسألة انما هو كون المراد بها الثياب المعهودة كما صرح به بعضهم لاشتمال جملة منها على القميص والاخرى على
الدرع وثالثة على الثياب وعلى هذا فلا يجب تغطية الوجه والكفين والقدمين لكن في جامع المقاصد بعدما حكى عن جمع من الاصحاب
التصريح بان التغسيل من وراء الثياب اسناده الى صحيحة محمد بن مسلم وذكر انه هو الاصح قال ولم اقف في كلام على تعيين ما يعتبر في
التغسيل من وراء الثياب والظاهر ان المراد هو ما يشمل جميع البدن وحمل الثياب على المعهود يقتضي استثناء الوجه والكفين والقدمين فيجوز
ان تكون مكشوفة انتهى وتامل فيه صاحب الجواهر ره ثم قال نعم قد يقال ان خلو الاخبار عن التعرض للراس مع حمل الاخبار على ما تقدم
يقتضي بجواز كونه مكشوفا ثم قال لكن الظاهر عدمه لما يحمل الثياب على ما يشمله وان المراد بقاؤها في ثيابها التي كانت في حيوتها
والغالب فيها مستورية الراس وقد يؤيد ذلك بالنهي عن النظر الى شعرها في صحيح الحلبي فتامل انتهى وقال بعض المحققين ره من مشايخنا
ان قوله ع في رواية الحلبي المتقدمة ولا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها يدل على وجوب ستر جميع بدنها الا ان يجعل النهي كناية عن الزينة
الباطنة انتهى الرابع انه هل يطهر الثياب بعد اتمام الغسل من غير عصر نقل فيه بعض مشايخنا المحققين ره قولين احدهما طهرها
بمجرد اتمام الغسل من دون حاجة الى العصر وحكاه عن الذكرى وجامع المقاصد والروضة والحدائق وثانيهما توقف طهارة تلك
الثياب على عصرها وحكى هذا القول عن ظاهر روض الجنان ثم قال وربما ينسب الى المعتبر ثم قال الا ان كلامه في مسئلة تغسيل الميت في

ويحتمله تخصيص ما اذا تنجس القميص بما يخرج من الميت لا بملاقاة الميت حجة القول الاول اطلاق الامر بالتغسيل في الثياب وخلو
الاخبار عن التعرض لحالها فحالها حال الخرقة التي يستعملها الغاسل وفي الذكرى ان على طهارة القميص هنا يعني فيما لو لم يخرج
من الميت نجاسة كالدم والبول والغائط بالصب ممنوع وجاز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره حجة القول الثاني ان عدم تعرض الاخبار
انما يدل على عدم تنجس الميت بالثياب ما دامت ملاصقة لبدنه وهذا لا يستلزم طهارتها بعد تنجسها وربما احتمل في المقام وجه
ثالث وهو عدم تنجس الثياب او الاملاقات بدن الميت لان ادلة تنجس الملاقي للنجاسة ليست اقوى من ادلة اعتبار العصر عند
غسل الثياب المتنجسة فتامل انتهى ولا يخفى ضعف هذا الاحتمال كما اعترف به من ذكره وذكر صاحب الجواهر في المقام وجوها
احدها حصول الطهارة بمجرد الصب من غير حاجة الى العصر وقد حكى هو هذا الوجه عن الذكرى وجامع المقاصد والروضة وغيرها
معللا بقوله لاطلاق الاخبار فجاز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره ويجري الخرقة الساترة للعورة فانها لا تحتاج الى العصر قطعا
على ما يشعر به عبارة الروضة ووجه الاشعار انه جعل الخرقة مشبها بها ومقيسا عليها في تلك العبارة لانه قال فيها والمشهور انه من
وراء الثياب وان جاز النظر ويطهر بالعصر هنا في الثوب كما يطهر في الخرقة الساترة للعورة مطلقا لاجرائها مجرى ما لا يمكن عصره انتهى
ثانيها ان الحكم بطهارة الميت عند تمام الغسل حكم شرعي تعبدي فلا ينافي احتياج طهارة الثوب الى العصر ولا عدم تعدي
نجاسته الى الميت ثالثها عدم نجاسة الثوب اصلا ورأسا وان قلنا بتعدي نجاسة الميت في غير ذلك ثم انه رحمه عقب ما ذكره من الوجوه
بالترتيب الذي تبناه بقوله ولعل الاقوى في النظر الاول لكن الاحتياط بالثاني كاللازم في المقام لامكان المناقشة فيه بعد تنقيح
الروايات شيئا من ذلك والقياس على خرقة الستر لا نقول به لو سلم الحكم في المقيس عليه ثم قال والاحوط التغسيل من تحت الثياب من دون
نظر من الغاسل بان يخط الميت بالثوب مرتفعا عنه كان يقبض عليه من جانبيه او نحو ذلك قال ره ولو اني عثرت على احد يحمل اخبار التغسيل
من وراء الثياب على ذلك لكنت عدلت عنه الى غيره وان كان حمل بعض الاخبار عليه لا يخلو عن سماجة كقوله فيصب الماء من فوق الدرع
مع انه قد يراد به انه يوضع الماء على نفس الدرع ثم منه الى الميت من غير مباشرة الميت بنفس الدرع فتامل جيدا انتهى الخامس انك قد
عرفت حكم الزوجة وهل يلحق بها المملوكة الغير المزوجة ولا المعتدة ولا المكاتبة ولا المبعضة فيكون للمولى تغسيلها ويكون لها تغسيله
نقل بعض المحققين عن مشايخنا فيه اقوالا احدها الجواز وهو الذي افتى به في القواعد حيث قال ولا يغسل الرجل غير المحارم الا
زوجته وكذا المرءة يغسلها زوجها او امرتها انتهى وحكي عن البيان ايضا ثانيها عدم اللحوق مطلقا وقد حكى المحقق المذكور نسبته الى ك وفي
الحكم هو عدم الجواز ثالثها انها ان كانت ام ولد لحقت بالزوجة فجاز التغسيل وان لم تكن ام ولد لم تلحق واسند الى المحقق المذكور للقول
الاول باطلاقات التغسيل واصالة البرائة بناء على جريانها فيما يشك في دخله في العبادة واستصحاب الصحبة وان انتقل الملك الى غيره
او انعتق وفي الجواهر فيما نصره انه لعله لا خلاف فيه بالنسبة الى الثاني يعني تغسيله اياها كما استظهره بعضهم في مجمع البرهان وفي جامع المقاصد
ان تغسيلها جائز قطعا اذا كان وطؤها جائزا ونحوه في ك وقد عرفت غير مرة ان ذلك ممن لا يعمل بالظنيات يجري مجرى الاجماع ثم ان
صاحب الجواهر ره استدل على الجواز باصالة جواز النظر واللمس واستصحابهما فكان ذلك هو المانع من جواز التغسيل على ما عساه
يظهر من مستند الخصم في بقاء علقة الملك من الكفن والمؤنة والاعتداد منه مع ما كان من الاستمتاع بين المتزاوجين وللقول الثاني بزوال
الصحبة في ام الولد بالانعتاق وضعف الرواية التي استدلوا بها فيها كما تعرف ذلك وللقول الثالث بزوال الصحبة في غير ام الولد
بانتقال ملكها الى غيره واما ام الولد فيدل على مغايرة حكمها لغيرها من الاماء وانه يجوز مباشرتها التغسيل للمولى رواية اسحق بن عمار عن
جعفر عن ابيه ان علي بن الحسين عليهما السلام اوصى ان يغسله ام ولد له واعترضه صاحب ك بضعف طريقها وصاحب الحدائق ره
بان الرواية المذكورة لا تخلو عن اشكال لما تحقق عندنا من ان الامام لا يغسله الا امام فلا بد من تأويل الخبر المذكور اما بحمله
على ان الوصية بذلك للتقية ووضع الخبر عن الامام الباقر كما ذكره بعض مشايخنا او بحملها على المعاونة كما يدل عليه ما في الفقه
الرضوي حيث قال وروي ان علي بن الحسين عليهما السلام لما ان مات قال الباقر ع لقد كنت اكره ان انظر الى عورتك في حيوتك فما انا بالذي انظر
اليها بعد موتك فادخل يده وغسل جسده ثم دعا ام ولد له فادخلت يدها فغسلت عورته وكذلك فعلت انا بابي قوله ويجوز
ان يغسل الكافر المسلم اذا لم يحضره مسلم ولا مسلمة ذات رحم وكذا تغسل الكافرة المسلمة اذا لم تكن مسلمة ولا ذو رحم قال في الذكرى
اذا مات مسلم ولا مسلم ولا ذات رحم معه او مسلمة ولا مسلمة معها ولا ذو رحم فالمشهور تولى الكافر والكافرة الغسل بعد اغتسالهما ثم

استدل

اسند له برواية عمار الآتي ذكرها ثم قال ولا اعلم مخالفا لهذا من الاصحاب سوى المحقق ره في المعتبر الى ان قال قلت الشيخان نصا عليه و
ابن الجنيد وسلار والصهرشتي وابن حمزة وهذا المحقق في غير المعتبر وابن عمه نجيب الدين يحيى بن سعيد نعم لم يذكره ابن ابي عقيل ولا
الجعفي ولا ابن البراج في كتابيه ولا ابن زهرة ولا ابن ادريس ولا الشيخ في ف وللتوقف فيه مجال لنجاسة الكافر في المشهور فكيف يفيد
غيره الطهارة انتهى وفي المسالك انه المشهور كما صرح به جماعة ثم قال بل عن التذكرة نسبته الى علمائنا انتهى لكن عبارة التذكرة ليست
صريحة ولا ظاهرة فيما ذكر من النسبة لانه قال فيها لو مات ولا مسلم هناك ولا ذات رحم فان كان هناك كافر امر بعض النساء المسلمات
رجلا كافرا بالاغتسال وعلمته غسل اهل الاسلام ثم يغسل كذلك ثم استدل عليه برواية عمار الآتية ثم قال ومنع الجمهور من ذلك و
ان لم يكن احد من الكفار قال علماؤنا ويدفن بغير غسل لان النظر اليه حرام انتهى وانت خبير بان ما نسبه الى علمائنا انما هو الدفن
بغير غسل عند عدم المماثل في الذكورية والانوثية وان كان كافرا واين هذا من نسبة تغسيل الكافر الى علمائنا نعم انما ذكر ان الجمهور
يمنعون من تغسيل الكافر للمسلم حتى عند انتفاء المسلم وهو لا يستلزم اتفاق علمائنا على الجواز كما هو المدعى وبالجملة فكلماتهم في
دعوى الشهرة في المسألة مضطربة بل قد اشتمل كلام الشهيد ره على ما ينافي الشهرة التي ادعاها حيث انه نقل عن جماعة من الاعاظم عدم
التعرض لذلك الا ان يقال ان السكوت عن البيان لا ينافي الشهرة وان الذي ينافيه انما هو تصريح الجماعة بالمخالفة وقد علم مما بيناه
ان مراد الشهيد بقوله لا اعلم مخالفا انما هو نفي العلم بمن صرح بالانكار هذا وقد استدلوا بما رواه المشايخ الثلثة في الموثق عن عمار
عن الصادق ع قال قلت فان مات رجل مسلم وليس معه رجل مسلم ولا امرأة مسلمة من ذوي قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات
ليس بينه وبينهن قرابة قال يغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطر وعن المرأة المسلمة تموت وليس معها امرأة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوي
قرابتها ومعها نصرانية ورجال مسلمون قال تغتسل النصرانية ثم تغسلها ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام عن علي
قال اتى رسول الله صلى الله عليه وآله نفر فقالوا ان امرأة توفيت معنا وليس معها ذو محرم فقال كيف صنعتم قالوا صببنا عليها الماء صبا فقال اما
وجدتم امرأة من اهل الكتاب تغسلها فقالوا لا قال افلا يمموها قال في الحدائق ويدل عليه ما ذكره في الفقه الرضوي حيث قال وان مات
ميت بين رجال نصارى ونساء مسلمات غسله الرجال النصارى بعد ما يغتسلون وان كان الميت امرأة مسلمة بين رجال مسلمين ونسوة نصرانيات
غسلتها قال في المعتبر بعد نقل الروايتين الاوليين وعندي في هذا توقف والاقرب دفنها من غير غسل لان غسل الميت يفتقر الى النية و
الكافر لا تصح منه نية التقرب ثم طعن في الحديث الاول بان السند كله فطحية وهو مناف للاصل وفي الحديث الثاني بان رجاله زيدية وحديثهم
مطرح بين الاصحاب واعترضه في الحدائق بان هذا الطعن مناف لما قرره هو ره في صدر كلامه من ان ضعف الخبر لا يوجب الطعن مع عمل الاكثر
به واتفاقهم على القول بمضمونه والامر هنا كذلك فانه لم يظهر لهذا الحكم مخالف وان تعرض فيه من تعرض ومتى ثبت قبول الخبرين فلا وجه لما
ذكره من الكلام في امر النية فانه متى دل الدليل على الجواز دل على صحة نية الكافر والطعن بما ذكره اجتهاد في مقابلة النص قلت يشهد بما حكاه
عن المصنف ره انه قال في اوائل المعتبر بعد ذكر الاقوال في قبول الواحد ورده ما صورته والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن
على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه انتهى فالنقل عنه مطابق للمنقول عنه والظاهر ان المصنف ره يكتفي في قبول الاصحاب
الذي جعله معيارا لجواز العمل بخبر الواحد بقولهم في مثل هذا المقام من حكم جماعة بمضمونه مع عدم ظهور مخالف لهم وعلى هذا يتجه عليه ما
اورده صاحب الحدائق ره لكن كلامه مع وضوح مراده لا يخلو عن خلل لانه علل اثبات اتفاق الاصحاب بانه لم يظهر في الحكم مخالف ومن البين
ان عدم ظهور المخالف اعم من الاتفاق والعام لا يدل على الخاص وتحقيق المقام ان محط البحث انما هو تحقيق ان الكفر بنفسه مانع
كالمخالفة في الذكورية والانوثية بين الاجنبيين من حيث يكون سراية النجاسة من الغاسل الى الميت مما لا مدخل له في المنع اذ ليس من
لوازم كون الغاسل كافرا سراية النجاسة اليه وذلك لانه يمكن ان يكون بيد الكافر اناء له عروة من خشب ونحوها فيمسكه من عروته
ويغترف به على وجه لا يصيب يده الماء ثم يصب على الميت ويقلبه بخشبة ونحوها كما انه ليس من لوازم كون الغاسل مسلما حصول
الغسل على وجه لا يصيب الميت او ماء الغسل نجاسته فالنسبة بين كفر الغاسل وتنجس الميت هو العموم من وجه بحسب المورد وعلى هذا
فلا يصح ان يجعل سراية نجاسة الغاسل الى الميت مانعا من جواز تغسيل الكافر المسلم كما ان عدم صحة نية التقرب من الكافر ليس مما
يصح ان يجعل مانعا لان الكفر بنفسه ليس مانعا من قصد القربة ضرورة ان القربة عبارة عن ان ينوي الفاعل بفعله الاتيان به لانه
مأمور به وهذا يتحقق من الكافر في صورة كونه معتقدا بالمعبود الحقيقي جل شانه مع كونه منكرا النبوة موسى وعيسى او نبينا عليه وعليهما

السلام مثلا لانه لا يصح نية القربة ممن لا يقول بالمعبود الحقيقي فتعليل عدم جواز مباشرة الكافر للتغسيل بعدم صحة نية القربة منه
تعليل بالاعم المفارق للمعلل به وبما ذكرناه من التحقيق يتبين سقوط ما عرفته من الشهيد ره في ذيل كلامه حيث قال وللمتوقف فيه مجال
لنجاسة الكافر في المشهور فكيف يفيد غيره طهارة وكذا يظهر سقوط ما ذكره المصنف فيما قدمناه من كلامه بقوله لان غسل الميت يفتقر
الى النية والكافر لا تصح منه نية القربة انتهى ويعلم ايضا ان ما ذكره صاحب الحدائق ره بقوله لا يخفى ان الاخبار مختلفة في طهارة اهل
الكتاب ونجاستهم وهذه الاخبار يعني ما قدمناها من جملة ما يدل على الطهارة فمن ترجح عنده القول بالطهارة فلا اشكال عنده
في هذه المسئلة من هذه الجهة ومن ترجح عنده القول بالنجاسة كما هو الاظهر فللتوقف في هذا الحكم عنده مجال وان كان الظاهر من
الكل من قال بالطهارة او النجاسة قد حكموا بصحة هذا الحكم هنا وهو مشكل جدا انتهى وانت قد عرفت ذلك بقولنا ان اطلاق
الامر بالتغسيل لم يقيد بكون الغاسل مسلما فهي كافية وان اعتضد الروايات المخصوصة بهذه المسئلة لكن مع ذلك نقول ان
الرواية الاولى موثقة فهي حجة ومع ذلك معتضدة بالرواية الثانية وبما حكيناه عن الفقه الرضوي وبعدم ظهور الخلاف الى زمن المص ره
فيتعين العمل بها او يكون اعتناء الغاسل قبل الغسل حكما تعبديا فرع قال في الذكرى لو وجد بعد الغسل الاضطراري فاعل
الاختياري فلا اعادة في غير من غسله كافر للامتثال والاقرب الاعادة في الكافر لعدم الطهارة الحقيقية انتهى واعترضه
صاحب الحدائق ره بعد ذكره فقال هذه الاولوية انما تتم على القول بنجاسة اهل الكتاب كما اشرنا اليه انفا واما على القول بطهارتهم فيصير الحكم
فيه كسائر الافراد الاضطرارية من عدم وجوب الاعادة بل يبعد القول بتعين الاعادة على القول بالنجاسة وبالجملة فان من حكم
بالاخبار المذكورة اوجب الغسل في الصورة المشار اليها من غير توقف عنده لان المامور به في تلك الحال هو الغسل على هذه الكيفية
وامتثال الامر يقتضي الاجزاء واما من توقف في العمل بالاخبار وحصل له الاشكال بما ذكرناه في هذا المجال فلا ريب في تحتم الاعادة
عنده لعدم حصول تعيين البرائة عنده لان المامور به في تلك الحال هو الغسل على هذه الكيفية وامتثال الامر يقتضي الاجزاء بذلك
الغسل ثم انه ره اورد على صاحب الذخيرة بانه وقع في كلامه تفكيك اللازم والملزوم لانه قال بعد ذكر الخبرين المذكورين ما لفظه
الظاهر عدم العدول عن الخبرين لما اشرنا اليه انفا من ان الظاهر جواز العمل بالاخبار الموثقة خصوصا مع اعتضادها بغيرها والشهرة
بين الاصحاب وسلامتها عن المعارض في بابها بالعموم ثم قال هل يجب اعادة الغسل لو وجد من يجوز له تغسيله من المسلمين فيه قولان
اقربهما نعم لان المامور به لم يوجد للتعذر فاذا ارتفع العذر لم يكن هنا ما يدل على وجوبه وتوجيه الايراد ان مقتضى الكلام الاول
الاخذ بالخبرين والعمل بهما ومقتضاهما عدم وجوب الاعادة وهو مناف لقوله في الكلام الثاني لم يوجد لان المامور به وذلك لان
المامور به في تلك الحالة بحكم الخبرين انما هو تغسيل الكافر لا غيره وقد وجد وتغسيل المسلم غير مامور به للتعذر والا لزم التكليف بما
لا يطاق هذا ولا يخفى انا لو لم نعمل بالاخبار المذكورة في المسئلة كان المورد من قبيل ما يجب فيه دفن الميت بدون الغسل ثم اذا وجد من
يصح منه تغسيل المسلم جرى البحث في ان هذا الفرض هل يدخل في عنوان البحث عن كونه مستثنى من حرمة النبش كما هو مقتضى اطلاق
كلام العلامة ره في التذكرة لانه قال فيها عند ذكر مستثنيات حرمة النبش ما صورته لو دفن ولم يغسل قال الشيخ ره لا ينبش وبه قال ابو
حنيفة وهو الوجه لانه مثلة وقال الشافعي ينبش ويغسل ويصلى عليه اذا لم يخف فساده في نفسه وبه قال مالك واحمد وابو ثور لانه واجب
فلا يسقط بذلك وهو وجيه عندي وكذا لو دفن الى غير القبلة انتهى ويحتمل ان يقال ان مورد هذا البحث انما هو ما لو اتفق مانع من
التغسيل كنسيان ونحوه فلا يجري في صورة انتفاء المقتضي كما فيما نحن فيه هذا كله بناء على عدم العمل بالاخبار المذكورة وان عملنا بها
لم يكن ما نحن فيه من فروع مسئلة اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء وانما يكون من قبيل ما تبدل فيه الموضوع وذلك لان محل البحث في
اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء انما هو ما لو انكشف عدم مطابقة الامر الظاهري للواقع كما لو صلى باستصحاب الطهارة ثم تبين انتفائها
قبل الشروع في الصلوة وبعبارة اخرى يكون ما نحن فيه من موارد الامر الواقعي الاضطراري كما لو صلى بالتيمم في حال فقدان الماء ثم حصل
الماء اتفاقا بعد الفراغ من الصلوة وقد حققنا في محله ان الامر الواقعي العذري مقتض للاجزاء وكذا فيما لو كان مريضا لا يقدر على الصلوة
قائما فصلى قبل اخر الوقت بناء على عدم وجوب التاخير لذوي الاعذار الى اخر الوقت ثم انه بعد الفراغ من الصلوة حصل له الاقتدار على الصلوة
قائما هذا ويبقى الكلام فيما ذكره الشهيد ره من تعليل اعادة الغسل فيما لو كان المغسل هو الكافر ثم وجد مغسل مسلم بقوله لعدم الطهارة
الحقيقية فانه لا يخلو من اجمال اذ لا يكاد يحصل له محصل لانه ان اراد ان نجاسة الكافر تسري الى الميت فلاقاه ثم ماء الغسل [illegible] عليه

انه لا وجه للامر بالتغسيل لعدم صحة الغسل بالماء النجس مضافا الى ان تنجس الميت بالنجاسة العرضية لا داعي اليه فيكون الامر تعبدا
يجب تنزيه الحكيم عنه بان يكون الامر بغسله مبنيا لما علم من تعلق غرض الشارع باكرام ميت المسلم وتنظيفه وان اراد ان الطهارة تحصل الآن
فلا تكون طهارة حقيقية توجه عليه انه لا وجه لاستثناء تغسيل الكافر من بين اقسام التغسيل لاضطرار ضرورة اشتراك
الجميع في كونها ابدا لا فوائد ويغسل الرجل محارمه من وراء الثياب اذا لم تكن مسلمة وكذا المرأة المراد انه يجوز تغسيل الرجل محارمه بل
يجب كما هو ظاهر الجملة الخبرية في كلام المصنف ولازم الجواز هنا اذ لا قائل بالجواز بمعنى تساوي الفعل والترك فيما نحن فيه وهذا
الحكم في الجملة معلوم وهذا صرح في الجواهر بنفي وجدان الخلاف فيه ثم قال بل هو اجماعي والاخبار مستفيضة انتهى لكن وقع الخلاف
في امرين احدهما اشتراط كون التغسيل من وراء الثياب كون مباشرة غير المماثل من باب الاضطرار وقد نبه على الامرين في الذخيرة حيث
قال ومنها المحرمية فيجوز لكل من الرجل والمرأة تغسيل الآخر اذا كان محرما من وراء الثياب وهل يشترط في ذلك تعذر المماثل ذهب
اليه الاكثر وذهب ابن ادريس والمصنف في المنتهى الى جوازه اختيارا من فوق الثياب والاظهر عندي جواز ذلك اختيارا نظرا
الى صحيحة منصور وحسنة الحلبي وحسنة عبد الله بن سنان السابقات في مسألة تغسيل الزوجين وهل يعتبر كون ذلك من وراء
الثياب مقتضى الاخبار المذكورة عدم اعتبار ذلك واليه ذهب صاحب الكفاية والذي ذهب صاحب ره والذي صرح به الاصحاب اعتبار
كون الغسل من وراء الثياب ولم اجد قولا بخلافه سوى ما نقلته عن ابن سعيد انتهى ومعلوم ان ما اجتمع فيه القيدان وهو التغسيل في حال الاختيار
من وراء الثياب يكون مما اتفق الآراء على جوازه ولهذا قال العلامة ره في التذكرة ما نصه وللرجل ان يغسل من ذوي ارحامه محارمه
من وراء الثياب عند عدم الزوج والنساء ونعني بالمحارم من لا يجوز للرجل نكاحها ابدا نسبا او رضاعا كالبنت والاخت
والعمة والخالة وبنت الاخ وبنت الاخت ذهب اليه علماؤنا لتسويغ النظر اليهن في الحيوة انتهى والذي يتحصل من كلماتهم في المسألة
اقوال ثلثة احدها عدم اعتبار الاضطرار والمصير الى جواز تغسيل المحارم اختيارا مع اعتبار التقييد بكونه من وراء الثياب وهو الذي
ذهب ابن ادريس والعلامة ره في بعض كتبه قال في السرائر ولا باس ان يغسل الرجل امرأته والمرأة زوجها وكل ذي رحم محرم يغسل
رحمه من فوق الثياب في حال الاختيار وهو الاظهر عند اصحابنا ومذهب شيخنا ابي جعفر في سائر كتبه الا كتاب استبصاره فانه قال
ذلك عند الاضطرار دون الاختيار انتهى ويستفاد منه نقل شهرة هذا القول لانه نسبه الى الجمع المحصل والمستثنى منه واحد وهو الشيخ
ره في بعض كتبه وقال في المنتهى هل يجوز للرجل ان يغسل المرأة اذا كانت محرما له كالبنت والاخت في حال الاختيار فيه قولان
لاصحابنا والاقرب عندي الجواز من فوق الثياب ثم استدل على ما استقربه فقال لنا الاصل وما رواه الشيخ ره في الصحيح عن صفوان
عن منصور قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يخرج الى السفر ومعه امرأته ايغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها
خرقة اقول الوجه في استدلاله بالصحيح المذكور على جواز تغسيله اياها اختيارا مع اشتماله على التقييد بالخروج في السفر وظهوره في عدم
مصاحبة غيرها من النساء هو ان التقييد انما وقع في السؤال والجواب بجواز التغسيل في مورد السؤال لا ينفي الجواز في غيره حتى يفيد الحصر
لكن مع ذلك لا يخفى توجه الاشكال على الاستدلال به لان كلمة نعم ليست من قبيل قوله ع خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الحديث في
كون الجواب لفظا عاما يشمل المورد وغيره فيصح الاستدلال به في الثاني لانها صريحة في الانطباق على المورد من دون افادة للعموم
بالنسبة الى غيره فيبقى ما عدا المورد مسكوتا عنه فلا يبقى مجال للاستدلال به عليه ثانيها الجمع بين التقييد بكون التغسيل من وراء الثياب
وبين التقييد بالاضطرار اعني انتفاء المماثل وهذا هو الذي نسبه الى المصنف هنا كما هو صريح عبارة المتن ووافقه العلامة ره في التذكرة
كما نطق به عبارته التي قدمنا ذكرها حجة القول الاول امور الاول ما عرفته في ذيل كلام العلامة ره من التعليل بتسويغ النظر الى المحارم في
حال الحيوة والظاهر ان غرضه التعليل لاصل جواز تغسيل المحارم والا فالعلة المذكورة غير وافية باعتبار شيء من القيدين المذكورين الثاني
ما علل به في المعتبر حيث قال يجوز للمحارم ان يغسلن محارمهن اذا لم يوجد رجال وكذا الرجال ونعني بالمحارم من لا يجوز للرجال نكاح واحدة
منهن ويستوي ان يكون بالنسب وبالرضاع ويكون ذلك من وراء الثياب الى ان قال لنا ان المرأة عورة فيحرم النظر اليها وانما جاز مع الضرورة
من وراء الثياب جمعا بين التطهير والستر انتهى وفي الجواهر انه مبني على حرمة نظر المحرم الى الجسد عاريا كما عن العلامة ره التصريح به في
حد المحارم ولا ريب في ضعفه كما يظهر لك انشاء الله انتهى الثالث الاخبار بعد حمل مطلقها على مقيدها وبيان ذلك انه قد اختلف
الاخبار في المسألة فمنها ما افاد التقييد بصورة الاضطرار اعني تعذر المماثل من دون تقييد بكون التغسيل من وراء الثياب فهو مطلق

من

من هذه الجهة مثل ما في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرأته او ذو قرابته ان
كانت له وتصب النساء عليه الماء وحسنة عبد الله بن سنان قال سمعت الصادق عليه السلام يقول اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته فان لم
تكن معه امرأته غسلته اولاهن به وتلف على يديها خرقة ومنها ما افاد التقييد بكون التغسيل من وراء الثياب مع ظهوره في كون ذلك
مع عدم وجود المماثل كموثقة عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل يموت في السفر وليس معه رجل مسلم ومعه رجال نصارى ومعه عمته
وخالته مسلمتان كيف يصنع في غسله قال تغسله عمته وخالته في قميصه ولا يقربه النصارى وعن المرأة تموت في السفر وليس معها امرأة
مسلمة ومعها نساء نصارى وعمها وخالها مسلمان قال يغسلانها ولا تقربها النصرانية كما كانت المسلمة تغسلها غير انه عليها درع
فيصب الماء من فوق الدرع وموثقة سماعة قال سألت الصادق عليه السلام عن رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله امرأته او ذات محرم
منه وتصب النساء عليه الماء ولا تخلع ثوبه وان كانت امرأة ماتت مع رجال وليس معها امرأة ولا محرم لها فلتدفن كما هي بثيابها وان
كان معها ذو محرم لها غسلها من فوق ثيابها ومنها ما دل على انه مع تعذر المماثل يجوز تغسيل المحارم الميت مجردا مثل رواية عمرو بن خالد
عن زيد بن علي عن ابائه عن علي عليه السلام في حديث قال اذا مات الرجل في السفر الى ان قال وان كان معه نساء ذوات محرم يؤزرنه ويصببن
عليه الماء صبا ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه ومثلها صحيحة منصور المتقدم ذكرها فيما حكيناه من كلام العلامة رحمه الله في المنتهى
الى ان قال المحدث المذكور بعد ذكر هذه الاخبار وانت خبير بان هذه الروايات المذكورة ما عدا صحيحة منصور المشار اليها ورواية عمرو بن
خالد ما بين مطلق في وجود المماثل وعدمه وبين مفيد بعدم وجود المماثل ومطلق بالنسبة الى الثياب عدمها ومفيد بكونه من وراء
الثياب ومقتضى الجمع المتكرر في كلامهم حمل مطلقها في كل من الامرين على مقيدها وبه يظهر قوة القول المشهور يعني القول باشتراط
تغسيل المحارم من وراء الثياب بضرورة الاضطرار الذي هو تعذر المماثل ثم انه رحمه الله نقل الى ان صحيحة منصور قد يقبض على طرف من الجمع هذا
فقال نعم يبقى الكلام في صحيحة منصور ولم اجد به قائلا سوى ما يظهر من صاحب الذخيرة وانت خبير بان هذه الرواية وان صح سندها الا انها
كما عرفت في المسألة السابقة معارضة باخبار تغسيل الرجل امرأته فان جملة منها قد اشتملت على كون ذلك من وراء الثياب ومنه قيد
مطلقها وجملة من اخبار هذه المسألة على تعددها وفيها الصحيح والحسن والموثق وهي مختصة بناء على حمل مطلقها على مقيدها على
كون ذلك من وراء الثياب بشرط عدم وجود المماثل والقول بمضمون هذه الرواية مناف لجملة روايات المسألتين وترجيحها على جملة تلك
الروايات بعيد غاية البعد انتهى واورد في الجواهر على هذا الطريق من الاستدلال بان هذا الاصل وان كان يقتضي حمل المطلق على
المقيد الا انه يقوى هنا حمله على الاستحباب اذ هو مع اعتضاد المطلقات هنا باطلاقات الامر بالتغسيل وبالاصل وباستصحاب الحلية
المنكشفة في حال الحياة والنظر واللمس مع احتمال كون الامر بذلك لمعارض خارجي كوجود الاجنبي او الاجنبيات كما يشعر به ما تقدم من الروايات
مضافا الى ظهور سياق كثير منها في اتحاد حكم الزوج وهو الاستحباب فيكون قرينة على حمل الامر عليه لتضمن الخبر للمرأة والمحارم والا لزم استعمال
اللفظ في حقيقته ومجازه انه لا يتجه ما ذكر من حمل المطلق على المقيد لظهور قول الصادق عليه السلام في صحيحة منصور بن حازم المروية في كتب الثلاثة
في جواز التجريد بحيث لا يصلح حمله على المقيد قال سألته عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته ايغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا
يلقي على عورتها خرقة ويغسلها وقوله عليه السلام في خبر زيد الشحام حيث سئل عن امرأة ماتت وهي في موضع ليس معهم امرأة غيرها ان لم
يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى
عورتها الحديث وقول امير المؤمنين عليه السلام في خبر عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عليهم السلام في حديث قال اذا مات الرجل الى ان قال
واذا كان معه نساء ذوات محرم يؤزرنه ويصببن عليه الماء ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه اذ لا قائل بالفصل بين الرجال والنساء من
المحارم ثم قال ومن ذلك كله ظهر لك وجه القول بالاستحباب لكن في الجواهر ان الوقوف مع المشهور احوط ان لم يكن اقوى سيما مع امكان
المناقشة في المعتمد مما تقدم وهو الصحيح بارادة مخصوص المرأة من في بلد ولا جابر لغيره من الاخبار وثالثها ما ذهب اليه صاحب الذخيرة من
عدم اعتبار شيء من الامرين المذكورين فانه قال في شرح عبارة المتن ما صورته ومقتضى العبارة المنع من تغسيل الرجل محارمه في حال
الاختيار وجوز في المنتهى من فوق الثياب والاظهر الجواز مطلقا تمسكا بمقتضى الاصل وصحيحة منصور وسائر ما على الوجه الذي
حكيناه ثم قال والعجب عن العلامة رحمه الله في المنتهى حيث استدل بهذا الخبر على جواز التغسيل من فوق الثياب مع صراحته في جواز التغسيل
مجردا مع ستر العورة انتهى ووجه لا له الكلام على ما انتهى اليه من منع اعتبار كل من الامرين هو انه بين استفادة التقييد بضرورة الاضطرار

[illegible]

من كلام المصنف ونقل المقيد بكون التغسيل من وراء الثياب عن المنتهى وتبعهما بان الاظهر هو الجواز مطلقا تمسكا بالاطلاق ناظرا الى
نفي كلام المقيدين ويؤيده ما هنا من كلام المصنف ره ان صاحب الذخيرة قال بعد ايراد الاخبار التي ذكرناها في هذا المقام ومنها صحيحة منصور
المتقدمة فانها دالة على جواز تغسيل المرأة مجردة وهي مطلقة في عدم المماثل الى ان قال ثم يبقى الكلام في صحيحة منصور ولم اجد بها
قائلا سوى ما يظهر من صاحب ك ره حيث قال بعد نقل القول بالمتقدمين والاظهر الجواز مطلقا تمسكا بمقتضى الاصل وصحيحة منصور
وسائر الروايات هذا ما في الحدائق ولكن يبقى في المقام شيء وهو وجه استدلال صاحب الذخيرة ره بالصحيحة المذكورة على عدم اعتبار شيء من
المقيدين فنقول اما بالنسبة الى عدم اعتبار تعذر المماثل فهو ما بيناه في وجه استدلال العلامة ره بها على الجواز في صورة [illegible]
وان كان لا يخلو عن اشكال كما اشرنا اليه هناك واما بالنسبة الى عدم اعتبار كون التغسيل من وراء الثياب فهو اطلاق لفظها تنبيهات
الاول انه لا فرق بين كون الميت هو الرجل في تغسيل محارمه من النساء اياه وبين العكس وقد دل عليه موثقة سماعة وموثقة عمار مضافا الى
عدم القول بالفصل بين الصورتين كما صرح به في الجواهر الثاني انه قال في الجواهر ان الظاهر تحقق الاضطرار بامتناع المماثل من
المباشرة وعدم التمكن من اجباره او قلنا بعدم صحة الفعل مع الاجبار لاشتراط القربة ثم قال ويحتمل قويا هنا القول بسقوط التغسيل
من غير المماثل لانحصار التكليف في المماثل مع عدم الدليل على انتقاله الى غيره بمجرد عصيانه فالاصل البراءة قوله ره ولا يغسل الرجل من
ليست بمحرم قد عرفت في شرح العبارة السابقة ان المصنف فسر المحارم في المعتبر بمن لا يجوز نكاح واحدة منهن وانه ره صرح باستواء
ذات النسب والرضاع في ذلك وح نقول في المسألة ثلثة اقوال احدها ما ذكره المصنف من عدم جواز التغسيل مطلقا وهو الذي وصف
في الجواهر بانه المشهور بين الاصحاب شهرة كادت تكون اجماعا وقال في التذكرة لو ماتت امرأة وليس هناك الا الاجنبي قال علماؤنا
تدفن بثيابها ولا يغسلها الاجنبي ولا ييممها اشهر وقال في ف اذا ماتت امرأة بين رجال لا نساء معهم ولا زوجها ولا احد من ذوي
ارحامها دفنت بغير غسل ولا تيمم وبه قال الاوزاعي وقد روي انه يغسل منها ما يحل النظر اليه حال الحيوة من الوجه والكفين الى ان قال
دليلنا الاجماع واخبار المروية عن الائمة في هذا المعنى واجماعهم عليها وقد بينا القول في الرواية الشاذة في الكتابين المقدم ذكرهما انتهى
ثانيها ما يظهر من المفيد ره في المقنعة فانه قال فيها وان ماتت صبية بين رجال مسلمين ليس لها فيهم محرم وكانت بنت اقل من ثلث سنين
جردوها وغسلوها وان كانت اكثر من ثلث سنين غسلوها في ثيابها وصبوا عليها الماء صبا وحنطوها بعد الغسل ودفنوها في ثيابها
انتهى ثالثها ما صار اليه ابن زهرة من التغسيل مع تغميض العينين قال في الغنية وان لم يوجد للرجل من يغسله من الرجال المسلمين غسلته زوجته
وذوات ارحامه من النساء فان لم يوجد من هذه صفته غسلته الاجانب في قميصه وهن مغمضات وكذلك الحكم في المرأة اذا ماتت بين الرجال ثم قال
ومن اصحابنا من قال اذا لم يوجد للرجل الا الاجانب من النساء وللمرأة الا الاجانب من الرجال دفن كل واحد منهما في ثيابه من غير غسل انتهى و
الاول احوط وهذا القول الذي حكاه عن بعض اصحابنا هو القول الذي اختاره المصنف ره حجة القول الاول الاخبار المعتبرة منها صحيحة الحلبي
عن الصادق ع انه سئل عن المرأة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي في ثيابها وعن الرجل يموت وليس معه الا النساء ليس
معهن رجال قال يدفن كما هو بثيابه ومنها صحيحة عبد الله بن ابي يعفور انه سئل الصادق ع عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس معهن رجال
كيف يصنع به قال يلف في ثيابه ويدفن ولا يغسلنه ومنها صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري قال سئلته عن امرأة ماتت
مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ومنها صحيحة ابي الصباح الكناني عن الصادق ع في الرجل يموت في السفر ليس معه الا النساء قال يدفن
ولا يغسل والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها يغسلها من فوق الدرع وهذه الاخبار مع صحة
اسانيدها ووضوح دلالتها معتضدة بالشهرة المنقولة حجة القول الثاني ما رواه عبد الله بن سنان قال سمعت الصادق ع
يقول المرأة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب ويستحب ان يلف على يديه خرقة ورواية جابر
عن ابي جعفر ع في رجل مات ومعه نسوة ليس معهن رجل قال يصببن عليه الماء من خلف الثوب ويلففنه في اكفانه من تحت الستر ويصببن عليه
الماء صبا ويصلين عليه ويدفنه والمرأة تموت مع الرجال ليس معهم امرأة قال يصبون الماء من خلف الثوب ويلفونها في اكفانها ويصلون
ويدفنون ورواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد امرأة ورواية ابي سعيد قال سمعت ابا عبد الله ع يقول
المرأة اذا ماتت مع قوم ليس لها فيهم ذو محرم يصبون الماء عليها صبا ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال ابو حنيفة يصببن
الماء عليه صبا فقال ابو عبد الله ع بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل

الى النظر اليه ولا مس بموجبه حتى يصبّن الماء عليه صبّا حجة القول الثالث هي الاخبار المذكورة في حجة القول الثاني ووجه كون هذا
القول احوط هو عدم تحقّق الغسل المامور به مع عدم شيء من اللمس والنظر واجيب بان اخبار القول الاوّل معتبرة السند بخلاف
غيرها مما ذكر وان الاولى موافقة للشهرة مخالفة للعامة بخلاف الاخبار التي هي مستند القولين كما ينبغي عند رواية ابي سعيد
مضافا الى ما في المستند من ان صبّ الماء ليس صريحا ولا ظاهرا في التغسيل فلعلّه الصبّ على مواضع الوضوء او على مواضع التيمّم ممكنه
تنبيهات الاوّل انه هل يجب التغسيل بصبّ الماء من فوق الثياب ام لا قال في المستند ظاهر المنتهى الثاني ثم قال وهو كذلك للاصل
وظهور الروايات في مطاويتيه ترك الغسل بل صرّح احتج خبر داود بن فرقد قال مضى صاحب لنا فسئل الصادق عم عن المرئة تموت مع
الرجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها وعليها ثيابها فقال اذن يدخل ذلك عليهم ولكن يغسلون كفيها فانه رتب على الغسل دخول
الدخل وهو بالتحريك العيب ومثله رواية زيد بن علي حيث لم يذكر فيها الا التيمم الدال على مجانبة الغير المجتمع مع الغسل اجماعا وظاهر
الاستبصار وموضع من التهذيب ويحتمل كلام ابن زهرة والحلبي استحبابه للرواية زيد بن على اذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن
امرئته ولا ذو محرم يوزرنه الى الركبتين ويصببن عليه الماء صبّا ولرواية ابي سعيد ط وافقها في الامر بصبّ الماء ولجبر ماانتهما مقرونة
بان ما دلّ على نفي التغسيل فيرجع الى الاصل مع انها موافقة للعامة فتحمل على التقية مضافا الى ان الصبّ ليس صريحا ولا ظاهرا في
التغسيل الثاني انه يسقط التيمم فيما يسقط فيه الغسل قال الشيخ ره في الخلاف اذا ماتت امرئة بين رجال لا نساء معهم ولا زوجها ولا
احد من ذوي ارحامها دفنت بغير غسل ولا تيمم وبه قال الاوزاعي وروي انه يغسل منها ما لا يحل النظر اليه في حال الحيوة من الوجه واليدين
وقال اهل العراق ابو حنيفة يتيمم ولا تغسل وتدفن الى ان قال دليلنا الاخبار المروية عن الائمة عم في هذا المعنى واجماعهم عليها وقد بيّنا
القول في الرواية الثالثة في الكتابين المقدم ذكرهما انتهى ووافقه المصنف في المعتبر فانه نقل عن ابي حنيفة فيما اذا ماتت امرئة بين رجال
اجانب ولا نساء انها يتيمّمها الرجال لان الغسل تعذّر فصار كعدم الماء ثم نقل عن اصحابنا روايات احديها يصبّون عليها الماء
صبّا من وراء الثياب والثانية انهم يغسلون ما يجب عليه التيمم الوجه والكفين والثالثة انهم يغسلون مواضع الوضوء ثم حكم بضعف
الروايات المذكورة كلها ثم قال وفي رواية يدفنونها من غير غسل وهي المشهورة وعليها العمل ثم قال لنا ان نظر الاجنبي محرّم والغاسل
لا ينفك من الاطلاع على ما يحرم ثم استدلّ برواية ابي الصباح الكناني ورواية داود بن سرحان ثم قال ولقد دلّت هذه الرواية على ان
الحكم في الرجل يموت بين النساء الاجانب ولا رجل كالمرئة فلا يحتاج الى افراد البحث فيه بمسئلة منفردة واحتجاج ابي حنيفة ضعيف لان
نظر الاجنبي محرّم والمانع من الغسل مانع من التيمم وان كان الاطلاع مع التيمم اقلّ لكن النظر محرّم قليله وكثيره انتهى الثالث ان
اخبار المسئلة كثيرة مختلفة مضطربة كما نبّه عليه صاحب الحدائق ره ففي بعضها التغسيل من وراء الثياب وفي آخر يغسل منها
موضع الوضوء وفي ثالث يغسل كفيها وفي رابع الامر بالتيمم وفي خامس يغسل منها ما اوجب الله تعالى عليها التيمم وفي سادس المنع من
التغسيل من وراء الثياب الذي دلّ عليه بعضها والامر بغسل الكفين خاصة وفي سابع يوزرونه الى الركبتين ويصببن عليه الماء صبّا
ومن الظاهر البيّن ان العمل بهذه الاخبار يتوقف على دفع التنافي بينها وانّى لنا ذلك سيّما مع ما يدلّ عليه من جواز النظر واللمس
الذين لا ريب في تحريمهما لخصوص الرواية الدالة على جواز مس النساء من الرجل ما كان يحلّ لهن النظر اليه في حال حيوته وبالجملة فالاعراض
عنها او ردها الى قائلها هو الاظهر والعمل في هذه المسئلة على ما هو الاشهر واما خبر ابي حمزة وخبر عبد الله بن سنان الموافق له
فالظاهر حملهما على المحارم فلا يكونان من اخبار هذه المسئلة ويدلّ على ذلك قوله في الثاني منهما ويحتاج ان يلف على يده خرقة المشعر
بجواز اللمس انتهى قوله الا وابنها دون ثلث سنين وكذا المرئة وتغسلها مجرّدة بين العبارة المتقدمة بانضمام هذه العبارة في اشتراط
المماثلة بين الغاسل والمغسول في الذكورة والانوثة سواء كانت المماثلة مرئية او رجلا اصرحها بعض ما استثنى مضافا الى بعض ما تقدم ذكره
فحصل مما ذكره ره انه استثنى من عدم جواز تغسيل الذكر للمؤنث من كان لها من العمر دون ثلث سنين ومن تغسيل الانثى للذكور من كان
له ما دون ثلث ولكن الذي يحصل من كلماتهم وقوع الخلاف في اصل الاستثناء لان منهم من يحصل من كلامه انكار ذلك قال في الذكرى
واطلاق العبارة يقتضي جواز ذلك اختيارا وشرط الشيخ ره في النهاية فيهما عدم المماثل انتهى ومعلوم ان مقتضى ذلك هو عدم الاستثناء
ومنهم من يحصل من كلامه الخلاف في المستثنى لانه نقل عن المفيد ره وسلار يجوز تغسيل المرئة ابن خمس سنين مجرّدا وعن الصدوق ره
يجوز تغسيل الرجل بنتا اقل من خمس سنين مجرّدة ومنهم من فصّل في المستثنى كالمصنف في المعتبر حيث منع من تغسيل الرجل الصبية وجوّز

للمرئة

للمرئة من تغسيل ابن الثلث اختيارا واضطرارا فارقا بينهما بان الشرع اذن في اطلاع النساء على الصبي لافتقاره اليهن في التربية ولا كذلك الصبية والاصل حرمة النظر اشتهى او تنظر فيه صاحب كذا وهو في محله لان مثل ذلك لا يصلح مستندا للحكم الشرعي وتوضيح ذلك ما ذكره بعض المحققين ره من ان مبنى كلام المص ره ما اشار اليه من ان الاصل حرمة النظر خرج منه تغسيل المرئة للصبي وهو ضعيف اذ لو فرض تسليم حرمة النظر الى العورة فغاية الامر كون الصبية مثل المحارم يجب تغسيلها من وراء الثياب كما اختاره المص ره في المحارم ودعوى حرمة النظر اليها عدا عورتها الصبية الغير المميزة مخالفة لما ثبت بالنص الصحيح بانها لا تغطي راسها عن الرجل حتى تحيض وادعى في الحدائق عدم الخلاف في جواز النظر مضافا الى السيرة القطعية وعلى هذا فلا بد من الرجوع الى الاخبار وهي باعتراف جملة من المتتبعين منحصرة في ثلثة احدها ما دل على جواز تغسيل الرجل الصبية وتغسيل المرئة الصبي بقول مطلق غير مشتمل على تقييد وتحديد بعمر واحد منهما وهو ما رواه الشيخ ره في الموثق عن عمار الساباطي عن الصادق ع انه سئل عن الصبي تغسله المرئة فقال تغسل الصبيان النساء وعن الصبية لا تصاب امرئة تغسلها قال يغسلها رجل اولى الناس بها وثانيها ما دل على تحديد عمر المغسل بثلث سنين لكنه لم يشتمل الا على تغسيل المرئة للصبي وهو ما رواه الكليني ره عن ابن النمير مولى الحرث بن المغيرة النضري قال قلت لابي عبد الله ع حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين وثالثها ما دل على ان اقل حد عمر المغسل اذا كانت انثى والمغسل رجلا خمس سنين وهو ما رواه الشيخ ره في التهذيب عن محمد بن احمد بن يحيى مرسلا قال روي في الجارية تموت مع الرجل فقال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين او ست دفنت ولم تغسل ولا يخفى ان الرواية الاولى وان كانت موثقة معتبرة الا انها مطلقة يمكن تطبيقها على كل من الاقوال اذ ليست ظاهرة فيما بني في شيء منها فيبقى التعارض بين الرواية الوسطى والاخيرة والاولى منهما يتعين ترجيحها لامرين الاول انها اعني الرواية الوسطى هي الموافقة لما نقل في الجواهر من الشهرة بقوله والمشهور الثلث فما دون انتهى بناء على ان تكون الغاية المذكورة فيها اعني مدخول الى داخلا في المغيى بل نزيد على ذلك و نقول انها القدر المتفق عليه من حيث عدم اعتبار المماثلة بين الغاسل والمغسل في الذكورة والانوثة قال العلامة ره في التذكرة اجمع العلماء على ان للنساء غسل الطفل مجردا عن ثيابه وان كان اجنبيا اختيارا واضطرارا لانهن تربينه ولا ينفك عن الاطلاع على عورته لكن اختلفوا في تقديره فلعلمائنا قولان قال الشيخ ره يغسل ابن ثلث سنين وهو اولى لقول ابي عبد الله ع وقد قيل له حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين ولانه وفاق انتهى فاشار بقوله ولانه وفاق الى ما بيناه الثاني ان الرواية الاخيرة مضطربة المتن فعن ابن طاوس ره ان لفظ اقل هنا وهم واصله اكثر وحكي في الذكرى ان الموجود في جامع محمد بن الحسن اذا كانت بنت اكثر من خمس او ست دفنت ولم تغسل فان كانت بنت اقل من خمس غسلت وعلى ما عرفت من الوجهين يتبين رجحان القول بالاقتصار على الثلث تنبيهات الاول ان مقتضى اطلاق كلام المص ره وجماعة عدم اختصاص جواز تغسيل الصبي والصبية بصورة فقد المماثل وهو مقتضى اطلاق اخبار المسئلة الناطقة باصل الحكم فانه لم يذكر فيها التقييد بفقد المماثل خلافا لما حكي عن الشيخ ره في النهاية حيث خص فيها الحكم المذكور بصورة فقده ورد بان هذا المقال محجوج بالعموما وتخصيصها بعموم قوله ع لا يغسل الرجل المرئة الا ان لا يوجد امرئة ضعيف لضعف الرواية مضافا الى منع صدق اسم المرئة على الصبية لانها مؤنث المرء الذي لا يصدق على الصبي ولو تنزلنا عن ذلك فقلنا بصدقه قلنا لا شبهة في انصراف المرء والمرئة الى من انتهى الى حد البلوغ واقول قد تقدم موثقة عمار وقد وقع فيها السؤال عن تغسيل المرئة للصبي فاجاب ابو عبد الله ع بان النساء يغسلن الصبيان وسئل عن الصبية التي لا تصاب امرئة تغسلها فاجاب بانه يغسلها رجل اولى الناس بها وفتواه في ط موافقة لهذه الموثقة لانه قال فيه فان كانت صبية لها ثلث سنين فما دونها فحكمها حكم النساء البالغات فان كان دون ذلك جاز للرجال تغسيلها عند عدم النساء وللصبي اذا مات وله ثلث سنين فحكمه حكم الرجال سواء وان كان دونه جاز للاجنبيات غسله مجردا عن ثيابه انتهى لكن الموجود في النهاية انه ان كان الصبي ابن ثلث سنين او اقل من ذلك فلا بأس ان يغسله النساء عند عدم الرجل مجردا عن ثيابه انتهى الثاني ان تغسيل الصبي والصبية غير مقيد بكونه من وراء الثياب وقد صرح المص ره بجواز تغسيل الرجل للصبية مجردا ويساعد عليه اطلاق اخبار المسئلة وقد صرح بالجواز في عكسه اعني تغسيل المرئة للصبي صاحب الجواهر ره بل نفى وجدان الخلاف فيه بل نقل الاجماع عليه من التذكرة والنهاية مصرحا بانه الحجة الثالث انه قال المحقق الثاني ره ان الظاهر من اطلاق النص والاصحاب كون كل منهما مجردا عدم وجوب ستر العورة وهو متجه والاحوط تجريد البنت لان جميع بدنها عورة ولا شفاء الشهوة في مثلها للثلث قال وقد صرح في الذكرى بعدم الوجوب كذا في التذكرة انتهى وبعض

مشايخنا المحققين ره ان ظاهر اطلاق الاصحاب الحكم بجواز غسل الصبي والصبية مجرد اعم من وجوب ستر العورة كما يستظهر ذلك منهم
جامع المقاصد حيث يدل عليه مضافا الى اشتغاله وجوب ستر العورة لا نفسا ولا لاجل الغسل ولي اطلاق معقد اجماعاتهم المطلقة
بجواز التجريد لاطلاق روايات الحارث وعمار المتقدمة مع اقتضاء المقام للبيان مع ان السؤال عن الجواز عاريا كما هو المتعارف في
غسل الصبيان انتهى ولكن لا يخفى انه ليس في هذا الباب رواية عن الحارث وانما هي رواية ابن النمير مولى الحارث بن المغيرة ومطلقة
بالنسبة الى ستر عورة الصبي كما عرفت منها الذي حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين فنسبة الرواية الى الحارث
سهو من قلمه الشريف واما رواية عمار فهي الموثقة التي فيها تغسل الصبية النساء وهي اول الاخبار الثلاثة التي ذكرناها الرابع انه
قال في جامع المقاصد لا يخفى ان الثلث سنين هي نهاية الجواز فلا بد من كون الغسل واقعا قبل تمامها بحيث يتم بتمامها فاطلاق
ابن ثلث سنين يحتاج الى التنقيح الا ان يصدق على من شرع في الثالثة انه ابن ثلث سنين انتهى وهو مبني على الالتفات الى رواية ابن
النمير حيث سأل بقوله الى كم تغسله النساء فاجاب بقوله الى ثلث سنين ولما كان قوله الى كم تغسله آه بمنزلة ان يقال الى منتهى اى
مقدار من الزمان يجوز تغسيل النساء اياه فلذلك قال ان الثلث سنين هي نهاية الجواز يعني ان منتهاها منتهى الزمان الذي
يتصف بوقوع الغسل فيه هذا ولكن لا يخفى انه يبقى الكلام بعد ذلك في ان مجرد كون الثلث نهاية للجواز لا ينتج ما فرعه عليه من انه لا بد
من كون الغسل واقعا قبل تمام الثلث لان انتاجه لذلك مبني على ان كون المراد الى ثلث منتهاها منتهى الغسل والمتبادر المنساق
خلاف ذلك اذ لا يفهم من ذلك عند عرضه على اهل التعارف سوى ثلث منتهاها عمر الطفل وعليه بناء الشهيد الثاني ره حيث قال في
روض الجنان اعلم ان المفهوم من تحديد السن هنا وفي الصلوة عليه ان منتهاه الموت فلا اعتبار بما بعده وان طال فيمكن على هذا
حصول الموت على نهاية الثلث ووقوع الغسل بعد ذلك فلا يشترط في صحة الحكم وقوع الغسل قبل تمام الثالثة فلا يتوجه ما قاله
المحقق الشيخ علي ره نقل كلامه الذي حكيناه ثم قال ره وهذا كما عرفت لا يتوجه لو جعلنا غاية التحديد الغسل لا الموت وهو غير واضح
انتهى وقد وافقه على ذلك جماعة ممن تأخر عنه والانصاف انه في محله الخامس ان مقتضى تعبير الصدوق بقوله الا ولها دون ثلث
هو ان ابن ثلث ليس داخلا في موضوع المستثنى الذي حكمه جواز تغسيل المرئة له وكذا الحال في ابنة ثلث سنين كما هو مقتضى قوله ره وكذا
المرئة فحاصله من لدن ان المماثلة في الذكورة والانوثة معتبرة فيما كان على حد الثلث من دون نباته ونقيصته ايضا فيلزم الحكم
بالتحريم وقد صرح الشيخ ره بذلك في ط حيث قال فان كانت صبية لها ثلث سنين فصاعدا فحكمها حكم النساء البالغات فان كان
دون ذلك جاز للرجال تغسيلها عند عدم النساء والصبي اذا مات وله ثلث سنين فصاعدا فحكمه حكم الرجال سواء وان كان دونها
للاجنبيات غسله مجردا عن ثيابه انتهى وقوله عند عدم النساء اشارة الى كلام آخر وهو انه يشترط في المستثنى انتفاء المماثل وهو كلام آخر لا يتعرض
اثباته ولا نفيه بما نحن بصدده ههنا وتوضيح ذلك انك قد عرفت الخلاف في كون الاستثناء ناظرا الى الثلث او الخمس فذهب الى كل
فريق ثم ان القائلين بالاول اختلفوا من جعل نفس الثلث خارجا كالصدوق ره ههنا والشيخ ره في ط ومنهم من جعل نفس الثلث داخلا
كالشهيد ره حيث قال ويجوز تغسيل الرجل ابنة ثلث سنين مجردة وكذا المرئة وزاد في الروضة يجوز لها تغسيل ابن ثلث سنين مجردا
وان وجد المماثل والمفيد ره في المقنعة خص التحديد بالثلث بالصبية واعتبر في الصبي خمس سنين لكن حكم بالجواز فيهما في اقل من
ثلث و خمس وحكم فيما زاد على ثلث وخمس بالغسل من وراء الثوب وبقي حكم الثلث والخمس مهملا في كلامه ومبنى المسئلة انما هي
رواية ابي النمير المتقدم ذكرها فانها [illegible] على قول السائل حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين فان قلنا
بدخول الغاية في المغيا لزم القول بجواز تغسيل النساء لابن ثلث كاملة وان قلنا بخروجها عنه لزم القول بعدم جواز تغسيلها اياه
فتدبر فانه قد وقع لجمال المحققين ره في كلام له في حواشي الروضة متعلق بهذا المقام ما هو بعيد عن ساحة جلالة شانه فانه قال مشيرا
الى الرواية المذكورة ما نصه ولا يخفى ان الرواية الاولى مع ضعفها مختصة بالصبي وظاهرها الغسل فيما دون الثلث عملا بمفهوم
الغاية كما هو المشهور بين الاصوليين ولو لم يقل بحجيته كان الثلث مسكوتا عنه واما الحكم بدخوله في الجواز فلا وجه له وعلى هذا
فالظاهر ما في المبسوط لا ما ذكره المصنف ره يعني الشهيد ره من اعتبار الثلث انتهى ووجه البعد ان الحكم فيما نحن فيه مبني على دخول الغاية
في المغيا وعدمه لا على حجية مفهوم الغاية وعدم حجيته والفرق بين الامرين واضح فان البحث عن دخول الغاية في المغيا بحث عن
حكم المنطوق به والبحث عن حجية مفهوم الغاية داخل في مباحث المفاهيم وتوضيح ذلك ان في مثل قولك سر الى الزوال بحثين احدهما

ان الزوال داخل في الزمان المامور به والاخر ان ارتفاع وجوب السير بعد الزوال اهل هو مما يدل عليه الكلام المذكور وحاصله انه
هل ينتفي الامر بالسير بعد انقضاء الزوال ومن هنا كان الاول على تقدير ثبوته داخلا في المنطوق كما ينبئ عنه لفظ الدخول الذي هو المحمول في قولهم
الغاية داخلة في المغيا والثاني داخلا في المفهوم لكونه على تقدير ثبوته ليس داخلا في محل النطق واذ قد عرفت ذلك علمت ان المبحوث عنه هنا انما هو
دخول الغاية في المغيا لان المطلوب دخول ذي الثلث فيمن يجوز تغسيل غير المماثل اياه لا خروج من زاد عمره على الثلث عمن يجوز تغسيل غير المماثل
اياه فان ذلك مسلم بين الجميع ثم انا نقول بعد ذلك ان الظاهر عدم دخول الغاية في المغيا فانه المتبادر المنساق من اللفظ وعلى هذا فلا يدخل
ذو الثلث فيما استثني من اعتبار المماثلة فلا يجوز تغسيل غير المماثل اياه لكن هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى دلالة الرواية وقد عرفت ضعف
سندها الا ان الذي يسهل الخطب هو كون حكم من عمره دون الثلث هو عدم اعتبار المماثلة فيه اتفاقا ويبقى الشك في دخول من كان على حد الثلث
في المستثنى بل يتحقق الظن بعدم دخوله فيه فلا بد من الرجوع الى عمومات وجوب التغسيل وبحرمة المماسة اذ عمومات ومطلقات ناطقة بوجوب تغسيل
الميت وقد خصت او قيدت بما يقتضي خروج غير المماثل لكن في خصوص ما بين الرجال والنساء مثل رواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال لا يغسل
الرجل المرئة الا ان لا توجد امرئة ومثل هذه الرواية لا تفيد عدم جواز تغسيل الرجال للصبية ولا عدم جواز تغسيل النساء للصبي فلا منافاة
بينها وبين العمومات فيبقى في الباقي حجة الذي هو ههنا عبارة عن الصبي والصبية فمنطوقها ظاهر فيمن كان له دون ثلث سنين [illegible]
على عدم دخول الغاية في المغيا كما هو الظاهر ويستفاد منه جواز تغسيل من كان له دون ثلث ومفهومه عدم جواز التغسيل فيما بعد
الثلث ويبقى من كان على حد الثلث مسكوتا عنه ثم ان قلنا بمفهوم الغاية كما هو المشهور دل على نفي جواز تغسيل النساء ابن ما زاد على
الثلث ويعارضه ما رواه الشيخ ره مرسلا في الجارية تموت مع الرجل فقال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين او ست سنين دفنت
ولم تغسل لكن قال في الوسائل انه محمول على الزيادة على الثلث انتهى وح لا تعارض ثم انه قال فيها ايضا بعد ذلك انه نقل عن ابن طاوس ره
انه قال ان لفظ اقل ههنا وهم واصله اكثر ثم قال فيها وبانه مثله من طريق الصدوق ره وعلى هذا فمفهوم الشرط عدمه اذ فيما زاد على الثلث
لانه القدر المتيقن انتهى السادس ان الخنثى المشكل ومن اشتبهت ذكوريته وانوثيته كالممسوح مثلا ان لم يبلغ الثلث فلا اشكال في جواز
تغسيل كل من الرجال والنساء اياه واما تغسيله لغيره فان بلغ من العمر مبلغ المكلفين ففي المستند ان الحق جواز تغسيله لكل من الذكر و
الانثى وبالعكس تمسكا بالعمومات التي لم يرد عليها التخصيص سوى الاخبار المانعة عن تغسيل المغاير الذي هو في المورد غير معلوم وانت
خبير بانه لم يرد في الخطابات الشرعية النهي عن تغسيل المغاير حتى يقال ان عنوان المغاير ليس بمحقق فيرجع الى اصل البرائة وانما ورد مثل
قول ابي جعفر ع لا يغسل الرجل المرئة الا ان لا توجد امرئة ومن المعلوم انه لو غسل امرئة توقف اجزاؤه على تحقق العنوان الواقعي
بالنسبة الى المكلف اذ الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية ومستعملة فيها فان كان هو رجلا لم يكن تغسيله اياها مجزيا وان كان هو في
الواقع امرئة كان تغسيله مجزيا وقد اشتبه المصداق فلا بد من الاحتياط ويمكن ان يقال ان الرواية المذكورة وما ضاهاها افادت تنويع
عموم ما دل على وجوب تغسيل الموتى فالمخاطبون بتغسيل الاموات صنفان احدهما الرجال ولا يغسلون الا من كان من صنفهم والاخر
النساء ولا يغسلن الا من كان من جنسهن وكل جنس مخاطب بالوجوب الكفائي فاذا وجدت خنثى لا يعلم كل من الفريقين من جنسه مع
علمهما اجمالا بكونه من جنس احدهما كان بالنسبة اليهما كواجدي المني في الثوب المشترك فان هناك مكلفين يجري بالنسبة الى كل منهما الاصل
البرائة لكونه شاكا في التكليف وليس المكلف واحدا علم اجمالا بكونه لاحد الامرين واجبا في حقه السابع ان في صحة تغسيل غير المكلف
اذا كان مميزا قولين احدهما الجواز وهو المحكي عن الفاضلين في كتبهما استنادا الى تأتي نية القربة منه على الوجه المعتبر شرعا ودلالة
الاخبار على جواز عتقه ووصيته وصدقته ونحوها وثانيهما عدمه كما عن الدروس استنادا الى عدم تأتي النية منه على الوجه المعتبر
شرعا وعن ظاهر الذكرى واللوامع التوقف وقد يبنى القولين على اعتبار النية في هذا الغسل وعدمه وقد حاول صاحب المستند في تنقيح
المقام فقال ان الكلام هنا اما في وجوبه او في جوازه بمعنى الصحة والامتثال او ترتب الاثر عليه فان كان المراد هو الاول فعدمه ظاهر
اذ لم يكن غير مكلف واخبار جواز العتق ونحوه منه ان جعلت دالة على التكليف كبعضهم خرج عن الموضوع والا فجواز بعض الامور منه
بدليل لا يوجب تعلق امر لغيره وان كان المراد هو الثاني فلتوقف العلم بترتب الاثر وحصول الامتثال على شمول العمومات الطلبية له
مبني عليه فان قلنا بالشمول صح وتأتي النية منه والا كما هو الاظهر فلا وان لم يتوقف الغسل على النية وعلى القول بالصحة لا يجب
عليه وهو ظاهر واقول لا ريب في ان هذه المسئلة من فروع مسئلة شرعية عبادات الصبي او تمرينيتها لظهور ان القول بالاول يقتضي صحة التغسيل

وغيره من الواجبات الكفائية ويترتب عليه سقوط التكليف عمن علاه من المكلفين والنية ايضا من جملة افعاله التي يحكم عليها بالصحة
بناء على هذا القول وقوله وكل مظهر للشهادتين وان لم يعتقد الحق يجوز تغسيله عدا الخوارج والغلاة هذا هو المشهور كما في كلام
جماعة خلافا للمفيد فانه قال في المقنعة ولا يجوز لاحد من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في الولاية ولا يصلي عليه الا ان
تدعوه ضرورة الى ذلك من جهة التقية ولصاحب المدارك حيث استشكل في الحكم ثم استظهر عدم وجوب تغسيل غير المؤمن ومثله صاحب
الذخيرة ره حجة القول المشهور اعني ما اختاره المصنف امور الاول استصحاب ان حكم المسلم عليه الثابت له قبل الموت الثاني
ما في التذكرة من الاجماع فانه قال فيها يجب غسل كل مسلم للامر به ولا يجب تغسيل الكافر ذميا كان او حربيا مرتدا كان او اصليا قريبا
كان او بعيدا ولا يجوز ذلك ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وحكى مثله عن نهاية الاحكام وفي مجمع البرهان واما وجوب غسل
كل مسلم فلعل دليله الاجماع الى ان قال والظاهر انه لا نزاع فيه لاحد من المسلمين كما في المنتهى وقال ايضا ولعل عبارات بعض الاصحاب
مثل الشيخ المفيد ره في عدم غسل المخالف مبني على انه ليس بمسلم عنده كما يدل عليه دليله في بحثه ولكنه بعيد انتهى ويؤيد ذلك
كله دعوى الشهرة من بعضهم على الجواز الثالث ما استدل عليه في المستند من مضمرة ابي خالد قال اغسل كل شيء من الموتى الغريق
واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين فان كان به رمق غسل الرابع ما رواه الشيخ ره عن طلحة بن زيد عن ابي عبد الله ع قال
صل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله تع وهي منجبرة بالشهرة ولو كان فيها ضعف ثم انه بضميمة عدم القول بالفرق بين
الصلوة والغسل يتم المطلوب وقد نبه على جميع ما ذكرناه مع الاشارة الى ما يؤيده في الجواهر حيث قال وقد يستدل عليه يعني وجوب
التغسيل مضافا الى ما ذكرناه يعني نقل الاجماع عليه الى استصحاب ان حكم المسلم عليه والى ما يظهر من المشهور في باب الصلوة على
الميت من الصلوة عليه وان دعي عليه فيها لخبر فان في المنتهى يجب الصلوة على الميت البالغ من المسلمين بلا خلاف الى ان استدل عليه
بما رواه الشيخ عن طلحة بن زيد الى اخر الرواية المتقدمة ثم قال يعني في المنتهى المسلم هنا كل مظهر للشهادتين ما لم يعتقد خلاف ما علم
بالضرورة من الدين انتهى اذ لا قائل بالفرق سيما مع اشتراط الصلوة بالغسل بل لعل الصلوة اولى بالمنع فح يصح الاستدلال بكل ما
يصلح لذلك من العموم مما وغيرها والى ما عساه يشعر به فحوى اخبار الباب وكلام الاصحاب من ايجاب تغسيل الميت في بلاد الاسلام بل
ايجابه وان لم يعرف مذهبه ولا اصل للحقه بالامامي باطلاقات الادلة او عمومها كقوله ع غسل الميت واجب وفي مضمرة ابي خالد ونحو ذلك
من الاطلاقات في الزوج والزوجة والمحارم ونحو قولهم ع يغسله الولي او من يامره بذلك وغيرها مع انجبار ما فيها من الضعف في السند
او الدلالة بما تقدم كما انه لا ينافيها نحو قوله ع ايما مؤمن غسل مؤمنا اذ اقتضاه بعد اعتبار المفهوم وكون لفظ المؤمن لا يشمل المخالف
عدم حصول ذلك الموظف من الثواب على تغسيل غير المؤمن وهو مسلم بل يشعر بانه مكروه على ما ذكر جماعة من الاصحاب انتهى ما في
الجواهر ولكن لا يخفى عليك ضعف التمسك لما هو المطلوب ههنا باطلاقات الزوج والزوجة والمحارم فانها مسوقة لبيان حكم
اخر فهي قضايا ناء اهمل فيها الالتفات الى كون الزوج مخالفا او كون الزوجة او المحارم كذلك حجة القول الذي ذهب اليه المفيد ره امور
وقع ذكره في كلماتهم احدها ما استدل به له الشيخ ره في التهذيب من ان المخالف للحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكفار الا ما خرج
بالدليل واذا كان غسل الكافر لا يجوز فيجب ان يكون غسل المخالف ايضا غير جايز الى ان قال والذي يدل على ان غسل الكافر لا يجوز اجماع
الامة لانه لا خلاف بينهم في ان ذلك محظور في الشريعة ثم استدل برواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع انه سئل عن النصراني
يكون في السفر وهو مع المسلمين فيموت قال لا يغسله مسلم ولا كرامة ولا يدفنه ولا يقوم على قبره وان كان اباه ومنها ان الكبرى وان كانت مسلمة
الا ان الصغرى كون المخالف محكوما عليه بالكفر ممنوع ثانيها ما ذكره بعضهم من ان تغسيل الميت انما هو لاكرامه المأمور به من
جانب الشرع ولا اكرام لمخالف الحق لانكاره الامامة من اصول الدين التي هي خمسة بل من المخالفين من انكر العدل ايضا فيخرج من الدين
فيجب الحكم عليه بالكفر وحكمه عدم جواز تغسيله وفيه ان وجوب تغسيل الميت حكم شرعي تعبدي ولا عبرة بامثال النكات المذكورة
مما لا يدور مدارها الحكم الشرعي دوران المعلول مدار العلة مضافا الى ان العدل والامامة من اصول الايمان ثالثها ان الاخبار
الناطقة بوجوب تغسيل الميت تنصرف الى المؤمن بل ادعى المحقق البهبهاني انه يوجد في اكثر الاخبار قرائن على ارادته وفيه انا نمنع
من الانصراف بحجة ما ذهب اليه صاحب الحدائق وان لم تكن مذكورة في كلامه ره اذ لم يزد على قوله والمسئلة قوية الاشكال وان كان الاظهر
عدم وجوب تغسيل غير المؤمن انتهى الا ان المحقق البهبهاني ره بين الوجه بقوله واستشكل الشارح ره من اطلاقات الاخبار الدالة

على تغسيل الميت ثم ان الاطلاقات بما كان منصرفا الى المؤمنين كما ورد في بعض الاخبار من غسل مؤمنا وانه في اكثر الاخبار قرائن على
ارادة المؤمن ثم قال والاظهر عدم الوجوب لعدم الثبوت ثم قال ويؤيده ما في بعض الاخبار من ان التغسيل واحد امثاله حرمة الميت وانه اذا
لم يكن له حرمة فلا يجب فلاحظ وتأمل انتهى وقال في الذخيرة بعد ما نقل ما حكيناه عن الشيخ ره في بيت ما لفظه ولا يخفى ان اتمام هذا
الدليل يتوقف على اثبات ان المخالف كالكافر في جميع الاحكام ولم يثبت ذلك ولم اطلع على دليل يدل على وجوب الغسل لكل مسلم ولا اجماع
ههنا فالاصل يقتضي عدم وجوب تغسيل غير المؤمن انتهى ومحصله الاستناد الى اصالة البراءة لكن عرفت ادلة القول الاول هذا وقد وقع
الفاضل الاصبهاني ره تفصيل ذكره صاحب الجواهر ره في شانه انه لم يعرف له موافقا عليه ولا وجها يركن اليه فانه ره قال في
شرح قول العلامة ره في القواعد ويجب تغسيل كل مظهر للشهادتين وان كان مخالفا عدا الخوارج والغلاة ما نصه لم ار موافقا
له على التنصيص في وجوب تغسيل المخالف ونص المفيد ره على الحرمة لغير تقية وهو الوجه عندي اذا قصد اكرامه لفضلة او للاسلام من
لا استثناء لتقية او غيرها ومن التقية هنا حضور احد من اهل نحلته فان الغسل كرامة للميت ولا يصلح لها غير المؤمن وانما يجب في الحضر احد
من اهل نحلته لئلا يشيع عندهم انا لا نغسل موتاهم فيدعون ذلك الى تعسر تغسيلنا موتانا او تعذره ويمكن تنزيل الوجوب الذي قال المص ره
عليه وان اراد الظاهر فلعله استند الى العمومات كقوله تعالى غسل الميت واجب وفي مضمر ابي خالد اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع و
كل شيء الا ما قتل بين الصفين وضعفه واضح ثم قال وفي المراسم والمهذب ان المخالف لا يغسل وفي الشرائع جوازه للاصل وفي ط و
النهاية والجامع كراهته ولا خلاف بين القولين بالجواز والحرمة اذا نزلت الحرمة على ما ذكرناه ولا ينافيه استثناء التقية لجواز ان يكون
للدلالة على المراد وبالجملة فحيث المخالف كالجدار لا حرمة له عندنا فان غسل كغسل الجمادات من غير ارادة اكرام لم يكن به باس وعسى يكون
مكروها للتشبيه بالمؤمن وكذا ان اريد اكرامه لرحم او صداقة ومحبة وان اريد اكرامه لكونه اهلا له لخصوص نحلته او لان لا يخرج عن اهل
الاسلام والناجين حقيقة فهو حرام وان اريد اكرامه لاقراره للشهادتين احتمل الجواز انتهى وفي الجواهر بعد نقله ما لفظه وفي
كلامه مواضع للنظر لا تخفى ثم قال وكان الذي دعاه الى ذلك تعبير بعض الاصحاب كالمصنف بالجواز واخر بالكراهة وثالث بالحرمة
ورابع بالوجوب فاراد الجمع بين الجميع بعد ان ثبت عنده ان سبب منع التغسيل للمخالف انما هو من جهة عدم استحقاقه للاكرام او
الاحترام والغرض ان وجوب غسل الميت لذلك ولعله تكب مثل هذا التفصيل في الكافر ايضا ويحتمل انه يفرق بينهما ومن المعلوم
ان من عبر بالجواز كالمصنف لم يرد ذلك بل الظاهر ارادة اثبات اصل الجواز في مقابلة القول بالمنع والا فمتى جاز وجب لعدم
معقولية غيره ويشهد له تعبيره بعد المؤمن والمسلم حيث قال وكل مظهر للشهادتين يجوز تغسيله ومن المعلوم وجوبه بالنسبة
الى الاول فلا ينبغي الاشكال في ذلك من هذه الجهة تنبيه هل المدار في وجوب التغسيل على الاسلام وما في حكمه او على عدم
ثبوت الكفر ظاهر الاصحاب في بادي النظر هو الاول والاقوى هو الثاني ولا يبعد ان يكون مرادهم ذلك وقال صاحب الجواهر ره
بدلالة العمومات الدالة على وجوب تغسيل كل ميت خرج عنها الكفار فيبقى من لم يتحقق الحكم عليه بالكفر شرعا مثل ولد الكافر المسبي
بيد المسلم بناء على طريقة من استشكل في تبعيته للسابي فيما زاد على الطهارة من الاحكام وكذا اللقيط دار الكفر مع امكان تولده

من مسلم فقد تامل بعضهم في اجراء حكم المسلم عليه قوله والشهيد الذي قتل بين يدي الامام ومات في المعركة لا يكفن ولا يغسل و
يصلى عليه قال في الصحاح الشهيد القتيل في سبيل الله وقد استشهد فلان والاسم الشهادة انتهى وقال ابن الاثير في النهاية الشهيد في
الاصل من قتل مجاهدا في سبيل الله ويجمع على شهداء ثم اتسع فيه فاطلق على من سماه النبي صلى الله عليه وآله من المبطون الى الاحاديث التي ذكرها
في موارده فذكر في مادة بطن ما لفظه يعني في الحديث المبطون شهيد اي الذي يموت بمرض بطنه كالاستسقاء ونحوه انتهى
وفي مادة حرق وما نصه حرق النار بالتحريك لهبها وقد يسكن الى ان قال ومنه الحديث الحرق والغرق والشرق شهادة ومنه الحديث
الاخر الحرق شهيد بكسر الراء وفي رواية الحريق اي الذي يقع في حرق النار فيلتهب انتهى وفي مادة غرق وما لفظه فيه الحرق شهيد
والغرق شهيد الغرق بكسر الراء الذي يموت بالغرق وقيل هو الذي غلبه الماء ولم يغرق فاذا غرق فهو غريق انتهى وفي مادة
هدم ما نصه وفي حديث الشهداء وصاحب الهدم شهيد الهدم بالتحريك البناء المهدوم فعل بمعنى مفعول وبالسكون الفعل
نفسه انتهى وفي مادة جنب ما نصه وفي حديث الشهداء ذات الجنب شهادة وفي حديث اخر ذو الجنب شهيد هو الذي له الجنب
ذات الجنب هي الدبيلة والدمل الكبيرة الذي تظهر في باطن الجنب وتنفجر الى داخل وقلما يسلم صاحبها وذو الجنب الذي يشتكي جنبه بسبب

الدليلة الا ان ذو للمذكر وذات للمؤنث وصارت ذات الجنب علما لها وان كانت في الاصل صفة مضافا والمجنوب الذي اخذته ذات
الجنب وقيل اراد بالمجنوب الذي يشتكي جنبه مطلقا انتهى لكن لا يخفى ان ما ذكره من الاطلاق من باب الاتباع لا يخلو عن المنع فان مثل
قوله المبطون شهيد ليس من باب الاطلاق الاسم وانما هو من باب الحمل بناء على التشبيه يعني انه مثل الشهيد في الاجر والثواب كما
في قولهم زيد اسد وقوله الطواف بالبيت صلوة وقد اريد انه يجري عليه احكامها وقال في القاموس الشهيد القتيل في سبيل الله
لان ملئكة الرحمة تشهده او لان الله تع وملئكته شهود له بالجنة او لانه ممن يستشهد يوم القيمة على الامم الخالية او لسقوطه
على الشاهدة اي الارض او لانه حي عند ربه حاضر او لانه يشهد ملكوت الله وملكه انتهى وهذا بحسب اللغة وقد صرح صاحب الذ
بان ما وقع في عبارة المصنف تفسير الشهيد كما ان المحقق الثاني ره قال في شرح قول العلامة ره والشهيد المقتول بين يدي الامام
ان قتل في المعركة صلى عليه من غير غسل ولا كفن ما نصه وقوله المقتول الخ تفسير للشهيد ولو قتل في الجهاد السائغ كما لو دهم المسلمين من
يخاف منه على بيضة الاسلام واضطروا الى جهادهم بدون الامام ونائبه لا مثل المقتول بحرب قطاع الطريق فانه لا يعد ذلك جهادا
وما اما مع الدين فان اطلاق الاخبار وعموم بعضها مثل قول الصادق ع الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسل الا ان
يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد الحديث يقتضي كونه شهيدا بمعنى ثبوت هذا الحكم له واختاره الشهيد ره وصاحب المعتبر وعليه
الفتوى ويلوح من المصنف ره الميل اليه وحكوا عن ظاهر الشيخين المنع والعموم حجة عليهما انتهى والظاهر ان قوله ره فان اطلاق الاخبار
جواب عن قوله ولو قتل الى آخره وانه يريد الحاق هذا القسم بالشهيد في الحكم لا ادراجه في موضوعه والا كان منافيا للحكم بكون ما
ذكره العلامة ره تفسير اللفظ الشهيد وكيف كان فما ذكره المصنف من حكمه مما لا اشكال فيه وقد استدل عليه بالاجماع والنص
اما الاول فقد قال الشيخ ره في الخلاف الشهيد الذي يقتل في المعركة يدفن بثيابه ولا ينزع منه الا الجلود ولا يغسل ويصلى عليه الى
ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وقال في الغنية ويغسل القتيل بجور غير حق الا قتيل المعركة في جهاد لازم فانه لا يغسل وان كان
جنبا ويدفن في ثيابه الا القلنسوة والفروة والسراويل الى ان قال كل ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وقال الشهيد يسقط الغسل
عشرة الاول الشهيد اذا مات في المعركة ولا يكفن ايضا باتفاقنا انتهى وفي ك هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب انتهى بل في المعتبر ان
الشهيد اذا مات في المعركة لا يغسل ولا يكفن وهو اجماع اهل العلم الا سعيد ابن المسيب والحسن فانهما اوجبا غسله قالا لان الميت لا
يموت حتى يجنب ولا عبرة بخلافهما واما الثاني فمنه صحيحة زرارة واسمعيل بن جابر عن ابي جعفر ع قلت له كيف رايت الشهيد يدفن
بثيابه قال نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو وحسنة ابان بن تغلب بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع
الذي يقتل في سبيل الله يدفن بثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت فانه يغسل ويحنط ويكفن ان رسول الله
صلى الله عليه وآله كفن حمزة في ثيابه ولم يغسله ولكن صلى عليه ومنها في الفقه الرضوي وان كان الميت قتيل المعركة في طاعة
الله لم يغسل ودفن في ثيابه التي قتل فيها بدمائه ولا ينزع منه من ثيابه شيء معقود الى غير ذلك من الاخبار لكن الجميع عدا الرضوي
خال عن التقييد بالموت في المعركة وليس في شيء منها ما يدل على اختصاص الحكم بمن يستشهد بين يدي الامام وانما المذكور في
بعضها من قتل في سبيل الله وفي ثالث من قتل بين الصفين مع ان المحكي في كلام جماعة عن الاكثر ان المراد هو المقتول في المعركة
بين يدي النبي ص او الامام ع بل نسبه في الذخيرة الى الاصحاب وتحرير المقام انه قد اعتبر جماعة منهم المصنف ره في الشهيد الذي هو موضوع
الحكم المذكور هنا امرين احدهما ان يكون مقتولا بين يدي الامام ع وليس المراد به ما يقتضيه الجمود على لفظه والا لزم ان يكون من
اريد قتله قصاصا فهرب الى الامام ع وقتل قصاصا بمحضره شهيدا وليس كذلك وكذلك الحال لو قتل ظالم رجلا بمحضر الامام ع
فلا بد من ان يكون المراد بقتله بين يديه قتله في المعركة التي بين معسكره ومعسكر اعدائه مع كونه ع حاضرا في المعسكر وعلى هذا يخرج
عنه قسمان احدهما ما لو كان امير العسكر نائبه الخاص مع عدم حضوره ع فيقتل من المسلمين رجل في المحاربة فان اللازم منه ان لا
يكون مثل ذلك المقتول شهيدا وثانيهما ما لو دهم المسلمين طائفة من المشركين يخاف من استيلائهم على بيضة الاسلام فقتل
في محاربتهم رجل من المسلمين فان اللازم على ذلك انه لا يكون مثل ذلك المقتول شهيدا ولو اريد من القيد المذكور اعتبار كون قتله
قدام المعسكر القائم بامره ع سواء كان هو ع حاضرا فيه ام لا شمل من كان قتله قدام المعسكر الذي فيه نائبه الخاص لكن يخرج عنه من
قتل في الدفاع عن بيضة الاسلام وكان هذا هو المبني لما ذكره في الذخيرة من انه لحق بالامام نائبه الخاص هذا وربما يدل هذا

القيد بقولهم في سبيل الله ومواضعه لا يتم بظاهره والا لشمل من حج البيت فقتله في اثنائه بعض قطاع الطريق ونحوهم فلا بد من ان يكون
المراد به المحاربة لحماية الدين ولو بدفع هجومهم على بيضة الاسلام مع عدم حضور الامام ع وبعبارة اخرى يكون المراد هو الجهاد في سبيل الله
كما وقع في عبارة ابن الاثير المتقدمة وفي كلام بعض مشايخنا المحققين ان المراد بالشهيد هنا من قتل في جهاد حق وقال المصنف في
المعتبر بعد ان عزى اشتراط كونه مقتولا بين يدي الامام الى الشيخين والاقرب اشتراط الجهاد السائغ حسب فقد يجب الجهاد وان لم يكن الامام
موجودا واشتراطها ذكره الشيخان زيادة لم يعلم من النص انتهى والى هذا التعميم ذهب الشهيد في الذكرى وهو متجه وثانيهما ان يكون موته
في المعركة وقد وقع في بعض العبارات ادراك المسلم اياه وبه رمق وهذا ايضا لا خصوصية له وكان المراد به بيان طريق الاطلاع
ومقتضى اعتبار الشرط المذكور هو انه لو مات في غير المعركة غسل وقال في الذخيرة والادلة غير ناهضة بالدلالة على ذلك بل المستفاد
من بعضها ان الحكم منوط بعدم ادراك المسلمين اياه وبه رمق سواء مات في المعركة ام لا وانه لو ادركه المسلمون وبه رمق غسل سواء
مات في المعركة ام لا واعترف بذلك جماعة من الاصحاب انتهى وقال بعض المحققين من مشايخنا ان الاقوى ان المراد به كل من قتل في
جهاد حق وفاقا للمحكي عن المنتهى والكافي والمحقق والمصنف يعني العلامة في جملة التذكرة والشهيدين والمحقق الثاني وصاحبي
المدارك والذخيرة وجمع من متأخري المتأخرين ويؤيده استبعاد كثرة وقوع السؤال لفرض لا يحتاجون اليه ابدا نعم الاقوى اعتبار الموت في
المعركة والمراد بها محل التلبس بالقتال ويتفرع عليه كما في كشف اللثام وغيره انه لو انقضى الحرب وبه رمق غسل وعن المنتهى لو جرح في المعركة
ثم مات قبل ان ينقضي الحرب وينقل عنها فهو شهيد انتهى ويدل عليه مضافا الى ظاهر معاقد الاجماعات ان ذلك هو الظاهر من ضمه
الى خالد القلانسي وضعفهما منجبر بما عرفت من الشهرة بل حكاية الاتفاق على هذا التقييد صريحا عن الذخيرة واستظهار الاجماع من مجمع
البرهان ولا فرق في ذلك بين ان يدركه المسلمون وبه رمق ام لا على ما استظهره في محكي جامع المقاصد من اطلاق الاصحاب واجماع التذكرة
ثم قال ومثله الاجماع المحكي عن المعتبر والذكرى وغيرهما واما قوله في حسنة ابان وغيرها الا ان يدركه المسلمون وبه رمق فلا دلالة له فيها على كفاية
عنه ويسلم عليها حاجة الى التغسيل وان لم ينقض الحرب لم ينقل من المعركة فلعل المراد هو الادراك الكامل اما بادراكهم اياه حيا بعد تقضي الحرب و
اما بنقلهم اياه من المعركة الى معسكرهم انتهى ويمكن ان يكون المراد بالحسنة المذكورة بيان الحكم على وجه يحصل للمكلفين طريق العمل وهو

قوله وكذا الحكم من وجب عليه القتل يؤمر بالاغتسال قبل قتله ثم لا يغسل بعد ذلك مستند الحكم ما رواه في الكافي عن مسمع بن كردين عن الصادق ع
قال المرجوم والمرجومة يغسلان ويحنطان ويلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغسل ويحنط و
يلبس الكفن ثم يقاد ورواه الصدوق ره عن امير المؤمنين ع مرسلا وقال في الفقه الرضوي وان كان الميت مرجوما بدء بغسله وتحنيطه وتكفينه
ثم يرجم بعد ذلك وكذلك القاتل اذا اريد قتله قودا قال في الذكرى الطريق الى مسمع ضعيف لكن الشهرة تؤيده انتهى وقال قبل ذلك من وجب
عليه الرجم والقود يؤمر بالاغتسال والتحنيط والتكفين ثم يقام عليه الحد ولا يغسل بعد ذلك ولا نعلم فيه خلافا من الاصحاب وبه خبر مسمع
انتهى وتنقيح المقام يتم بالتعرض لامور الاول انه هل يختص الحكم المذكور بالزنا والقود كما هو مورد الرواية او يشمل كل من وجب قتله بسبب لا
يخرجه عن الاسلام من مثل من افطر في نهار رمضان في الرابعة من مثل المرتد او ساب النبي ص لانه محكوم عليهما بالكفر فلا يجب في حقه التغسيل ظاهر
عبارة المصنف ره هو الثاني وهو ظاهر الاصحاب ايضا كما في الحدائق وبه صرح في الذكرى فانه قال فيها بعد العبارة التي حكيناها في الكلام
الحاق كل من وجب عليه القتل بها للمشاركة في السبب انتهى والاظهر الاول وقال صاحب الحدائق ره لان الاستناد الى المشاركة في السبب قياس لا
نقول به الثاني انه قد وقع في كثير من العبارات في المسألة انه يؤمر من وجب عليه الحد بالاغتسال والتحنيط وذكروا ان الامر هو الامام ع
او نائبه لكن الاخبار خالية من ذلك فكان من اعتبر الامر استند الى ان المفهوم من لفظ الحديث انما هو يغسلان بالتشديد من باب التفعيل
كما قيل انه احد النقلين فالمراد بقوله يغسلان انهما يؤمران بالغسل والنقل الآخر هو انه من باب الافتعال فيكون المكلف به شرعا هو المغتسلان
لتوجه الخطاب اليهما ويتفاوت به كلام الجماعة بان حكمهم بان من وجب عليه القتل يؤمر بما عرفت مخصوص بما اذا كان هو جاهلا لا يكون وظيفته
ذلك الثالث ان تقديم الغسل على الوجه المذكور هل هو عزيمة او رخصة قولان اولهما لسلار ره وابن ادريس قال في المراسم واما من
يجب غسله عليه قبل هلاكه وهو المقتول قودا فانه يؤمر بالاغتسال والتكفين والتحنط فاذا قتل صلي عليه ودفن انتهى وقال في السرائر والضرب
الثاني يجب ان يغتسل قبل موته ولا يجب غسله بعد موته وقتله وهو المقتول قودا او المرجوم فانهما يؤمران بالاغتسال فاذا اغتسلا قتلا
الخ وهذا القول قد حكاه في المستند عن ظاهر الاكثر ونسب الى المعروف وثانيهما لصاحب الحدائق ره فانه ذكر فيه وجهين ثم قرب الثاني ثم قال

قال العلامة ره في ايضاح الاشتباه مسمع بكسر الميم الاولى وفتح الثانية وبينهما سين مهملة وقيل بفتح السين كردين بكسر الكاف وفتحها والاول اثبت عندي منه

منه عفي عنه

في تعليل حوطها ايضا انتهى و الاظهر عندي هو الاول لظهور الجملة الخبرية في امثال المقام في الانشاء الذي مقتضاه ذلك الرابع ان
ظاهر النص و الفتوى بل صريح جماعة ان هذا الغسل انما هو غسل الميت لكنه قدم وعلى هذا يعتبر فيه ما يعتبر في غسل الاموات من الاغسال
الثلثة مع مزج الخليطين في الاثنين منها ونحو ذلك وقد نفى صاحب الجواهر ره وجدان الخلاف فيه الا من العلامة ره في النهاية و
تبعه بعض من تأخر عنه حيث استشكل في وجوب الاغسال الثلثة وعلله بعضهم باصالة البرائة وبان المعهود من غسل الاحياء الوحدة
وباطلاق الامر الا ان ما في النص و الفتوى متحقق مع الوحدة ويندفع جميع ذلك بظهور النص و الفتوى المشار اليه خصوصا الثاني
فان هذا البحث من عنا الاحياء وقياسه عليه مما لا يوافق طريقة الخاصة وما نحن فيه نظير غسل الجمعة المقدم في يوم الخميس الخامس
انه لا اشكال في الاجتزاء به عن غسل الميت الموظف بعد الموت وانه لا يصير سببا لبقائه على الطهارة وعدم عروض النجاسة التي تحصل
لغيره بسبب الموت ويترتب عليه ما يترتب على غسل الميت من عدم وجوب الاغسال على من مسه بعد موته ونحوه واستبعاد ذلك من جهة
تقديم الغسل على سبب النجاسة بعد ثبوت ذلك من النص و الفتوى مما لا يعبأ به اذ الاحكام الشرعية تعبدية يجب اقتفاء ما قرره الشارع
منها السادس انه لو سبق موته قتله او قتل بسبب اخر لم يسقط الغسل الموظف بعد الموت كما جزم به في الحدائق مصرحا بانه لا فرق بين
ما لو بقي السبب الاول كالقصاص وما لو ثبت الرجم وبين ما لو ارتفع كما لو عفى الولي عن القود وقتل بسبب اخر معللا بانه سبب جديد وتوقفا
على ظاهر النص لان الحكم خارج عن مقتضى الاصول فيقتصر فيه على مورد النص وهناك فروع مذكورة في كلمات جملة من الاول والاخر كثابنا
لعلة الحاجة اليها قوله ره واذا وجد بعض الميت فان كان فيه الصدر او الصدر وحده غسل وكفن وصلي عليه ودفن وان لم يكن وكان فيه
عظم غسل ولف في خرقة ودفن وكذا السقط اذا كان له اربعة اشهر فصاعدا وان لم يكن فيه عظم اقتصر على لفه في خرقة ودفنه وكذا السقط
اذا لم تلجه الروح هذه العبارة منه ره اشتملت على بيان صور ثلث الاولى ان يوجد قطعة مشتملة على الصدر او يوجد الصدر نفسه وحكمه
التغسيل والتكفين والصلوة والدفن ولا يخفى ان محصل هذا البيان كون مناط الحكم بالامور الاربعة المذكورة هو الصدر سواء كان معه
زيادة من غيره من اجزاء الميت ام لا وقد تعرض العلامة ره لنقل الاقوال في المسئلة بصورها فقال في المختلف اذا وجد بعض الميت فان كان فيه
الصدر فحكمه حكم الميت يغسل ويكفن ويحنط ويصلى عليه ويدفن وان كان غيره فان كان فيه عظم غسل وكفن ودفن من غير صلوة وان لم
يكن فيه عظم لف في خرقة ودفن من غير غسل ولا صلوة هذا هو المشهور بين علمائنا وقال ابن الجنيد ره ولا يصلى على عضو الميت والقتيل
ولا يغسل الا ان يكون عضوا تاما بعظامه او يكون عظما مفردا ويغسل ما كان من ذلك لغير الشهيد كما يغسل بدنه ولم يفصل الى الصدر
وغيره وقال علي بن بابويه ره فان كان الميت اكيل السبع فاغسل ما بقي منه وان لم يبق منه الا عظام جمعتها وغسلتها وصليت عليها ودفنتها
ثم قال لنا ما رواه علي بن جعفر في الصحيح عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل ياكله السبع والطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به قال
يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن فان كان الميت نصفين صلي على النصف الذي فيه القلب والصدر ولان الصدر والقلب محل
العلم والتكليف منوط به فهو في الحقيقة الانسان المكلف ثم قال احتج ابن الجنيد ره بما رواه محمد بن مسلم في الحسن عن الباقر ع قال اذا
قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه وان وجد عظم بلا لحم صلي عليه وعن محمد بن خالد عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال اذا
وجد الرجل قتيلا فان وجد له عضو من اعضائه تام صلي على ذلك العضو ودفن وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن انتهى
وقد استفيد من هذا الكلام ان الصورة الاولى حكمها جريان الامور الاربعة فيها على جميع الاقوال اما على القول الاول الذي وصف
بالشهرة فواضح واما على القول الثاني وهو ما نقله عن ابن الجنيد ره فلانه جعل معيار الجمع بين الغسل والصلوة المصرح به في كلامه هو
العضو التام بعظامه او العظم المفرد والمراد به الجنس المشتمل على جميع عظام الميت وغير المشتمل على جميعها بقرينة استناده الى حسنة
محمد بن مسلم المشتملة على قول ابي جعفر ع وان وجد عظم بلا لحم صلي عليه لا يقال ان كلامه ره قد اشتمل على مجرد الصلوة عليه والتغسيل
مع انه استثنى العضو التام والعضو المفرد من الميت الذي حكم بنفي الصلوة عليه والغسل في حقه وقد نسبت اليه القول بجريان الامور
الاربعة المذكورة فوق ذلك مما لا وجه له لانا نقول ان من يغسل ويصلى عليه لا بد من تكفينه ودفنه بطريق اولى وكانه لم يصرح بالتكفين
والدفن لما ذكرنا من الاولوية وبهذا البيان يعلم الحال بالنظر الى مذهب علي بن بابويه ره ايضا فيجري الامور الاربعة بناء عليه لانه اوجب
في العظام الغسل والصلوة والدفن ففيما اشتمل العضو على اللحم والعظام اولى واذا اوجب الغسل والصلوة فالتكفين اولى وعلى مثل
هذا يبتني ترك ذكر الدفن في ط والنهاية والمراسم وكذا ترك ما عدا الصلوة في جملة من الكتب لظهور الاولوية وجوب ما عدا الصلوة عند

وجوبها ومن هذا البيان يعلم ان ما ذكره صاحب الجواهر ره في هذه الصورة من نفي الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين في محله هذا وقد عرفت
انه استدل العلامة ره في لف على القول الذي نسب اليه المحقق بصحيحة علي بن جعفر المشتملة على قوله فان كان الميت نصفين صلي
على النصف الذي فيه القلب والصدر ولا يخفى انها انما تدل على حكم النصف الذي فيه القلب والصدر ولا دلالة فيها على ان حكم الصدر
وحده هو بعينه حكم النصف المذكور الا ان يتمم بعدم القول بالفصل او يستدل على خصوص حكم الصدر نفسه بالاجماعين المنقولين عن كره
ونهاية الاحكام على وجوب الصلوة المستلزم لوجوب غيرها من الغسل ونحوه فعن الاول انه قال فيه ويصلى على العضو الذي فيه الصدر
القلب او الصدر وحده نفسه عند علمائنا وفي الثاني يصلى على ما فيه الصدر والقلب او الصدر نفسه عند علمائنا انتهى وقال في ف
اذا وجد قطعة من ميت فيه عظم وجب غسله وان كان صدره وما فيه قلبه وجب الصلوة عليه واذا لم يكن فيه عظم لا يجب غسله الى ان
قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى وربما استدل بامور اخر الاول فحوى ما ستعرفه انشاء الله من الادلة الدالة على وجوب
الغسل لقطعة ذات عظم من الاجماع وغيره الثاني اجماع الغنية فانه قال فيها ولا يغسل ما وجد من ابعاض الانسان الا ان يكون
موضع صدره او يكون فيه عظم ولا يغسل المسقط اذا كان له اقل من اربعة اشهر كل ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى الثالث
الاستصحاب نظرا الى عدم العلم باشتراط اجتماع الجملة في شيء من احكام الميت كالغسل وغيره وان شئت قررته بوجه اخر وهو ان
حكم التغسيل كان ثابتا لهذا الجزء في حال اقترانه بسائر الاجزاء فبعد تبدل حالة الاقتران اذا شك في بقاء الحكم السابق استصحب
وفيه ان حكم التغسيل وغيره من احكام الميت انما ورد على الميت الذي هو عبارة عن الانسان المركب من الزائل والباقي وينتفي المركب
بانتفاء بعض الاجزاء فيتغير الموضوع ويسقط الاستصحاب ولا يرد النقض على ما قلناه بانه اذا اخذ من الماء الزائد على مقدار الكر شيء
اوجب الشك في زوال الكرية لزم البناء على بقائها واجراء احكام الكر عليه مع زوال بعض الموضوع قطعا فلو كان زوال بعض الموضوع
قادحا في جريان الاستصحاب لم يكن لذلك الحكم وجه لانا نقول انه قد قام الاجماع على جريان حكم الكر على ما كان كرا ثم شك في زوال
كريته فهو حكم خاص في مورده تعبدا وليس مبنيا على حجية الاستصحاب ولذلك قال به من لم يقل بحجية الاستصحاب الرابع قاعدة عدم سقوط
الميسور بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وفيه ان معنى قوله لا يسقط الميسور بالمعسور ان الميسور من عمل مشتمل على افراد او اجزاء لا يسقط
بالمعسور منه واين هذا من انتفاء بعض الموضوع كما عليه الحال فيما نحن فيه الخامس ما علل به الحكم في لف من ان الصدر والقلب محل العلم و
التكليف منوط به فهو في الحقيقة الانسان المكلف ولا يخفى ما فيه لان كون الصدر والقلب محل العلم وان كان مسلما في نفسه الا انه بالنظر الى
ما نحن فيه وجه اعتباري لا يصلح دليلا عليه وان قوله فهو في الحقيقة الانسان المكلف ممنوع تنبيهان الاول قال في الجواهر هل يلحق
بالصدر بعضه كما هو قضية بعض الادلة السابقة من الاستصحاب وعدم سقوط الميسور بالمعسور وكونه من جملة ما هي كذلك وبه صرح بعضهم او لا
كما يشعر به تعليق الحكم في العبارة وغيرها من عبارات الاصحاب على الصدر الذي لا يصدق على البعض ولعله الاقوى اذا لم يكن هو البعض المشتمل
على القلب والا كان الاقوى هو الاول للاطلاق المتقدم فتأمل انتهى وهو اشار بالتعليل بالاطلاق المتقدم الى ما حكاه عن المعتبر من مرفوعة
البزنطي المقتول اذا قطع اعضاؤه فصل على العضو الذي فيه القلب وهي كما ترى مرفوعة لا حجية فيها انه في المعتبر ما صورته روى البزنطي في جامعه
عن احمد بن محمد بن عيسى عن بعض اصحابنا يرفعه قال المقتول اه وكانه ره اشار بالامر بالتأمل الى ان مورد صحيحة علي بن جعفر انما هو النصف
الذي فيه القلب والمراد به نصف الانسان المشتمل على القلب والصدر لا نصف الصدر فلا يراد حكمه على نصف الصدر لخروجه عن مورد النص
وان المرفوعة ليست بحجة بل لا دلالة فيها على ما نحن بصدده لان المذكور فيها انما هو العضو الذي فيه القلب ونصف الصدر نصف العضو ليس
هو العضو الثاني انه يظهر من المصنف في المعتبر انه اعتبر في جريان الحكم المذكور على الصدر وجود اليدين معه لانه ذكر ما صورته والذي يظهر
انه لا تجب الصلوة الا ان يوجد ما فيه القلب او الصدر واليدان او عظام الميت وذكر في الاستدلال صحيحة علي بن جعفر المتقدمة ثم مرفوعة
البزنطي المذكورة ثم ذكر رواية الفضل بن عثمان الاعور عن الصادق عن ابيه في الرجل يقتل فيوجد راسه في قبيلة ووسطه وصدره ويداه في قبيلة و
الباقي منه في قبيلة قال ديته على من وجد في قبيلته صدره ويداه والصلوة عليه وظاهره الاستناد الى هذه الرواية وفيه اولا انها ضعيفة السند
وثانيا انه لا دلالة فيها على اشتراط وجود اليدين مع الصدر في جريان الحكم المذكور لانهما انما ذكرتا في سؤال السائل وهو لا يعطي كونهما مما له
مدخل في الحكم فان السائل عن وجودهما على حسب ما وقع وقد اجاب المسئول بما عرفت فكما يمكن ان يكون مناط الجواب هو المجموع من الصدر
واليدين كذلك يمكن ان يكون مناطه وجود الموضوع الذي يترتب عليه الحكم مع اقترانه بما لا مدخل له في شيء من جانبي الوجود والعدم فيقوى

للحكم على الصدر وشدّ الحكم المذكور على الرواية التي اقتصر فيها على ذكر الصدر غير مقرون بهما الثالثة انه استشكل في روض الجنان في تكفينه
القطع الثلاث لعدم وجوب ستر المئزر للصدر ثم قال لكن يمكن القول بجوازه او استحبابه او بان بعض الاصحاب يرى جواز كون الثلاث لفائف فيرجع
اليه وقال في الجواهر وهل يعتبر التكفين بالقطع الثلاث كما هو المنساق من لفظ التكفين في النص والفتوى وقاعدة الميسور باعتبار عدم
دخلية الصدر فيه لعدم حصول الستر بظاهره الاصح الاول وهو لا يخلو عن تامل بالنسبة الى المئزر ان لم يثبت اجماع عليه وفي ذلك لعدم وضوح
دليل على التشبيه بالميت بحيث يشمل ذلك سيما ان اريد تصنع ميزره على هيئة الميت بل لعله مقطوع بعدمه عند المتامل والاشتغال الى ارادة
القطع الثلاث وان لم تكن بتلك الكيفية لا دليل عليه في الاستصحاب وقاعدة الميسور لا يصلحان لاثبات ذلك عند التامل التام ثم ذكر ان مبنى هذا
ومبنى استشكال الشهيد الثاني ره في روض الجنان والانصاف ان عدم قابلية المحل الذي هو الصدر للثوب المئزر قرينة واضحة على عدم ارادة
حقيقة التكفين المعتبر لبدن الانسان بتمامه خصوصا مع كون الكفن في الاصل عبارة عما يغطى به وقد استعمل في هذا المعنى في الحديث فامكن لنا
شاة وكفنها السما يغطيها عن الزعفران كذا في نهاية ابن الاثير الرابع انه هل يجب تحنيطه ام لا قال في روض الجنان في شرح قول العلامة
ره في الارشاد وصدر الميت كالميت في جميع احكامه فيجب تغسيله وتغسيل الجزء الذي فيه الصدر وتكفينه والصلوة عليه وفي وجوب تحنيطه
نظر من الحكم بكونه كالميت ومن تعذر مواضع الحنوط الواجبة ثم قال واطلاق المصنف هنا يؤذن بان الاحكام يقتضي الجزم بالحنوط فان
المساجد جزء وضع مساجد الكافور عليه انتهى وفي الجواهر انه قد يظهر من جماعة من الاصحاب ممن اطلق مساواة الصدر او ما فيه الصدر للميت
وجوب الحنوط كما عن صريح الشيخ ره وسلار وفي القواعد فيه اشكال كما في النهاية وفي التذكرة وفي الاخير منشاؤه من اختصاصه بالمساجد ومن
الحكم بالمساواة انتهى ثم ان صاحب الجواهر ره ناقش فيه بعدم ثبوت هذه المساواة في شيء من النصوص حتى يتم التمسك باطلاقها وكيف مع
اختصاص التحنيط بالمساجد بل قد يشعر الاقتصار على التكفين والتغسيل والصلوة والدفن فيما سمعت من النصوص لعدم وجوب التحنيط فمن هنا
يحتمل ما عن الشهيد ره وتبعه جماعة ممن تاخر عنه من انه لا اشكال مع وجود المحل كما لا اشكال في عدمه مع عدمه ولعله على الاول ينزل ما عن
الشيخ ره وسلار كما استظهره بعضهم منها نعم لا يشترط اجتماع جميعها فيوضع على الموجود منها بل في جامع المقاصد انه لو وجد عضو من
المساجد كان كذلك انتهى وفي الجواهر الصورة الثانية ان يوجد قطعة غير ما ذكر ولكن يكون فيها عظم وقد ذكر المصنف ره انه يترتب عليها وجوب
امور ثلثة التغسيل واللف بخرقة ودفنها اما الاول فقد استدل له بامور احدها الاجماع قال في ف اذا وجد قطعة من ميت فيه عظم وجب غسله
وان كان صدره وما فيه قلبه يجب الصلوة عليه واذا لم يكن فيه عظم لا يجب غسله الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وقال في الغنية
ولا يغسل ما وجد من ابعاض كالانسان الا ان يكون موضع صدره او يكون فيه عظم ولا يغسل السقط اذا كان له اقل من اربعة اشهر كل
ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى ويؤيده ما عن المنتهى من نفي الخلاف بين علمائنا وما في جامع المقاصد من قوله ذكره الاصحاب وقال في
الجواهر لم اعثر على مخالف من الاصحاب بل قد يقال انه حيث فرع عليه الرد على وصف هذا الحكم بالشهرة كما في كلام جماعة نظرا الى ان الشهرة مورد بها
ما كان فيه خلاف نادر وما لا خلاف فيه يكون متفقا عليه لا مشهورا ثانيها صحيحة ايوب بن نوح عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال اذا قطع
من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل وهذه الصحيحة وان كان موردها القطعة المبانة من
الحي لكن صرح بعض من استدل بها بان مراده الاستدلال بفحواها ولم يبين ولكن ذكر بعض مشايخنا المحققين ره ان الاستدلال بها من وجهين
احدهما ان ثبوت غسل المس يستلزم ثبوت التغسيل كما استظهره الشهيد ره في الذكرى حيث قال وفي النهاية وطء بجب الغسل بمس قطعة فيها عظم
ابينت من حي ولم يذكر تغسيلها والظاهر تلازمهما انتهى ويظهر من ذلك من الرياض وشرح الحدائق الحظام الاخبار والاصحاب وثانيهما
ان جعلها ميتة يقتضي اجراء جميع احكام ميتة الانسان عليها الا ان المراد خصوص النجاسة فقط بقرينة تفريع وجوب غسل المس لعدم التفسير و
تفريعه عليه لا يدل على اختصاص التنزيل به لو لم يدل على كونه اعم كما لا يخفى على المتامل نعم في التفريع اشكال اخر غير واضح في الاستدلال وهو
ان التفصيل في الممسوس بين ذي العظم وغيره ليس من احكام الميت فكيف يتفرع عليه ويمكن دفعه بان مس الميت يجعل لاهمية ايجاب الغسل
باعتبار كون الممسوس ذا عظم فتامل انتهى ثالثها ما في الخلاف فانه قال فيه بعد العبارة التي حكيناها في بيان الوجه الاول ما نصه وايضا
روي ان طائرا القى يدا بمكة في وقعة الجمل فعرفت بالخاتم وكانت يد عبد الرحمن بن عتاب بن اسيد فغسلها اهل مكة وصلوا عليها ورد
بضعف الرواية بل كونها من جملة ما روي من طرق المخالفين وانها ليست من روايات اصحابنا فضلا الا عن حجية فعل اهل مكة رابعها ما في كرى
حيث قال بعد حكاية وجوب تغسيل قطعة فيها عظم عن الشيخين ما صورته ويلوح ما ذكره الشيخان من خبر علي بن جعفر لصدق الاطلاع عليها

والنافضة انتهى ويرد عليه بان الخبر المذكور ظاهر في وجوب تمام العظام او اكثرها فلا يتم الاستدلال به على حكم قطعة فيها عظم تماماً
مضموماً الى خالد اغسل كل شيء من الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين فان كان به رمق غسل والا فلا وقد استدل بها
صاحب المستند وقال في تقريب الاستدلال بها ان لفظه دلت على وجوب الغسل في اكيل السبع اي ما بقي منه وهو عام لكل اكيل خص الكل منه
ما خرج بالدليل فيبقى الباقي ثم قال ولو جعلت لفظة من في قوله من الموتى تبعيضية لا بيانية كانت دلالته اوضح واظهر وان كانت
على البيانية ايضاً ظاهره بتمام ملاحظة مرسلة ايوب بن نوح المتقدمة في غسل الميت المصرحة بصدق الميتة على القطعة وفيه اولاً انه يرد الحمل
على التبعيض غاية لفظ كل واستثناء ما قتل بين الصفين نصّ وشائع تعقيبه بالتفصيل فيه بقوله فان كان به رمق غسل والا فلا ثم
يحتمل تمنعا ان المراد بقوله بين الصفين انما هو الانسان بتمامه وان كان بدونه ظاهراً في الانسان دون ابعاضه مثلاً انه يحتمل قوله
قتل صلة لما الموصول وثانياً ان دعوى ظهور لفظ الحديث في تغسيل البعض على تقدير كون من بيانية لا وجه له ضرورة ان القطعة من
الانسان ليست مما يصدق عليه الانسان الميت حتى يجري عليها حكم التغسيل الذي جرى في الحديث على الموتى سادسها الرضوي وان كان
الميت اكله السبع فاغسل ما بقي منه فان لم يبق منه الا عظام فاجمعها واغسلها وصلّ عليها وادفنها وقد استدل به صاحب المستند
مدعيا انجبار ضعفه بالشهرة والاجماع المنقول وفيه ان انجباره بالشهرة انما يتم على تقدير تسليم كفاية موافقة المضمون لما هو المشهور
واما ان قلنا بان الانجبار انما يتحقق فيما لو كشفت الشهرة عن تداول فيما بين اصحابنا وكشفها عن صدوره عن الحجة فلا مجال له في هذا المقام لعدم
تداول الفقه الرضوي بين ظهرهم الى زمان العلامة المجلسي ره سابعها التمسك بقاعدة الميسور وفيه ان معنى الحديث عبارة عن ان الميسور
من شيء اي عمل لا يترك بالمعسور منه فهو ناظر الى بيان حكم صورة تعسر بعض العمل لا انتفاء بعض متعلق العمل موضوعاً وتعسره والحال
فيما نحن فيه على هذا المنوال ثامنها استصحاب وجوب تغسيل ذلك الجزء وذلك لانه قبل انتفاء سائر الاجزاء كان يجب تغسيل ذلك الجزء فاذا
شك حال انفراده بها لحالة انفصاله عنها وشك في بقاء الحكم وزواله استصحب بقاؤه فيجب تغسيله ولا يخفى ما فيه من الاشكال لان الواجب سابقاً
انما هو وجوب غسل الميت وهو عبارة عن المجموع والمفروض انه قد زال البعض الموضوع ولم يبق الا بعضه فاستصحاب الثابت للمركب بعد زوال
بعضه للبعض الآخر استصحاب الحكم الزائل موضوعه واما الثاني فقد نفى عنه الخلاف صاحب الجواهر ره وبعض مشايخنا المحققين ره لكن قد
وقع الاختلاف في التعبير عنه وقد عبر عنه المصنف هنا باللف كما هو المحكي عن التحرير والتذكرة ونهاية الاحكام بخلاف المحكي عن المقنعة
والشرائع وغيرهما فقد وقع التعبير فيها بالتكفين وكما يحتمل ارجاع الاول الى الثاني بارادة التكفين من اللف كذلك يحتمل ارجاع الثاني
الى الاول بان يراد بالتكفين اللف والثاني هو الاظهر بالنظر الى اللفظ الواقع في كتب الاصحاب فيحمل عليه لفظ التكفين في كلام بعض
المحققين من مشايخنا ان الظاهر هو التكفين المعهود بلا خلاف ظاهر او يعتبر ان يكون بالقطع الثلث لانه المعهود ويحتمل ان يقيد ذلك
بما لو كان محلها باقيا انتهى وربما يحكى عن بعضهم ان الاظهر هو التفصيل بانه ان كان المحل للقطع الثلث باقيا اعتبر الثلث وان كان
المحل لاثنين باقيا اعتبر الاثنان والا فواحد وهو بمكان من الظهور … لفظ التكفين على التفصيل المذكور واستناداً الى قاعدة الميسور و
الاستصحاب ورده في الجواهر بانهما لا يقتضيان وجوب القطع الثلث بعد … الخصوصية السابقة … الاشفاء …
القميص الى قطعتين وان لم يكونا كذلك محتاج الى دليل غير الاستصحاب والقاعدة اه … دخول ذلك تحت … المكلف به وتغير موضوع
ويظهر مما ذكر البحث في التحنيط فيجب مع وجود شيء من محاله بلا خلاف فيه اعرفه ولعل على هذا ينزل ما حكي عن الشيخين وسلار من اطلاق
التحنيط كما يومي اليه ما عن الذكرى حيث قال بعد نقله ذلك وهو حسن ان كان احد المساجد موجوداً والا فلا انتهى وعندي ان ما ذكره
جنتهم بين لكن بعض المحققين من مشايخنا ره تمسك بالقاعدة المذكورة ودفع ما يراه من الوهن فيها بكثرة ورود التخصيص عليها وخروج
اكثر افرادها كما صرح في مورد لزوم كتبه بشهرة الحكم هنا ودعوى عدم الخلاف فيه من بعضهم ودعوى الاجماع عليه من بعض لو نسبه
الى الاصحاب من شارح الشرائع ره ولعل ذلك يكفي في انجبار القاعدة المتقدمة المستفادة من قوله صه اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
ثم حكي عن قائل انه قال لو خرج من ذلك الصلوة ويبقى الباقي ورده بانه لا حاجة الى اخراج الصلوة لان الصلوة على العضو ليس بعضا من الصلوة
على الكل كما في الغسل انتهى والوجه في التعليل في ذيل الكلام واضح لان الثابت بالقاعدة انما هو الامر بالاتيان ببعض العمل المركب عند
انتفائه بانتفاء بعض الاجزاء والعمل الذي هو الصلوة لم ينتف منه شيء بل اتى به بتمامه غاية ما هناك انه انتفى بعض من يصلى عليه وان هذا
من مؤدى الحديث الذي هو دليل القاعدة المذكورة ويمكن توجيه جريان القاعدة المذكورة في الغسل بان الغسل مركب من افعال متعلقة

بالاعضاء وقد استقصى بعض تلك الافعال باستيفاء موضوعه وعدم استطاعة الاتيان بالبعض اعم من انتفائها بانتفاء موضوع الفعل الذي
هو البعض او من انتفائها لجهة اخرى مع بقاء موضوعه واما الثالث اعني الدفن فهو مما لا خلاف فيه كما صرح به بعضهم تنبيهان
الاول ان مقتضى صحيحة ايوب بن نوح ومرسلة يونس ان الحكم المذكور في المتن على العضو المقطوع من الحي ايضا وفاقا للاكثر على ما حكي عنهم
بل عن ف دعوى الاجماع عليه لكن قال بعض مشايخنا المحققين ره ان المحكي عن ف لا يدل على ذلك فانه قال من مس ميتا بعد برده بالموت
وقبل تطهيره بالغسل وجب عليه الغسل وكذا ان مس قطعة من ميت او قطعة من حي وكان فيها عظم وجب فيه الغسل وفاقا لجميع
الفقهاء في ذلك هذا كلام بعض المشايخ والظاهر ان منع دلالة عبارته مبني على منع الملازمة بين وجوب التغسيل للميت وبين غسل
المس ثم انه ره قال وكيف كان فهو يقتضي ثبوت الحكم في المقطوع من الحي مع ثبوت دلالة المرسلة على المطلوب باحد الوجهين المتقدمين
لكن الشان في ثبوتها على وجه تسكن اليه النفس ودعوى انجبار قصورها بالشهرة مدفوعة بان الاصحاب لم يستندوا اليها حتى يكشف
عن فهمهم المطلوب فالمسألة محل اشكال ولهذا توقف فيه في جامع المقاصد بل قوى في المعتبر عدم وجوب التغسيل واقول في توضيح
المقام انهم اختلفوا في حكم القطعة المبانة من حي فذهب العلامة ره في التذكرة الى وجوب تغسيلها مستدلا بان القطعة ميتة وكل ميتة
يغسل ومعلوم ان القياس ينتج ان القطعة تغسل ويمكن المناقشة فيه بان دليل الكبرى اما ان يكون هو النص مثل قول ابي عبد الله ع
في خبر رواه سماعة غسل الميت واجب او يكون هو الاجماع والضرورة كما وقع الاستدلال بهما في كلام جملة من الاعاظم قال في الجواهر
هو يعني الغسل فرض على ما لا يثنى اجماعا وسنة بل لعله من ضروريات المذهب بل الدين الى اخر ما قال اما الاول فلا دلالة فيه لانصراف
الميت الى الانسان الميت وظهوره فيه فلا يشمل الجزء واما الثاني فلعدم جريان الاجماع والضرورة في مثل هذه المسألة التي وقع فيها
الخلاف بين اساطين علمائنا وذهب المحقق ره في المعتبر الى انها تدفن بغير غسل ولو كان فيها عظم مستدلا بانها من جملة لا تغسل واجاب عنه الشهيد
في الذكرى بقوله قلنا الجملة لم يحصل فيها الموت بخلاف القطعة وتوقف المحقق الثاني ره في جامع المقاصد قال في شرح قول العلامة ره في
القواعد او كان بعضه اذا كان فيه عظم ما نصه وربما يستفاد من قوله او كان بعضه ان القطعة المبانة من الحي المسلم يجب غسلها وهو صريح
الذكرى وذهب صاحب المعتبر الى دفنها بغير غسل لانها من جملة ما لا يغسل ورد في الذكرى بان الجملة لم يحصل فيها الموت بخلاف القطعة وفي
الدليل ضعف وكل من القولين محتمل والحمل على قطعة الميت قياس ولو قيل لو لم يجب تغسيلها لم يجب تغسيل من قطع حيا اذا وجدت قطعه متفرقة
لان كل قطعة لا يتعلق بها الوجوب لم يتم لانه لعين هذا يلزم وجوب الصلوة على القطعة الا ان يقال انتفى هذا بالاجماع فلا يقدح ولا ريب ان
تغسيلها احوط انتهى والاقوى عدم وجوب تغسيلها لاصالة البرائة لكن الاحتياط حسن وليس بواجب في هذا المقام ضرورة رجوع الشك
الى التكليف دون المكلف به الثالث ان ما ذكرنا انما هو فيما يتعلق بالقطعة المشتملة على العظم وان كان الذي وجد من الميت هو العظم المجرد عن
اللحم فهل يجري عليه حكم القطعة المشتملة على العظم او يحكم عليه بحكم اخر فنقول ان ذلك على قسمين احدهما ان يكون هو مجموع تمام العظام
غير منفصل بعضها من بعض والاخر ان يكون بعضها او جميعها بعد الانفصال اما القسم الاول فحكمه المدلول عليه ببعض الاخبار التغسيل
والتكفين والصلوة عليه والدفن ففي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل ياكله السبع والطير فتبقى عظامه بغير لحم
كيف يصنع به قال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن وفي بعضها ما عدا الصلوة مثل رواية الفضل فيمن ياكله السبع فتبقى عظامه بغير لحم
قال يغسل ويكفن ويدفن ومن المعلوم ظهور لفظ عظامه فيما ذكرنا خصوصا في هذا التركيب الذي هو اسناد الابقاء الى بعض المركب
المبني على الاتصال والرواية الاولى صحيحة ولا يعارضها الثانية من جهة عدم اشتمالها على الصلوة اذ ليس للساكت قوة معارضة الناطق
خصوصا مع كونه خبرا فاقدا لشرائط الحجية بخلاف الاولى ولكن الظاهر ان الصلوة على العظام مما لا يقول به احد وقد ذكر بعضهم ان التقييد
المذكور مشتملة على ما لا يقول به احد والظاهر ان مراده هذا لكن ينافيه ما حكي عن الجواهر من الاستدلال بها على جميعها مع قاعدة الميسور بالنسبة
الى بعض العظام ولا يتم الا بالالتزام باصل مضمونها فتأمل ثم ان ظاهر الروايتين انما هو التكفين المعهود ولا صارف لهما عما هما ظاهرتان
فيه واما القسم الثاني فيظهر من اصحابنا الخلاف فيه على ما اطلعنا عليه او نقل الينا فمنهم من ذهب الى الحاق العظم المجرد بالقطعة
التي فيها عظم في جميع ما ذكر المشهور من التغسيل واللف بخرقة والدفن كابن الجنيد فيما نقل من صريح كلامه في بعض الكتب كما نقل عن
ظاهر كلامه وربما نقل عن الشهيد ره والمحقق الثاني ره في حاشية الشرائع وقال في الجواهر الظاهر الحاق العظم المجرد بالقطعة التي
فيها عظم في جميع ما تقدم ومنهم من انكر ذلك كما نقل عن بعضهم لكن قال في الجواهر لم اجد احدا ممن اوجب تغسيل القطعة ذات العظم

صرح بعكس الوجوب ثم قال وكان ما نقله بعض المتأخرين من القول بزيادة وجوب التغسيل للقطعة ذات العظم انتهى وقد ذهب الى هذا
القول بعض مشايخنا المحققين حيث قال هل يلحق بالقطعة ذات العظم العظم المجرد منه قولان والاقوى العدم لعدم الدليل وفاقا
للمحكي عن ظاهر جماعة انتهى ومنهم من تردد فيه وجهين كالفاضل الاصبهاني حجة القول الاول الاستصحاب وقاعدة الميسور وتوضيح
ذلك على ما يعطيه كلام صاحب الجواهر ره انه قد تم الاجماع على وجوب تغسيل الميت اذا بقي تمام عظامه من غير لحم ودل عليه
الحسن كالصحيح ان القتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه فان وجد عظم بلا لحم فصل عليه بعد حمله كما هو الظاهر منه على
ارادته ويحد انه تماما او ما يقرب منه عظما بلا لحم لاستلزام الصلاة الغسل وانه قد ظهر لك من ذلك كله وجوب التغسيل مع بقاء عظامه
تماما مجردة لا استدلال على وجوبه لذلك في بعض العظام بالاستصحاب وقاعدة الميسور ونحو ذلك حجة القول الثاني ما عرفت للاستاذ
البهبهاني على ما حكيناه عن بعض مشايخنا المحققين ره من عدم الدليل ثم ايده قال ويؤيده ما دل على ان علة الغسل هو التنظيف اذ لا
ريب ان تنظيف العظم المجرد يحصل بغسله لا بتغسيله وحيث ان الاستناد الى عدم الدليل لا مجال له مع وجود الدليل بضميمة ما ذكره لكن
دليل ارباب القول الاخر وابطال المقال ويمكن الاستدلال لهم بالقاعدة المتقدمة بعدما ثبت برواية علي بن جعفر والفقه الرضوي وجوب
اجراء احكام الميت على من اكله السبع او الطير فبقيت عظامه بلا لحم لان وجوب تغسيل العظام المجردة مع الامكان يستلزم وجوب
تغسيل بعضها مع تعذر تغسيل الجميع ثم قال ويرد عليه ان الروايتين محمولتان على الغالب من حصول شيء من اللحم في العظام وان خرج
منهما ما بقيت العظام من غير لحم الا انه لا عبرة بالقليل بمنزلة المعدوم مع ان القاعدة غير منجبرة في المقام هذا وقد بقي الكلام
في منشاء الوجهين اللذين ابداهما الفاضل الاصبهاني ره فنقول انه عبارة عن دوران التغسيل مدار العظم كما يكشف عنه تغسيل
القطعة المشتملة على العظم وعدم تغسيل القطعة الخالية عنه في جانب عدم وجوب تغسيل العظم المجرد وصحيحة علي بن جعفر ورواية
الفقه الرضوي في جانب وجوب التغسيل وقد تقدم متنهما ولا يخفى ضعف الاستدلال الاول خصوصا في مقابل الروايتين اللتين احديهما
الصحيحة الثالث انك قد عرفت في كلام المصنف ره انه جعل حكم السقط الذي تم له اربعة اشهر حكم القطعة التي فيها عظم والمستند في ذلك
امران احدهما الاجماع المنقول المعتضد بما يوجب قوته قال في ق يجب غسل السقط اذا ولد وفيه حيوة فاما الصلاة عليه فعندنا لا يجب
الصلاة عليه الا بعد ان يصير له ست سنين بحيث يعقل الصلاة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وقال في المعتبر لا يغسل السقط
الا اذا استكمل شهورا اربعة وهو مذهب علمائنا انتهى وقال في المنتهى قد ذهب اكثر اهل العلم الى وجوب تغسيل السقط اذا تم له اربعة
اشهر وللشافعي قولان انتهى وقد نسب الحكم المذكور في الذكرى وجامع المقاصد وروض الجنان الى الاصحاب وفي كشف اللثام لا نعرف
فيه خلافا الا من العامة وفي الجواهر لم اجد فيه خلافا بين الاصحاب فالاجماع الذي حكيناه لو لا معتضد بهذه الكلمات الثاني
الاخبار منها رواية زرارة عن ابي عبد الله ع قال السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل ومثله بعينه ما رواه احمد بن محمد عمن ذكره قال
في الجواهر لا يقدح ما في سندها بعد الانجبار بما عرفت يعني عدم الخلاف والاجماع المنقول واقول لا اشكال في ذلك بالنسبة الى
رواية زرارة لكن بالنسبة الى الرواية الاخرى لا يخلو عن البحث لعدم العلم بكون المروي عنه هو المعصوم ومنها موثقة سماعة عن ابي
عبد الله ع قال سئلته عن السقط اذا استوت خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم كل ذلك يجب اذا استوى واستشكل
صاحب المدارك ره في دلالة الموثقة قال بعد ذكر الروايتين ما نصه لا يخفى ان الحكم في الرواية الثانية وقع معلقا على استواء الخلقة لا على
بلوغ الاربعة اللهم الا ان يدعى التلازم بين الامرين واثباته مشكل انتهى وما عرضه في الحدائق بعد ذكر العبارة فقال لا اشكال بحمد
الله المتعال بعد ورود ذلك في اخبار الآل ع منها ما رواه في الكافي في الموثق عن الحسن بن الجهم قال سمعت ابا الحسن الرضا ع يقول قال ابو
جعفر ع ان النطفة تكون في الرحم اربعين يوما ثم تصير علقة اربعين يوما ثم تصير مضغة اربعين يوما فاذا اكمل اربعة اشهر بعث الله
تعالى ملكين خلاقين فيقولان يا رب ما نخلق ذكرا ام انثى فيؤمران الحديث وعن محمد بن اسمعيل او غيره قال قلت لابي جعفر ع ندعو للحبلى
ان يجعل الله ما في بطنها ذكرا سويا قال تدعو ما بينه وبين اربعة اشهر فانه اربعين ليلة نطفة واربعين ليلة علقة واربعين ليلة مضغة
فذلك تمام اربعة اشهر ثم يبعث الله ملكين خلاقين الخبر ونحو ذلك صحيحة زرارة وهذه الاخبار كما ترى صريحة في انه بتمام الاربعة
تمت خلقته وبذلك صرح في الفقه الرضوي يعني قوله ع اذا اسقطت المرأة وكان السقط تاما غسل وحنط وكفن ودفن وان لم يكن تاما
فلا يغسل ويدفن بدمه وحد تمامه اذا اتى عليه اربعة اشهر وتبعه على ذلك في الرياض لكن ناقش فيه صاحب الجواهر ره فقال قلت وقد يناقش

فيه بانه لا دلالة فيه على استيذان الملكين على التمامية بينما بعد ما عرفت ما يظهر من خبر زرارة عن الصادق ع قال اذا سقط لستة اشهر فهو
تام وذلك ان الحسين بن علي ع ولد وهو ابن ستة اشهر وذيل مرفوعة احمد بن محمد المتقدمة فانه بعد ان ذكر ان السقط اذا تم له اربعة
اشهر غسل قال اذا تم له ستة اشهر فهو تام فهي كالصريحة في عدم دوران الغسل مدار التمام وهو في محله فاللازم في هذا المقام هو
الحكم بدوران وجوب التغسيل مدار تمام اربعة اشهر بدلالة الاجماع المعتضد بما عرفت من كلماتهم الظاهر بعضها في الاتفاق والشيخ
في جملة منها بنفي الخلاف وهي كما تعتضد الاجماع يجبر ضعف ما دل على الاربعة من الاخبار ولا حاجة بنا الى دعوى التلازم بين التمام
وبين الاربعة بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان التلازم غير ثابت واما ما في كشف اللثام من تعليل وجوب تغسيل ذي الاربعة
بحلول الروح فهو مما لا مستند له مما تركن اليه النفس نعم مثل ما روي عن النبي ص من انه اذا بلغ اربعة اشهر ينفخ فيه الروح معارض بما
في رواية الشيباني عن الصادق ع اذا مضت الخمسة اشهر فقد صارت فيه الحيوة والذي يلوح من كلام الشهيد ره هو ان تمام الاربعة
اشهر مما يتفق فيه حلول الحيوة ولكن لم يثبت ذلك عن الدائم الذي لا يتخلف لانه ره قال في الذكرى ما نصه ولو نقص عن اربعة اشهر لم
يغسل لفقد الموت الذي هو عدم الحيوة عن محل اتصف بها بخلاف الاول لانه ينبغي من لم ينقص عن الاربعة ثم قال ره وفي ما اعتبر
الحيوة في وجوب الغسل والظاهر ان الاربعة مظنتها ويلوح ذلك عن خبر محمد بن مسلم عن الباقر ع وفي خبر يونس الشيباني عن الصادق ع
اذا مضت خمسة اشهر فقد صارت فيه الحيوة وروي عن النبي ص اذا بلغ اربعة اشهر نفخ فيه الروح وفي خبر الدالي عن الصادق ع اشارة
اليه هذا ما افاده ره والوجه فيما استشعرناه من كلامه ره هو انه نقل عن الشيخ ره انه اعتبر الحيوة في وجوب الغسل فهو معنا اشتراط تحققها
في الوجوب ثم قال ره في مقابلة ما نقله ان الظاهر ان الاربعة مظنتها ومظنة الشيء بكسر الظاء موضع يظن فيه وجوده كما صرح به في
القاموس ومن المعلوم ان الظن بالوجود انما يتحقق مع توهم العدم ولا يكون الا مع انفكاك التخلف في احتمال وقوعه ولو في بعض الاوقات
الصورة الثالثة ان لا يكون للبعض الذي وجد من الميت عظم بل كان لحما مجردا وقد عرفت ان المصنف ره قال في المتن وان لم يكن فيه
عظم اقتصر على لفه في خرقة ودفنه وعلى هذا فلا يجب تغسيله وقد استدل له في ك بالاجماع الفرقة وقال في الغنية ولا يغسل ما وجد
من ابعاض الانسان الا ان يكون موضع صدره او يكون فيه عظم ولا يغسل السقط اذا كان له اقل من اربعة اشهر كل ذلك بدليل الاجماع
المشار اليه انتهى وقال في الحدائق ما لفظه ولو خلت القطعة من العظم فلا غسل ولا كفن ولا صلوة انتهى اتفاقا ولولا الاجماعات
المذكورة المعتضد بنقل الاتفاق وكان مستند نفي ما ذكر من الحكم اصل البراءة لكن يبقى هنا شيء وهو انه ذكر المصنف ره لفه في خرقة وفاقا
لسلار وتبعه على ذلك العلامة ره في القواعد بل في كتبه كما في كشف اللثام وذلك مناف للاتفاق الذي نقله صاحب ... ره وهو هو
لو ان كان هو ما استثنى سلارا الا انه لم يستثن العلامة ره والامر سهل بعد المخالف في واحد او اثنين بل في الجواهر ان ذلك
غير مناف للاجماع اصلا لان ما قام الاجماع على نفيه انما هو التكفين وهو عبارة عن المعهود الذي هو ادراج الميت في ثلث قطعات
وما ذكره المصنف ره ومن وافقه انما هو اثبات اللف في خرقة فالمثبت غير المنفي فلا يلزم بثبوته الاجماع على نفي القطعة الواحدة وكيف
كان فالمعتمد انما هو عدم وجوب اللف في الخرقة لاصالة البراءة اذ لا مستند له وربما قيل ان المستند هو قاعدة الميسور قال بعض
المحققين ره من مشايخنا لا دليل عليه اي اللف في الخرقة عدا ما في الرياض من وجوب مراعاة القاعدة المتقدمة من ترجيح وجوب التكفين بالقطع
الثلث ويجيء الباقي وهو حسن لو وجد الجابر للقاعدة وقلنا بان المراد باللف في الخرقة هو التكفين في قطعة واحدة بحيث يراعى فيه
جميع شروط الكفن اما لو كان المراد لفه في خرقة من غير تقييده بشرايط الكفن فلا وجه لاجراء القاعدة انتهى وظاهر عبارة المصنف في المعتبر
عدم وجوب اللف في خرقة فانه قال فيه لو كانت القطعة لحما لا عظم فيها دفنت بحالها من غير غسل ولا صلوة وقال سلار لفت في خرقة
ودفنت لنا التمسك بالاصل انتهى وكان العبارة ظاهرة في عدم وجوب اللف كما هي صريحة في وجوب الدفن والظاهر انه مما لا
ينكره احد فرع لو ابينت القطعة من حي دفنت من غير غسل ولو كان فيها عظم ولا يصلى عليها لانها من جملة لا تغسل ولا يصلى عليها
هذا ما ذكره المصنف ره في المعتبر بالفاظه الشريفة تتميم قد عرفت من كلام المصنف ره من ان حكم السقط اذا لم يلجه الروح حكم القطعة الخالية
عن العظم وفسر عدم ولوج الروح بان يكون له دون اربعة اشهر وكلام المصنف ره لا يخلو عن الدلالة على ان ذلك لانه جعل السقط الذي الحق
بالقطعة ذات العظم عبارة عمن له اربعة اشهر فيعلم مما ذكره ره انه لا يغسل السقط المذكور ولا يكفن ولا يصلى عليه بلا خلاف اجده في شيء
من ذلك كما في الجواهر بل قال المصنف ره في المعتبر ولو كان للسقط اقل من اربعة اشهر لم يغسل ولم يكفن ولم يصل عليه بل يلف في خرقة ويدفن

ذكر ذلك الشيخان في ط و غيره وهو مذهب العلماء خلا ابن سيرين ولا عبرة بخلافه وكان المعنى الموجب للغسل هو الموت فهو مفقود هنا
ثم قال ويدل عليه من طريق الاصحاب ما رواه محمد بن الفضل قال كتبت الى ابي جعفر ع اسأله عن السقط كيف يصنع به قال السقط
يدفن بدمه في موضعه قلت لا اشكال في انه مع الاغماض عما ذكر يكفي اصل البرائة في نفي ما ذكر بهم على ان سنده عليل فلا ينجبر بما اورد نصا
لكذره من ان هذه الرواية ضعيفة السند نعم ينجبر بما ورد من انها خالية عن ذكر اللف في خرقة بل ظاهرها انه يدفن مجردا قوله ره ولذا
لم يحضر الميت مسلم ولا كافر ولا محرم من النساء دفن بغير غسل ولا يقربه الكافر وكذا المرأة وروي انهم يغسلون وجهها ويديها
هذا الكلام تفصيل لما يلزم من كلامه السابق وهو اشتراط المماثلة او المحرمية والاسلام في صورة امكان المسلم والا اجتزئ بتغسيل
الكافر واما الرواية التي اشار اليها فهي رواية المفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك ما تقول في المرأة تكون في السفر
مع الرجال ليس معهم لها ذو محرم ولا معهم امرأة فتموت المرأة ما يصنع بها قال يغسل منها ما اوجب الله عليه التيمم ولا تمس
ولا يكشف لها شيء من محاسنها التي امر الله بسترها قلت وكيف يصنع بها قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل ظهر كفيها قال في لك وهي
ضعيفة السند جدا وفي مقابلها اخبار صحيحة دالة على خلاف ما تضمنته هي فوجب اطراحها راسا انتهى ومن جملة الاخبار المشار اليها
ما رواه الصدوق ره في الصحيح عن عبد الله بن علي الحلبي عن الصادق ع انه سئل عن المرأة تموت في السفر وليس معها ذو محرم و
لا نساء قال تدفن كما هي في ثيابها وعن الرجل يموت وليس معه الا النساء ليس معهن رجال قال يدفن كما هو بثيابه ومنها ما
الشيخ ره في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري قال سألته عن امرأة ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ومنها ما
عن عبد الله بن يعفور في الصحيح انه سئل الصادق ع عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس معهن رجال كيف يصنعن به قال يلففنه
في ثيابه ويدفنه ولا يغسلنه ومنها صحيحة ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال في الرجل يموت في السفر في ارض ليس معه
الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها وبعضها اعم منها
من الموثق وغيره فرواية المفضل التي اشار اليها لا تنافي الاخبار المذكورة من وجوه صحة السند وكثرة العدد وعدم افتاء احد
بمضمون تلك الرواية المقابلة لها قوله ره ويجب ازالة النجاسة عن بدنه اولا المراد بالنجاسة هي النجاسة العارضة لا نجاسة الموت
لانها انما تزول بالتغسيل وهو واضح والمراد بقوله اولا هو ما قبل الشروع في الغسل كما قال في المعتبر الثالث في الغسل والواجب
امام ازالة النجاسة عن بدنه وفي المنتهى يبدء بازالة النجاسة عن بدنه ان كان عليه نجاسة وجوبا بلا خلاف انتهى والذي يتحصل
من كلماتهم ان هذا الحكم من قبيل المسلمات عندهم ففي شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره عند قول العلامة ره ويجب ازالة
النجاسة اولا اما الظاهر عدم الخلاف قال في الذخيرة ويجب ازالة النجاسة العرضية عن بدنه اولا قبل الشروع في الغسل والظاهر انه
لا خلاف فيه بين الاصحاب انتهى وفي ك مشيرا الى ما في المتن ان هذا الحكم مقطوع به بين الاصحاب انتهى وصرح في الذكرى بالاجماع
عليه وقال في المصابيح يجب ازالة النجاسة العينية اولا للاجماع والاخبار ثم تغسيله اه وهذا المقدار مما لا اشكال في الاستناد
اليه وربما يتمسك في المقام باصالة الاشتغال بناء على ان التكليف بالتغسيل ثابت فاذا شك في اشتراط مثل ذلك في صحة الغسل
لم يتحقق الامتثال الا باحرازه لكن هذا انما يتم على القول بالاشتغال عند الشك في الاجزاء والشرائط واما على القول بالبرائة فلا
مجال لمثل ذلك واستدل صاحب ك ره وغيره بالاخبار قال في ك ويدل عليه روايات منها قوله ع في رواية الكاهلي ثم ابدء بفرجه
بماء السدر والحرض فاغسله ثلث غسلات وفي رواية يونس واغسل فرجه وانقه ثم اغسل راسه بالرغوة وانت خبير بان النسبة بين
الامر بغسل الفرج وبين الامر بازالة النجاسة هو العموم من وجه فقد يفترق كل منهما عن الآخر وقد يجتمعان فالاستدلال باحدهما
على الآخر غير سديد فالاولى ان يقال ان ذلك من قبيل الآداب المستحبة لكون الفرج مظنة النجاسة ومحتملا لها ويرشد الى ما بيناه
كلام العلامة ره فانه قال في هي ثم يبدء بازالة النجاسة عن بدنه ان كان عليه نجاسة وجوبا بلا خلاف ثم يبدء بفرجه فيغسله بماء السدر
والحرض فيغسله ثلث غسلات على جهة الاستحباب لانه محل الاخباث ويؤيده رواية عبد الله الكاهلي عن ابي عبد الله ع ثم ابدء
بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلث غسلات واكثر من الماء هذا كلامه ره فانه ره مع نفيه الخلاف عن وجوب ازالة النجاسة
حكم باستحباب الابتداء بغسل الفرج وقال في الذكرى يبدء بغسل فرجه بماء السدر والحرض لقول الصادق ع ثم ابدء بفرجه بماء
السدر والحرض فاغسله ثلث غسلات وهذا على جهة الاستحباب ويجب ان يبدء بازالة النجاسة اجماعا انتهى وربما

حُرُض مخففا او مثقلين الاشنان ق

اعني وجوب ازالة النجاسة بالاحتراز عن تنجس ماء الغسل بالنجاسة الاجنبية الخارجية وهذا هو الذي استظهره المحقق البهبهاني في حاشيته بعد حكايته عن المعتبر ورام بذلك دفع ما اورده صاحب المدارك من المناقشة في هذا المقام وبيان ذلك انه قال في ك وقد يناقش في هذا الحكم بان اللازم طهارة المحل الواحد من نجاسة دون نجاسة وهو غير معقول ثم قال ويجاب بعدم الالتفات الى هذا الاستبعاد بعد ثبوت الحكم بالنص والاجماع او يقال ان النجاسة العارضة مما تطهر بما يطهر غيرها من النجاسات بخلاف نجاسة الموت فانما تزول بالغسل وان لم يكن مطهرا لغيرها من النجاسات فاعتبر ازالتها اولا ليطهر الميت بالغسل ثم قال وهذا اولى مما ذكره في المعتبر من ان تقديم ازالة النجاسة لئلا ينجس ماء الغسل بملاقاتها ولانه اذا وجب ازالة الحكمية فالعينية اولى انتهى وكتب المحقق البهبهاني على قوله ره وقد يناقش الخ ما هذا صورته يمكن ان يقال انه ليس المراد تحصيل الطهارة الشرعية بل المراد ازالة النجاسة الخارجية الاجنبية لئلا ينجس ماء الغسل بملاقاته كما ذكره في المعتبر بل لعل الظاهر هو هذا انتهى وانت خبير بما فيه لان ازالة النجاسة العارضة ان لم تفد التطهير يبقى محلها على حاله من كونه متنجسا فان الاناء الماء الواقع عليه يتنجس وان فاد التطهير منها عاد منها الاشكال الاول لان نجاسة الموت لم تزل والفرض زوال النجاسة الاخرى دونها اورده المستشكل من انه يلزم طهارة المحل الواحد من نجاسة دون نجاسة وانه غير معقول هذا هو الكلام بناء على ان مرادهم بازالة النجاسة اولا او بالابتداء بازالة النجاسة او وجوب ازالة امام الغسل هو وجوب ازالتها قبل الشروع في الغسل ولكن فسر الفاضل الاصبهاني في شرحه عباراتهم المذكورة بوجه اخر حيث قال والمراد ازالة النجاسة عن كل عضو قبل تغسيله اذ لا دليل على وجوبها عن الرجل مثلا قبل غسل الرأس وان تضمن الخبر غسل الفرج قبل اول الغسلات الاولى ثم قبل اول الثانية ان خرج منه شيء بعد مسح البطن فانه مع الخصوص ليس نصا في الوجوب وان كان الاولى اتباعه وليس في المهذب الا تقديم ازالة النجاسة من غير نص على الوجوب ولا في النافع الا وجوب الازالة من غير نص على التقديم ولا فيما الوسيلة الا وجوب التنجية من غير نص على القبلية ويجوز عمومها الا ازالة كل نجاسة ولا في الكافي الا تقديمها من غير نص على الوجوب والمقنعة والنهاية والمبسوط والاقتصاد والمصباح ومختصره والمراسم والسرائر والارشاد الا تقديم تنجيته او غسل فرجه بالسدر والاشنان او احدهما وهو مستحب ليس من ازالة النجاسة بمعنى التطهير الشرعي وليس في العنية الا وجوب غسل فرجه ويديه مع النجاسة والاجماع عليه كانه لا خلاف في وجوب تطهيره من النجاسة وان لم يتعرض له وكانه المعنى بالاجماع المحكي في التذكرة ونهاية الاحكام لكن وجوب تقديمه على الاغسال مبني على تنجس ماء الغسل وفيه من الكلام مثل ما مر في الجنابة ويزيد هنا ان بدن الميت نجس منجس للماء لا يطهر الا بعد التغسيل فالتقديم ممتنع الا ان يجوز الطهارة من نجاسة دون اخرى ولم يعهد فالظاهر ان الفاضلين وكل من ذكر تقديم الازالة او التنجية ارادوا ازالة العين لئلا يمتزج بماء الغسل وان لم يحصل التطهير انتهى ولا يخفى ان ما ذكره بعضه خلاف ما افاده اولا لان الكلام لان مؤدى اوله هو ان مرادهم وان كان هو تقديم الازالة الا ان المراد بالمقدم عليه تماما هو كل عضو من اعضاء الغسل فقبل تغسيل الرأس يجب ازالة النجاسة عنه وقبل تغسيل جانبه الايمن ازالة النجاسة عنه وقبل تغسيل جانبه الايسر ازالة النجاسة عنه ولا يجب ازالة النجاسة عن رجله قبل تغسيل رأسه ولا ازالة النجاسة عما عدا الرأس من الاعضاء قبل الشروع في الغسل ومؤدى ذيله كما ترى انما هو ازالة عين النجاسة قبل الشروع في الغسل لئلا يمتزج عين النجاسة بماء الغسل وليس المراد بها التطهير وبهذا ذكر التعميم بقوله وان لم يحصل التطهير يعني وان لم يحصل بازالة النجاسة تطهير المحل مضافا الى ما يتجه على كل منهما بحياله اما الاول فلانه يلزم تاويل عباراتهم ومعاقد اجماعاتهم على وجه بعيد الا ترى الى قول المصنف ره في المعتبر الخامس في الغسل والواجب منه ازالة النجاسة عن بدنه فانه على ما ذكره الفاضل المذكور ره يجب ان يؤول مقالته الى ان الواجب امام تغسيل كل عضو اراد تغسيله ازالة النجاسة من ذلك العضو الذي هو من بدنه وكذلك الحال في معقد اجماع العلامة ره في التذكرة فانه قال فيها يجب ان يبدأ بازالة النجاسة عن بدنه اجماعا انتهى فان مقتضى ما ذكره هو ان يؤول الكلام المذكور الى انه يجب ان يبدأ بازالة النجاسة عن العضو الذي يريد تغسيله من بدنه وعلى هذا القياس جميع عباراتهم الى لبت الا منا فرتيا كلام المصنف ره وكلام العلامة ره فارتكاب التاويل فيهما مما لا مجال للاجتراء عليه واما الثاني فلانه يلزمه كفاية ازالة عين النجاسة بالمسح بخرقة ونحوها على وجه لا يبقى شيء من اجزائها وطويتها الا المنقطر بحيث ولا اظنهم يقولون لان الظاهر انهم يريدون بزوال النجاسة بوصفها العنواني لا مجرد زوال العين الذي يبقى المحل متنجسا بعد لو كان ظاهرا بحسب الاصل وايضا فان مقتضى ذلك انه لا يجب تطهير بدنه من البول اذا كان قد يبس عند الشروع في الغسل هذا وقد ذكر بعض المحققين من شراح الشرائع ما يوافق الوجه الاول فانه قال ان ظاهر اكثر الفتاوى ومعاقد الاجماعات هو وجوب الابتداء بها

٢٠١٣

لكن التأمل التام فيها يقضي بان الوجوب في كلامهم راجع الى اصل الغسل لا الى الابتداء ثم ان ذكر الابتداء من باب الغالب المتعارف
ولكونه اسهل واسلم عن سراية النجاسة الى المواضع الاخر من بدنه ثم انه ربما حاول تشييد اركان مطلوبه او تقريبه فذكر له نظيرا هو
وجوب ازالة النجاسة في غسل الجنابة مع انه ليس الواجب هناك الا تطهير كل عضو عند ارادة تغسيله فقال وهذا نظير ما ذكروه
في غسل الجنابة من وجوب ازالة النجاسة اولا ثم الاغتسال ثانيا كما عبر به في القواعد بل عن المنتهى ان المفروض على من اراد غسل
الجنابة البول ثم غسل ما في بدنه من نجاسة ثم النية الى اخر كلامه ثم صرح هو بانعقاد الاجماع على ذلك وفي الحدائق انه قد صرح الاصحاب
من غير خلاف يعرف بازالة النجاسة اولا ثم الغسل ثانيا انتهى بل ظاهر الاخبار الواردة في غسل الجنابة ايضا وجوب تقديم الازالة
ثم انه زيد ايده ما ذكره من عدم نظر الاصحاب الى وجوب تقديمها على الشروع في الغسل بان الذين عبروا بما يفيد وجوب تقديم الازالة على
التغسيل استدلوا بما لا يقتضي وجوب تقديمها مثل توقف التطهير عليها واولوية ازالة النجاسة العينية من ازالة النجاسة الحكمية
وصون ماء الغسل من النجاسة ثم انه زيد نبه على بعض ما تقدم في كلام كاشف اللثام وغيره ثم استشعر اعتراضا بدلالة بعض
الاخبار على خلاف ما ذكره فتعرض لدفعه فقال نعم في رواية العلا بن سيابة عن رجل قتل وقطع راسه في معصية الله فانه يغسل
منه اولا الدم ثم يصب عليه الماء الخبر لكن الوجه في ذلك ان مقطوع الراس لا يمكن الابتداء بتغسيله الا بعد غسل الدم من راسه
ورقبته وسائر بدنه فالاستدلال به على وجوب التقديم ولو في صورة عدم توقف تغسيل عضو عليه غلط فاحش نعم هو من ادلة
وجوب تقديم ازالة النجاسة كل عضو على غسله بضميمة العين وهو كاف في ذلك بعد الاجماعات المتقدمة المحكية وما دل على انها
كغسل الجنابة او عينه بناء على المشهور من اشتراط طهارة محل الغسل فيه كما تقدم في محله هذا كلامه زيد وفيه انظار لا يخفى على المتأمل
منها انه ذكر ان التقييد بما يدل على كون الازالة قبل الشروع في الغسل انما هو من جهة ان ما قبله هو الفرد الغالب مريدا بذلك ان
التقييد من جهة وروده مورد الغلبة فيما لا عبرة به فيكون المقصود مطلق الازالة ولو كان ازالة نجاسة كل عضو قبل تغسيله فانه يرد عليه ان
عباراتهم مختلفة فمنها ما اشتمل على التقييد ومنها ما وقع مطلقا غير مقيد وح نقول كما ان من المحتمل ورود التقييد في القسم الاول
مورد الغلبة وعدم الاعتبار بمفهومه كذلك يحتمل ان يكون الاطلاق قد ورد مورد الغلبة اعتمادا على ظهور المطلق في الفرد الغالب و
انصرافه اليه فالاحتمالان متعارضان ولا وجه لترجيح ما اعتمد عليه من المحتمل الاول ومنها ان ذكر الابتداء انما هو من جهة
انه اسهل واسلم عن سراية النجاسة فانه يتجه عليه ان الاسهلية والاسلمية ليستا من الامور الواضحة التي لا يحتاج في اثبات الاعتماد
عليها الى دليل يدل عليه حتى يكون من القرائن المفهمة وح نقول ان غاية ما يتحقق في مثل هذا انما هو مجرد احتمال بناء التقييد
بالابتداء على الاسهلية والاسلمية ومن البين انه يمس الحاجة الى دليل يعين احد طرفي الاحتمال ومنها الاستعانة بان المراد
بنظيره العبارة في غسل الجنابة هو تطهير كل عضو قبل تغسيله فانه يرد عليه ان كون المراد بكلام خلاف ظاهره لدليل دل على ذلك
لا يصلح قرينة على ان ما هو نظيره في سبك العبارة قد اريد به مثل ذلك المعنى المخالف للظاهر وان شئت فاختبر بنفسك انه لو صدر
من متكلم لفظ جاء زيد مثلا مرادا به انه جاء ابنه او مكتوبه لقرينة دلت على ذلك فهل يسوغ ان يقال انه ان صدر من ذلك
المتكلم لفظ جاء عمرو مثلا فمراده به هو انه جاء ابنه او مكتوبه ومنها تأييده عدم نظر الاصحاب في تعبيرهم بالابتداء بازالة
النجاسة الى وجوب تقديمها على الشروع في الغسل بان الذين عبروا بما يفيد وجوب تقديم الازالة على التغسيل استدلوا بما لا يقتضي
وجوب تقديمها آه والمراد بذلك ما وقع من التعليل في مثل كلام العلامة ره في التذكرة حيث قال يبدأ بغسل فرجه بماء السدر و
الحرض لقول الصادق ع ثم ابدء بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلث غسلات وهذا على جهة الاستحباب ويجب ان يبدأ بازالة النجاسة
عن بدنه اجماعا لان المراد تطهيره واذا وجب ازالة الحكمية عنه فالعينية اولى وليكون ماء الغسل طاهرا وفي رواية يونس عنهم ع
امسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شيء فانقه انتهى ويمكن الاعتذار بان الاعتماد في اصل الحكم ليس الا على الاجماع الذي نقله
ولا بد بعد تحقق الحكم بتعليله بما لا يكون قياسا منطقيا جامعا للشرائط وقد وقع من فقهائنا تقريب المطلوب بامثال ذلك
بعد تحصيله من دليل معتبر خصوصا في مقابلة العامة حيث انهم يكتفون في الاستدلال بما لا يكون مقتضى التدقيق والاتقان
لكن هذا ان تم في كلام العلامة ره لم يتم في كلام المحقق في المعتبر فانه علل بالتعليلات المذكورة مع عدم نقل الاجماع الا ان يعتذر
بانه كان واضحا عنده مسلما عند الجميع فاكتفى بذلك هو كما ثم تغسل بماء السدر بادئا براسه ثم بجانبه الايمن ثم الايسر هذا شرح

بيان

كتاب الطهارة

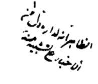
باب كيفية التغسيل وينبغي قبل التعرض لشرح الكلام ان نذكر ما هو من قبيل اللوازم مع كونه بمنزلة المقدمة وهو انه هل يجب النية
في تغسيل الميت ام لا قال العلامة ره في التذكرة يجب فيه النية على الغاسل قاله الشيخ ره واحمد وهو احد قولي الشافعي لانه عبادة فيجب فيه
النية والثاني لا يجب عملا بالاصل لانه تطهير من نجاسة الموت فهو ازالة النجاسة كغسل الثوب النجس انتهى والقول الاول هو المحكي عن ... الكافي
والمهذب بل وصف بانه المشهور كما عن جماعة ونسبه في جامع المقاصد الى المتأخرين كافة عدا المصنف ره في المعتبر تارة وجعله مقتضى المذهب اخرى
بل عن المعتبر والذكرى وجامع المقاصد حكاية الاجماع عن ... على اعتبارها وان ذكر في كشف اللثام وغيره انه لم يجدها في ... قلت قد
تصفحت الخلاف فلم اجد فيه الا ما نقله في الجواهر عنه وهو قوله مسئلة غسل الميت يحتاج الى النية ثم قال وللشافعي واصحابه ... فيه
في هذه المسئلة قولان احدهما مثل ما قلناه والاخر لا يحتاج الى نية دليلنا طريقة الاحتياط لانه لا خلاف انه اذا نوى الغسل مجز واذا
لم ينو فيه خلاف وايضا قوله ع الاعمال بالنيات يدل على ذلك ايضا على ما بيناه في كتاب الطهارة انتهى وقال في كتاب الطهارة ما لفظه
عندنا ان كل طهارة من حدث سواء كانت صغرى او كبرى بالماء كانت او بالتراب فان النية واجبة فيها ثم حكى اقوال العامة الى ان قال دليلنا
اجماع الفرقة ثم قال وايضا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية فكان تقدير الاية فاغسلوا وجوهكم وايديكم للصلوة
فلا يكون الانسان غاسلا لهذه الابعاض للصلوة الا بالنية وايضا فما روي عن النبي ص انه قال انما الاعمال بالنيات وانما لكل
امرئ ما نوى فتبين ان ما لا يكون بنية لا يكون للانسان فوجب النية واذا نوى فلا خلاف في ان طهارته صحيحة واذا لم ينو فليس
على صحتها دليل انتهى وانت خبير بان ما تضمنته عبارته الاولى ليس الا تمسكا بقاعدة الاشتغال واما ما تضمنته العبارة الثانية من قيام
الاجماع على ان كل طهارة من حدث فالنية واجبة فيها فهو مما لا اشكال فيه الا ان الشان في اثبات الصغرى اعني كون هذا الغسل طهارة من
الحدث وستعرف تمام الكلام انشاء الله واما القول الثاني فقد حكي عن السيد المرتضى ره انه صرح بالمصير اليه وحكم بعدم وجوب النية في هذا الغسل و
قربه المصنف ره في المعتبر حجة القول الاول امور الاول الاصل والمراد به قاعدة الاشتغال نظرا الى رجوع الشك الى الشك في طريق الامتثال
اذ لا يقع القيد بقصد التقرب في الخطابات الشرعية قيدا للمامور به حتى يدفع باصل البراءة عند الشك فيه فان الاتيان بالمامور به مما
يوجبه العقل وكذا الاتيان استنادا الى الصدور عن امر الامر ولهذا ذكروا ان الموافقة للمامور به على سبيل الاتفاق مما لا يكتفي به العقل
بل لا بد من الاتيان به لانه مامور به ومن هنا نقول ان هذا مقتضى الاصل الاولي المستغني عن بيان الشارع وانما المحتاج الى البيان هو
بيان حال ما لا يعتبر فيه الاتيان لانه مامور به وعلى هذا يندفع ما قيل من انا اذا وجدنا الواجبات في الشرع على ضربين تعبدي وتوصلي
مست الحاجة الى التمييز بينهما ولا يحصل الا ببيان الشارع فلا بد عند انتفائه من جريان اصل البراءة لنفي القيد الزائد المشكوك فيه ولا مجال
ح لقاعدة الاشتغال لان هذا المقال انما يتم لو كان الامران متساويين في مرتبة واحدة لا يصح تعيين احد الطرفين اعني المشتمل على الزيادة
ومقابله الا ببيان الشارع واما اذا كان احدهما موافقا للاصل العقلي وان كان هو المشتمل على الزيادة وكان ثبوت الطرف الاخر من اسقاط
الشارع ذلك القيد الزائد فلا مجال الا لقاعدة الاشتغال عند الشك غاية ما هناك ان للشارع ان يتصرف في طريق الاطاعة ويكون
تصرفه موجبا لانتفاء حكم العقل لكن لا ريب في ان المرجع عند الشك في وقوع التصرف من الشارع انما هو العقل وهو الاصل فان قلت ان
الاصل المذكور محكوم عليه بان الظاهر من حال الامر ان متعلق الامر هو المطلوب وان الداعي الى طلبه ليس امرا خارجا عنه كالتقرب في التعبديات
وانما هو حصول نفس الفعل كاداء الدين والمعالجة ونحوهما ولازم هذا انما هو كون المطلوب من قبيل الامور التوصلية التي لا يعتبر
فيها نية التقرب قلت كون متعلق الامر مطلوبا مما لا اشكال فيه واما كون ظاهر حال الامر ان ما له الداعي فهو ممنوع بل ليس هناك
لحال الظهور لسكوته عن نفيه واثباته فالامر موكول الى العقل وهو يحكم بوجوب الاطاعة وانها لا تحصل الا بالاتيان بذلك المامور به
استنادا الى الامر الثاني عموم الكتاب والسنة مثل قوله تعالى فاعبدوا الله مخلصين له الدين وذلك دين القيمة وقوله ص انما الاعمال
بالنيات ولا عمل الا بنية وانما لكل امرئ ما نوى وفيه انه لا دلالة لما ذكره من الادلة على ما هو بصدده اما الاية فلانها مسوقة لبيان
امرين احدهما من اصول الدين والاخر من فروعه اما الاول فهو اتخاذهم الله معبودا بمعنى اعتقادهم بالالهية واما الثاني
فهو اخلاصهم له في مقام العمل ونفيهم لغيره في مقام الاطاعة والانقياد بمعنى ان لا يريدوا باعمالهم الا وجه الله بان يخصوها
عما عداه حتى من باب استعمال الرياء واما الاخبار فلانها ليست مسوقة لتفسير العمل وبيان مفهومه بانه عبارة عما اقترن بالنية ولا لبيان صحته
في الخارج لان ذلك كله مناف لمضمونها ولا لبيان صحة الامر الا مع الاقتران بالنية لان الواجبات التوصلية اكثر من الواجبات التعبدية

بل المراد

بل المراد بيان ما يوجب نفعه الى العامل حتى يترتب عليه الثواب والعقاب فهذه الاخبار في الحقيقة بيان لموضوع ما ورد من ان الناس مجزيون باعمالهم ان خيرا فخير وان شرا فشر ومن البين ان ذلك المقام اخر لا دخل له فيما نحن فيه الثالث ما دل على انه مثل غسل الجنابة كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال غسل الميت مثل غسل الجنب وان كان كثير الشعر فرد عليه الماء ثلث مرات بل قد دلت الاخبار المستفيضة على انه عينه فمنها ما رواه محمد بن سليمان الديلمي عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال قلت ان رجلا سأل ابا جعفر ع عن الميت لم يغسل غسل الجنابة قال اذا خرجت الروح من البدن خرجت النطفة التي خلق منها بعينها منه كائنا ما كان صغيرا او كبيرا ذكرا او انثى فلذلك يغسل غسل الجنابة ونحوها اخبار اخر وفيه ان الصنف الاول من الاخبار ظاهر في المشابهة في اصل كيفية العمل فلا مجال للتمسك بعموم التشبيه في النية على تقدير اعتبارها خارجة عن العمل المنوي فيها وخارجا فلا يشملها وجه الشبه حتى يتمسك بعمومه في اثبات وجوبها مضافا الى ان المعتبر في نية غسل الجنابة انما هي نية المغتسل وهي هنا متعذرة ونيته للغسل تحتاج الى دليل ومنها يظهر الجواب عن الاخبار الاخيرة الدالة على انه عينه ويمكن ان يقال ان تشبيه الغسل بالفتح بالغسل بالضم غير معهود ولا مناسب خلاف جعل تغسيل الميت غسل الضم وهو مما يحتاج الى رفع الحدث الذي لا يرتفع الا بالنية وكذلك يقال ان امر الشارع بتغسيل الميت غسل الجنابة يستفاد منه بقرينة كون الغرض رفع الجنابة الحكمية او الحقيقية عنه التي لا تحصل الا تعبدا بان هذا العمل على وجه العبادة اذ لم يتولى هذه العبادة عنه لا يكفي مجرد الفعل الصوري الذي لا يترتب عليه اثر فهو في الحقيقة نائب عن الميت في ايجاد العمل الذي هو عبادة حجة القول الثاني ما حكي الاستناد اليه عن الشهيد ره وهو ان هذا الغسل لتطهير الميت من نجاسة الموت فكان كغسل الثوب والاولى مما بيناه يعلم الجواب عما استدل الشهيد من انه ازالة الخبث وذلك لان ازالة الخبث انما يترتب عليه على تحققه على وجه العبادة كما عرفت استفادته من ادلة وجوب تغسيله غسل الجنابة مضافا الى انه لو كان مجرد ازالة الخبث لسقط التكليف بمجرد وقوع هذا الفعل بكيفيته الخاصة بالتي وجبا ولو وان لم يصدر من انسان مكلف مختار كما هو الحال في ازالة الخبث والظاهر ان ذلك مما لا يلتزم به احد واما ما حكي عن تردد العلامة فهو ما تضمنه كلامه في المعتبر فانه قال وفي وجوب النية فيه على الغاسل تردد وقد قال الشيخ قده بوجوبها واستدل باجماع الفرقة ومنشأ التردد انه تطهير للميت من نجاسة الموت فهو ازالة نجاسته كغسل الثوب النجس والاحوط ما ذكره الشيخ قده انتهى والاقوى هو القول الاول والعمدة في المسألة هو الوجه الثالث فان ثبت عندهم لكن هنا اصل من قاعدة الاشتغال كما بيناه ثم انه يتفرع على ذلك فرع وهو الاول انه هل يجزي نية واحدة للاغسال الثلثة او انه لا بد في كل منها من نية مخصوصة به خلاف فذهب صاحب الجواهر ره الى الاول ناقلا له عن صريح جماعة وظاهر اخرين وذهب جملة منهم الشهيد الثاني ره في الروضة والروض وصاحب الرياض الى الثاني وذهب المحقق الثاني الى التخيير بين النية الواحدة والتثليث وفصل بعض مشايخنا فبنى المسألة على ان النية عبارة عن الصورة المخطرة او انها عبارة عن الداعي فالتزم على الاول بالتثليث وعلى الثاني بالاكتفاء عليه بنية واحدة حجة القول الاول ما ذكره في الجواهر من ظهور الادلة من كونه عملا واحدا من حيث اطلاق اسم غسل الميت عليه في كثير من الاخبار بل كالمشتملة على بيان كيفيته بعد السؤال عن غسل الميت ومثلها المشتملة على تعداد الاغسال وعدم ترتب الاثار الا عليه جميعه ولقول الصادق ع في المستفيض بعد ان سئل عن الجنب اذا مات اغسل غسلا واحدا يجزيه عن الجنابة والموت لانه من المعلوم ان الذي غسل الميت فقد عبر عنه بالواحد ومن هنا قال في [illegible] عندنا ان غسل الميت غسل واحد انما اشتمل على ثلثة اغسال انتهى حجة القول الثاني عموم ما دل على انه لا عمل الا بنية وما ضاهاه من الاخبار فالاصل يقتضي ايجابها لكل ما يصدق عليه انه عمل بل لكل ما شك في كونه عملا واحدا او اعمالا متعددة بل لولا الاجماع على عدم وجوب تجديدها في اجزاء العمل الواحد لكان الحجة ذلك فيه ايضا فكيف مع ظهور الاعمال المتعددة المستقلة في المقام كما يومي اليه تشبيه كل واحد منها بغسل الجنابة في النص والفتوى وما سيأتي من عدم سقوط بعضها عند تعذر الاخر ومع ذلك فهو الموافق للاحتياط حجة القول الثالث ما ذكره في جامع المقاصد على قوله ويتخير بين نية واحدة ونيات ثلث عند اول كل غسلة لانه في المعنى عبادة واحدة وغسل واحد مركب من مجموع غسلات يترتب على فعله عدة امور فهو منوي له عند اول الغسلات وفي الصورة ثلثة اغسال لوجوب الترتيب في اعضاء كل مرة وثبوت التشبيه بين كل مرة وغسل الجنابة في النصوص و كلام الفقهاء فلا يمتنع افراد كل غسل بنية عند اوله انتهى واعترضه صاحب الجواهر ره فقال ومن العجب ما في جامع المقاصد من التخيير بين النية الواحدة والتثليث عملا بالامارتين الموجبتين للتعدد والاتحاد وفيه منع واضح بل هو كالمتدافع عند التأمل سيما مع تصريحه هنا بعدم جواز تجديد النية في اجزاء العمل الواحد ان اريد تجديدها لارادة التقرب بالجزء نفسه لا من حيث الجزئية نعم لاحضار نية التقرب

بالاجزاء من حيث الجزئية او مع عدم قصد شيء من ذلك ومن ذلك تعرف ان مكان الاحتياط هنا بتجديد النية من دون تعرض للجزئية
وعدمها فانما هو حسن واما التفصيل الذي حكيناه عن بعض مشايخنا فقد ذكره بقوله وعلى المختار فهل يعتبر في كل غسل من الاغسال الثلاثة
نية مستقلة الاقوى نعم بناء على جعل النية هي الصورة المخطرة للاصل وعموم اعتبار النية في كل عمل ولو كان جزءا من واجب خرج ما خرج واما على
جعلها عبارة عن الداعي فالاقوى الاكتفاء بنية واحدة ثم قال والاحوط نية الجميع في الابتداء وتجديد النية لكل من الاخيرين
عند الشروع فيه والاحوط منه في الاول بين نية الجميع ونية خصوص ظهر فهم انتهى ومعلوم انه لابد من ان يكون مراده بالاصل قاعدة الا
شتغال والجزم بما في المقام مبني على ما بيناه. الثاني انه لو كان هناك رجلان مباشران لامر الميت لم يكن ريب في ان النية انما هي وظيفة
الغاسل حقيقة دون من يوصف بكونه مغسلا للملابسة لكن قد اختلف كلماتهم في بعض افراده ففي الذكرى انه لو اشترك في غسله جماعة نووا و
لو نوى الصاب وحده اجزأ لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الاخر فالاقرب الاجزاء لان الصاب كالآلة انتهى واورد عليه بانه لا يخلو اما ان يكون قد
اراد ان النية من الصاب صحيحة وان لم يصدق عليه انه غاسل او يكون اراد ان النية منه صحيحة لانه غاسل وكلاهما ضعيف اما الاول فلان النية
كل عمل هي وظيفة العامل دون غيره واما الثاني فلان الغسل ليس الا عبارة عن اجراء الماء فالغاسل عبارة عن مجري الماء ولا يصدق
على غيره وهو واضح وقد اجاد المحقق الثاني ره في تنقيح المقال في هذا المقام حيث قال ويجب صدور النية من الغاسل اعني الصاب للماء
فلو نوى غيره لم يجز ولو اشترك جماعة في غسله فان ترتبوا بان غسل كل واحد بعضها يعني بعض الغسلات اعتبرت النية من كل واحد عند فعله
لامتناع ابتناء فعل كل مكلف على نية مكلف اخر وان اجتمعوا في الصب فظاهر اعتبار النية من الجميع لان التغسيل مستند الى جميعهم ولا اولوية
ولو كان بعضهم يصب الماء والبعض يقلب فالافضل للمقلب ان ينوي ثم قال واكتفى في الذكرى بكون النية منه محتجا بان الصاب كالآلة وليس
بشيء لان الفاعل حقيقة من يصدر منه الغسل وحقيقة لا تسلم ارادتنا مكانا على اجراء الماء على المحل انتهى وذكر في الجواهر انه لو فرض امكان تعدد
الغاسل بحيث يصدق على كل واحد منهم انه غاسل حقيقة لم يجز الاجتزاء بنية احدهم ولا ينافيه كون احدهم ليس من ذوي النيات المعتبرة
كالمجنون وان قدح ذلك فيما لو اشترك الغسل بحيث يسند الى المجموع لا الى كل واحد فتامل انتهى وكلامه في بادي النظر محتمل لوجهين احدهما ان
يكون مراده بتعدد الغاسل ان يكون المغسل بالسدر غير المغسل بالكافور وهو غير المغسل بالقراح وثانيهما ان يكون مراده بتعدد الغاسل
هو التعدد في الجميع بان يكون اثنان مباشرين لتمام الاغسال الثلاثة ويكون مع ذلك كل واحد منهما يصدق عليه انه مغسل فان اراد
الاول فهو متجه وان اراد الثاني فهو غير سديد لان ذلك مما لا يعقل تحققه في الخارج ولكن ذكره هو ره بعد الكلام المذكور مما يصير قرينة على
انه اراد الوجه الثاني فيتجه عليه ما اوردناه وذلك لانه قال بعد كلامه الذي ذكرناه بلا فصل لو ترتب الغاسلان اعتبرت النية من كل منهما وتوضيح
المقام انه اذا تعدد مباشر امر غسل الميت كما اذا كانا اثنين فان ذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون الاثنان مشتركين في الصب والتقليب
من اول العمل الى آخره وثانيهما ان لا يكونا مشتركين على الوجه المذكور اما الاول فحكمه وجوب النية عليهما جميعا لان المفروض صدور الفعل
منهما جميعا فلا يكفي نية احدهما وحده لانه يبقى فعل الآخر خاليا عن النية مع كونه غير مندرج فيما نواه الآخر ولا مجال لجريان الاستقلال ح
فينوي كل منهما التغسيل على وجه الاجمال او على وجه الشركة فينطبق على ما يصدر منه من العمل واما الثاني فهو على قسمين احدهما ان يكون
عمل واحد منهما مترتبا على عمل الآخر بان يغسل احدهما بالسدر والآخر بالكافور مثلا وح لابد من نية كل منهما عند الشروع في ذلك العمل
لانه لا عمل الا بنية ولانه يمتنع ابتناء عمل مكلف على نية مكلف آخر وثانيهما ان يكون عمل احدهما مغايرا للآخر في الجنس بان يكون احدهما صابا
والآخر مقلبا وهذا على قسمين الاول ان يكون المقلب لا يصدر منه الا التقليب كما هو الظاهر من لفظه ويكون ح بمنزلة غير الانسان اذا كان
مقلبا كالحيوان او الهواء مثلا وهذا القسم لا عبرة بنيته لانه كالآلة مثلا لو كان هو احد خدمة المامورين بامره فحضر وليامره بالتقليب
متى اراد ولا يصدر عنه الا عن امره وفي هذا الحال ذكر بعضهم انه يحتمل ان يقال هنا بكفاية النية من المقلب اذا قصد الغسل بتقليبه يصدق الغاسل
عليه فيكون كما لو وضع الميت تحت ميزاب جار مثلا وقلبه بقصد الغسل كما اختاره في الذكرى ونفى عنه البعد بعض مشايخنا وفي المستند بعد
حكاية ذلك عن الذكرى ما لفظه وقواه والدي ره في اللوامع لان الجريان في بعض الاعضاء وان حصل بفعل الاول لكن حصوله في بعض
الآخر يتوقف على فعل الثاني ولتصريح المعتبرة بان الثاني هو الغاسل كقوله في رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله امرأة
ذات محرم وتصب النساء عليه الماء ونحوها موثقة البصري وحسنة الحلبي والرضوي وغيرها ثم قال ولا يخفى ان مقتضى الدليل الاول اشتراكهما
ومقتضى الثاني اختصاص الثاني فعلا وكيف كان الاجزاء بنية احدهما انتهى ومراده ره باحدهما هو الكلي الذي يحكم العقل بالتخيير بين فرديه وفيما

اقتضاء الدليل الثاني خصوص الثاني واذ قد عرفت ذلك فلنرجع الى كلام المصنف فنقول قد حكي عن سلار ... وجوب تغسيل الميت
ثلث غسلات اولها بماء السدر ثم بماء الكافور ثم بالماء القراح ومستنده في ذلك ما رواه ابن مسكان في الصحيح عن ابي عبد الله
ع قال سئلته عن الميت فقلت اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء كافور وذريرة ان كانت واغسله الثالثة
بماء قراح قلت ثلث غسلات لجسده كله قال نعم قلت يكون عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحت
الذريرة بالذال المعجمة المفتوحة عطر كما في القاموس وقال في تاج العروس هو فتات من قصب الطيب وقيل هو نوع من الطيب مجموع من اخلاط
وفي حديث عائشة طيبت رسول الله ص لاحرامه بذريرة انتهى وقال في مجمع البحرين الذريرة بفتح المعجمة فتات قصب الطيب وهو قصب يجاء
به من الهند كما في مجمع البحار وغيره وعن بعض الفضلاء ان قصب الذريرة نوع من ناحية نهاوند واصلها في اجمة في بعض الرساتيق محيط بها
حيات والطريق اليها على عدة عقبات فاذا طال ذلك القصب جذب ثم يقطع عقدا وكعابا ويعبى بالجوالق فاذا اخذ على عقبة
من تلك العقبات المعروفة صار ذريرة وان سلك به على غير تلك العقبات بقي قصبا لا يصلح الا للوقود وفي حديث التكفين ويذر على
ثوب ... شيئا من ذريرة وكافور ولعل المراد مطلق الطيب المسحوق كما ذكره بعض الفضلاء انتهى وما رواه الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله
قال اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميصا او غيره ثم تبدء بكفيه وتغسل راسه ثلث مرات بالسدر ثم
سائر جسده وابدء بشقه الايمن فاذا اردت ان تغسل فرجه فخذ خرقة نظيفة فلفها على يدك اليسرى ثم ادخل يدك من تحت الثوب الذي على فرج
الميت فاغسله من غير ان ترى عورته فاذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مرة اخرى بماء وكافور وشيء من حنوطه ثم اغسله بماء بحت غسلة اخرى
واما سلار فقد ذهب الى ان الواجب مرة واحدة بالقراح والباقي مستحب ولم نقف له على حجة سوى ما رواه الحسين بن سعيد عن علي عن ابي ابراهيم
قال سئلته عن الميت يموت وهو جنب قال غسل واحد واذا اجتزء بالواحد مع الجنابة فمع عدمها اولى ولان الاصل برائة الذمة ثم اجاب عن
الاول بان المراد بذلك عدم وجوب غسلين احدهما للجنابة والاخر للميت وليس بدال على موضع النزاع لان غسل الميت عندنا واحد الا
انه مشتمل على ثلث اغسال وعن الثاني بان الاصل يخالف مع ورود التكليف بخلافه وقد بيناه هذا وقد بقي في المقام شيء وهو ان الترتيب
بين الاغسال الثلثة بتقديم الغسل بالسدر ثم بتقديم الغسل بالكافور هل هو واجب او مندوب فالمشهور هو الاول خلافا لابن حمزة فانه
حكي عنه انه قال باستحباب الترتيب مع وجوب اصل الاغسال الثلثة وذلك لانه قال يجب تغسيله ثلث مرات ثم ذكر المستحب وعد فيه غسله
اولا بماء السدر وثانيا بماء الكافور وثالثا بماء القراح فاستفاد منه بعض الناظرين في كلامه كالعلامة ره ان الترتيب بين هذه الاغسال
عنده ليس واجبا وان كانت هي بانفسها واجبة والذي يعطيه عبارة كاشف اللثام سوانه فهم من ابن حمزة استحباب اشتمال الغسلين الاولين
على الخليطين وعدم اشتمال الثالث على شيء لانه قال المشهور وجوب ان يكون احد الاغسال بماء السدر والاخر بماء الكافور والاخر بماء
بالقراح لعين ادلة وجوب الثلثة واستحبه ابن حمزة وسعيد ولعله للاصل والتشبيه بغسل الجنابة وخلو بعض الاخبار عن السدر كخبر
الكاهلي وقول الصادق ع في خبر ابي العباس تبدء بميامنه وتغسله بالماء والحرض ثم بماء وكافور ثم تغسله بالماء القراح وضعف الجميع
ظاهر انتهى ثم انه ذكر جماعة من المتاخرين انه يسقط الترتيب في الغسل بغمس الميت في الماء غمسة واحدة تعويلا على رواية محمد بن مسلم عن
ابي جعفر ع قال غسل الميت مثل غسل الجنب قال في آه وهي ضعيفة السند والخروج بها عن مقتضى الاخبار المستفيضة الواردة في كيفية الغسل
مشكل جدا انتهى واعترضه المحقق البهبهاني ره في الحاشية بانها ليست بضعيفة بل الظاهر انها حسنة وتؤيدها اخبار كثيرة منقولة في
جملة غسل الميت انتهى وذكر ... المحققين من مشايخنا ان مقتضى ظاهر جعله كغسل الجنابة او عينه جواز غسل الميت في الكثير فيسقط
الترتيب وفاقا للمحكي عن المصنف ره يعني العلامة ره وولده والشهيدين والمحقق الثاني وبعض من تاخر عنهم رضوان الله عليهم ثم انه ره
حكي عن بعضهم اضعاف التمسك بالتشبيه بعد ظهوره في العموم بحيث يشمل بدلية الرمس عن التغسيل فيبقى اصالة التوقيف التي مقتضاها
عدم الرخصة سليمة عن معارض معتضدة بظاهر الاخبار المفصلة لكيفيته على وجه مغاير للرمس ثم حكى الاستشكال فيه عن التذكرة والنهاية و...
لاحتمال العهد عن جامع المقاصد نفويته عن كاشف اللثام وبعض معاصريه ثم انه اورد على ذلك بانه انما يتطرق في صحيحة ابن مسلم الدالة
على التشبيه دون الاخبار المستفيضة الدالة على ان الميت جنب يغسل غسل الجنابة وكذلك الاخبار الدالة على ان المقصود تنظيف الميت ثم
قوى القول بجواز الارتماس ونبه على ان الاحتياط في خلافه وهو جيد وينبغي ان يعلم ان الاكتفاء بالرمس عن الترتيب يتصور على وجوه
احدها الاكتفاء برمسة واحدة عن مجموع الاغسال الثلثة وثانيها الاكتفاء برمسة واحدة عن كل من الثلثة بان يرمسه بماء السدر مرة



عن صبّه عليه وهكذا او ثالثها الاكتفاء بمسمّى كل عضو في كل من الاغسال الثلثة فيمرّس راسه في الغسل بالسدر ثم يمرّس جانبه الايمن ثم يمرّس جانبه الايسر
وعلى هذا المنوال في الغسلين الاخيرين امّا الاول فليس محل البحث قطعا اذ لا اشكال في عدم الاجزاء به عندهم قطعا وهو واضح وامّا الثاني
فليس محل البحث ايضا اذ الظاهر جوازه عندهم لا تدريا عدّه مما دلّ من الاخبار على الترتيب بين تغسيل الراس وتغسيل الجانب الايمن وتغسيل الجانب
الايسر فينحصر محل البحث في الثالث وقد عرفت ان الاقوى جوازه لانطباق الاخبار عليه وهو اول ما ينطبق على المتبادر من اسمه ما يقع عليه الاسم
ظاهر العبارة ان المراد بالاسم انما هو اسم السدر ويتحقق ذلك بالقاء اقل ما يسمى سدرا او الظاهر منها ما ذكره العلامة ره في القواعد بقوله
ويطرح فيه من السدر ما يقع عليه اسمه وعن جماعة انهم عبروا بشيء من السدر وعن الجامع قليل من السدر وهذه العبارات كلها مطابقة وفي
ان المشهور بين الاصحاب انه يكفي من الخليط اعني السدر والكافور مسمّاهما وعلله في الجواهر بتحقق اسم السدر المامور بالغسل به في الاخبار
اذ لا مقدار له ولما في صحيح ابن يقطين ويجعل في الماء شيء من سدر وشيء من كافور وقدّره المفيد في السدر برطل وابن البراج ره برطل ونصف و
اعتبر بعضهم سبع ورقات وفي اللوامع ان الاقوى اعتبار ما يصدق عليه الاسم المضاف الى الماء بان يقال انه ماء السدر وماء الكافور وهو الحق الذي لا
محيص عنه لان الاخبار وردت بعبارتين احديهما الاضافة مثل ماء السدر وماء الكافور والاخرى مثل ماء وسدر وماء وكافور وهما متوافقتان
في المؤدى فلابد من مراعاته ثم انه ره فرّع على ما ذكره انه لو كان السدر ورقا غير مطحون ولا ممروس لم يجز وكذا لو كان قليلا على وجه لا يصدق على
الماء معه هذا الاسم المذكور ولو خرج الماء بالخليط عن كونه مطلقا ففي جواز التغسيل به قولان واطلاق الاخبار واتفاق الاصحاب على ترغيبه
السدر كما نقله في الذكرى يقتضيان الجواز والمراد بالقراح هنا الماء المطلق واعتبر بعضهم خلوه عن السدر والكافور حتى لو لم يوجبا سلب الاطلاق
وربما قيل باشتراط خلوه من كل شيء حتى التراب ولا وجه له وتوضيح المقام انه اختلف متون الاخبار فمنها ما رواه يعقوب بن يقطين قال
سئلت العبد الصالح ع عن غسل الميت أفيه وضوء الصلوة ام لا فقال غسل الميت تبدأ بمرافقه فتغسل بالحرض ثم تغسل وجهه وراسه
بالسدر ثم يفاض عليه الماء ثلث مرات ولا يغسل الا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه ويجعل في الماء شيئا من السدر وشيئا من
كافور ولا يعصر بطنه الا ان يخاف شيئا قريبا فيمسح رفيقا من غير ان يعصر ثم يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه
اغتسل ومنها ما رواه معوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله ع ان اعصر بطنه ثم اوضيه بالاشنان ثم اغسل راسه بالسدر ولحيته ثم افيض
على جسده منه ثم ادلك به جسده ثم افيض عليه ثلثا ثم اغسله بالماء القراح ثم افيض عليه الماء بالكافور وبالماء القراح واطرح فيه سبع ورقات
سدر ومنها ما رواه سليمان بن خالد قال سئلت ابا عبد الله ع عن غسل الميت كيف يغسل قال بماء وسدر واغسل جسده كله واغسله اخرى بماء
وكافور ثم اغسله اخرى بماء قلت ثلث مرات قال نعم قلت فما يكون عليه حين يغسله قال ان استطعت ان يكون عليه قميص فيغسل من تحت
القميص ومنها ما رواه عمار بن موسى الساباطي عن ابي عبد الله ع انه قال في ذيل هذه الرواية الجرة الاولى التي يغسل بها الميت بماء السدر والجرة
الثانية بماء الكافور يفتّ فيه فتا قدر نصف حبة والجرة الثالثة بالماء القراح ومثلها رواية الكاهلي فانها تضمنت التعبير بماء السدر و
ماء الكافور وح نقول ان الروايتين الاخيرتين من جهة وقوع اضافة السدر والكافور فيهما الى الماء تقتضيان اعتبار صدق اسم ماء السدر و
ماء الكافور عرفا وعلى هذا يقيد بذلك ما اطلق فيه الغسل بالسدر او اطلق الغسل بماء فيه سدر او كافور او كان بماء وسدر وماء وكافور و
غير ذلك مضافا الى ان المتفاهم والمتبادر من جميع ما ذكر هو صدق اسم ماء السدر والكافور فلا حاجة الى التقييد هنا لكونهما مثبتين فالقيد
وفي المستند انه لو منع التبادر فلا شك في احتماله ومعه يجب تحصيلا للبراءة اليقينية وفيه ان ذلك انما يتم على من يقول بالاشتغال عند الشك
في شرطية شيء او جزئيته واما على القول بالبراءة هناك فلا يتم ما ذكره من طريق الاستدلال وكيف كان فلا يجزي القليل من السدر والكافور
الا ان يصدق اسم ماء السدر او الكافور عليه كما هو المختار بل قيل انه المشهور خلافا لجماعة منهم الفاضل النراقي ره في اللوامع على ما حكاه عنه في
المستند فاختار القول بان المدار على صدق اسم السدر والكافور بل قيل ان هذا القول هو المشهور ولعل وجه الاختلاف في نقل الشهرة هو
الاختلاف في فهم المراد من قولهم ما يصدق عليه الاسم فمنهم من فهم منه اسم السدر والكافور ومنهم من فهم منه اسم ماء السدر وماء الكافور
ثم اعلم انهم كما اختلفوا في طرف القلة اختلفوا في جانب الكثرة ففي اللوامع انه لو خرج الماء بالخليط عن كونه مطلقا ففي جواز التغسيل به قولان
واطلاق الاخبار واتفاق الاصحاب على ترغيبه السدر كما نقله في الذكرى يقتضيان الجواز انتهى ووجه الاقتضاء يحتمل امرين احدهما انه اذا اصب
الماء برغوته لزم اختصاص بعض اجزاء بدن الميت بوصول الرغوة اليه بدون الماء وانه من قبيل الماء المطلق وثانيهما ان غسل راس
الميت برغوة السدر جزء من الغسل الواجب بالسدر ولو كانت الاضافة مانعة عن حصول الغسل لم يكن ذلك جائزا ويشهد لهذا الوجه ما في كلام الجواهر

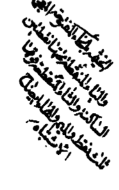
فانه قال في البحار المشهور بين الاصحاب رضه ان غسل راسه اولا برغوة السدر مستحب قبل الشروع في الغسل بالسدر وليس داخلا فيه والظاهر من
اكثر الاخبار انه محسوب من غسل السدر الواجب انتهى وقد علم من هذا البيان ان مختاره صاحب ك ره هو القول بالجواز حتى فيما لو اوجب لخلط
الخليطين من جهة كثرتهما سلب اطلاق الماء ووافقه على هذا القول كاشف اللثام حيث قال لا دليل على لزوم كونه بعد في ماء السدر مطهرا شرعا
والذي في الاخبار هو الغسل بالسدر او بمائه او بماء وسدر فيشترط ان يصدق الغسل به او بمائه انتهى وظاهر كلام جمال المحققين رح ايضا
هو اختيار هذا القول وصرح باستظهاره صاحب ئق ره واما القول الثاني فقد صرح العلامة ره بالتفصيل في القواعد حيث قال
ولو خرج به عن الاطلاق لم يجز وزاد في جامع المقاصد قوله وكذا الكافور وقال في التذكرة السدر والكافور لا يبلغ بهما الى سلب الاطلاق
انتهى وهذا الذي ذكرناه بيان للقولين ونسب التوقف في كلام جملة من المتاخرين الى الشهيد ره في الذكرى من جهة اقتصاره على نقل الاقوال
في المسئلة وعدم تصريحه باختيار شيء وحجة القول الاول امور الاول عدم الدليل على التقييد الثاني اطلاق الادلة وقد ذكر
هذين الوجهين في كشف اللثام بقوله الذي حكينا عنه الثالث ما ثبت من رغبة السدر باطلاق الاخبار واتفاق الاصحاب كما ذكره
في ك فان لازم الرغبة انما هو جواز الغسل بالمضاف كما عرفت بيانه في ذيل كلام صاحب ك ره وحجة القول الثاني وجوه الاول
الشك في الامتثال المستتبع لقاعدة الاشتغال وفيه ان الشك هنا راجع الى شرطية عدم بلوغ الخليط مرتبة ايجاب الاضافة في
الماء اي الى مانعية بلوغ تلك المرتبة فيجري اصل البرائة الثاني ما استند اليه العلامة ره في التذكرة بتمام ما حكينا عنه من قوله
السدر والكافور لا يبلغ بهما الى سلب الاطلاق فانه عقبه بقوله لتصير ره الماء مضافا فلا يفيد التطهير بل ينبغي ان يكون في الماء قدر
سبع ورقات من سدر انتهى واجاب عنه في المستند بعد نقله بالمنع فقال وقد يتمسك بمطهرية الماء بين وعن المطلق لا يطهر والمقدمتان
ممنوعتان في المقام قد ذكر بعضهم انه يجوز ان يكون الغسل بماء السدر وماء الكافور للتنظيف كما في تراب الولوغ ويكون المطهر
التام هو الغسل الاخير فلا يلزم اطلاق الماء فيهما الثالث الامر للخبار عديدة تقدم بعضها منها بالغسل بماء وسدر او ماء و
كافور او ماء فيه شيء من السدر وماء فيه شيء من الكافور والمضاف ليس بماء والتجوز في السدر والكافور بعلاقة ما كان حيث يحتاج الى التبيين
والتقييد في الاستهلاك في الماء عن حقيقتهما لا يوجب التجوز في الماء ايضا والحاصل ان وجه الاستدلال بتلك الاخبار التي منها صحيحة ابن مسكان
ورواية سليمان بن خالد هو ان الظاهر من الغسل بماء وسدر او بماء فيه سدر صدق اسم الماء عليه بقول مطلق وقت الغسل لا ما كان
قبله ومعلوم انه اذا صار مضافا لم يكن على ذلك الوصف لكن قال جمال المحققين رح في حواشي الروضة انه في كثير من الاخبار وقع الامر
بالغسل بالسدر مطلقا وظاهره كفاية الغسل بالسدر مطلقا وان اخرج ما اختلط به من الماء عن الاطلاق فلا يبعد بقرينة تلك
الروايات ان يحمل الماء في الروايتين السابقتين على مطلق الماء او على الماء المطلق وان كان في الاصل وعلى انه بيان لبعض افراده او
ثم انه ذكر بعضها لا يهمنا نقله ثم التفت الى ما يتوهم تطرق الاشكال به الى هذا القول فقال ولا اشكال بما ذكره المصنف في الذكرى من
ان تقدير المفيد ره السدر برطل وابن البراج برطل ونصف في اتفاق الاصحاب على ترغيته يوهمان الاضافة لان ما ذكراه من التقدير
لا دليل عليه ومع ذلك فقد ذكر المفيد ره في المقنعة في بيان غسل الميت ان يغسل راسه ولحيته بمقدار تسعة ارطال من ماء
السدر ثم يغسل جانبه الايمن كذلك ثم يغسل جانبه الايسر من ماء السدر كما غسل راسه بنحو تسعة ارطال من ماء السدر الى اكثره ويزيد ان
الظاهر ان رطلا من سدر ورطلا ونصفا لا يخرج مثل هذا الماء عن الاطلاق وكذا الظاهر ان الرغبة لا يخرج اصل الماء عن الاطلاق
بل هو يجري مجرى المياه المطلقة التي يعلوها الزبد وليس ايضا فيما رايناه من كلامهم ما يدل على وقوع الغسل الاول بالرغوة حتى
يقال ان الرغوة خرجت عن اطلاق الماء بل الرغبة انما هي لغسل راسه بالرغوة كما صرح به وكانهم رح يكتفون في غسله بذلك
بل يغسل بعده بما بقي له ايضا وح فلا يضر اضافة الرغوة ويشهد بما ذكرناه كلام المحقق في الشرايع حيث عد من المستحبات
غسل راسه برغوة السدر امام الغسل واما ما ذكره صاحب ك ره من ان المستفاد من الاخبار ان تغسيل الراس برغوة السدر محسوب من
الغسل الواجب لا انه مستحب متقدم عليه واستشهد برواية الحلبي والكاهلي ويونس ففيه ان رواية الحلبي والكاهلي ليس فيهما حديث الرغوة
اصلا واما رواية يونس فهي وان وقع فيها حكاية الرغوة لكن ظاهرها هو ما ذكرنا لا ما ذكره كما يظهر بالتامل فيها فتامل انتهى
وينبغي ذكر الروايات حتى يتبين للناظر حقيقة الحال فنقول اما رواية الحلبي فهو ما رواه الكليني ره باسناده عن الحلبي عن ابي
عبد الله ع قال اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميص واما غيره ثم تبدأ بكفيه وراسه ثلث

ما ابتدأ بالسدر ثم بماء جرد وابدأ بشقه الأيمن فإذا أردت أن تغسل فرجه فخذ خرقة نظيفة فلفها على يدك اليسرى ثم أدخل يدك من تحت
الثوب الذي على فرج الميت فاغسله من غير أن ترى عورته فإذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مرة أخرى بماء وكافور وشيء من حنوط ثم اغسله بماء
بحت غسلة أخرى حتى إذا فرغت من ثلاث غسلات جعلته في ثوب نظيف ثم جففته وأما رواية الكاهلي فهي ما رواه الكليني ره والشيخ ره
بإسناده عنه عن الكاهلي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ثم تلين
مفاصله فإن امتنعت عليك فدعها ثم ابدأ بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلاث غسلات وأكثر من الماء وامسح بطنه مسحا رفيقا ثم
تحول إلى رأسه فابدأ بشقه الأيمن من لحيته ورأسه ثم ثن بشقه الأيسر من رأسه ولحيته ووجهه فاغسله برفق وإياك والعنف واغسله غسلا
ناعما ثم أضجعه على شقه الأيسر ليبدو لك الأيمن ثم اغسله من قرنه إلى قدميه وامسح يدك على ظهره وبطنه ثلاث غسلات ثم رده إلى جنبه الأيمن
ثم يبدو لك الأيسر فاغسله بماء من قرنه إلى قدميه وامسح يدك على ظهره وبطنه ثلاث غسلات ثم رده على قفاه فابدأ بفرجه بماء الكافور فاصنع
كما صنعت أول مرة فاغسله ثلاث غسلات بماء الكافور والحرض وامسح يدك على بطنه مسحا رفيقا ثم تحول إلى رأسه فاصنع كما صنعت أولا
بلحيته من جانبيه كليهما ورأسه ووجهه بماء الكافور ثلاث غسلات ثم رده إلى الجانب الأيسر حتى يبدو لك الأيمن ثم اغسله من قرنه إلى قدميه
ثلاث غسلات وأدخل يدك تحت منكبيه وذراعيه ويكون الذراع والكف مع جنبه ظاهرة كلما غسلت شيئا منه أدخلت يدك تحت منكبيه وفي
باطن ذراعيه ثم رده على ظهره ثم اغسله بالماء القراح كما صنعت أولا ابدأ بالفرج ثم تحول إلى الرأس واللحية والوجه حتى تصنع كما صنعت أولا
بماء قراح ثم أذفره بالخرقة ويكون تحتها القطن تذفره به إذفارا قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا تخاف أن يظهر
شيء وإياك أن تقعده أو تغمز بطنه وإياك أن تحشو في مسامعه شيئا فإن خفت أن يظهر من المنخرين شيء فلا عليك أن تصير ثم قطنا فإن لم تخف
فلا تجعل فيه شيئا فإن تحققت أن يظهر ولا تخلل أظفاره وكذلك غسل المرأة قوله ثم أذفره إلى قوله تذفره إذفارا قال في الذكرى هكذا وجدته
في الرواية والمعروف تثفره به إثفارا من أثفر الدابة إثفارا انتهى وقال في الذخيرة الإذفار بمعنى التطييب فلعل المراد تطييب الخرقة أو الغرض
حصول التطييب للميت بسبب الخرقة أو القطن المانعة من خروج النجاسة انتهى والمنتخب أن التطييب عبارة عن إحداث الطيب بعد أن لم
يكن موجودا والمعنى الأول الذي هو تطييب الخرقة تجنبا به شرعا يوجب كون قوله به مستدركا لأن معنى تطييب الخرقة بالميت لا وجه
للضمير المجرور بالباء في الكلام سنطوف بما ذكر في الكلام كما في قوله تعالى اعدلوا هو أقرب للتقوى أي العدل المدلول
عليه بقوله تعالى اعدلوا أو مدلولا عليه بسياق الكلام كما في قوله تعالى في الإرث ولأبويه لكل واحد منهما السدس أي لأبوي الميت المدلول
عليه بالمقام فالوجه ما ذكره في مجمع البحرين حيث قال في حديث المستحاضة وتحتشي وتستذفر بالذال المعجمة من الاستذفار بالطيب لا من الثاء
المثلثة كما هو المشهور من النسخ وقد مر الكلام فيه وفي حديث الميت ثم أذفره بالخرقة ويكون تحتها القطن تذفره به إذفارا كأنه أراد تربطه
ربطا انتهى وأما رواية يونس فهي ما رواه الكليني ره والشيخ ره بإسناده عن إبراهيم بن هاشم في الحسن عن رجاله عن يونس عنهم ع
قال إذا أردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة فإن كان عليه قميص فأخرج يده من القميص واجمع قميصه على عورته
وارفعه من رجليه إلى فوق الركبة وإن لم يكن عليه قميص فألق على عورته خرقة واعمد إلى السدر فصيره في طشت وصب عليه الماء و
اضربه بيدك حتى ترفع رغوته واعزل الرغوة في شيء وصب الآخر في الإجانة التي فيها الماء ثم اغسل يديه ثلاث مرات كما يغسل الإنسان
من الجنابة إلى نصف الذراع ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل رأسه بالرغوة وبالغ في ذلك واجتهد أن لا يدخل الماء منخريه ومسامعه ثم
أضجعه على جانبه الأيسر وصب الماء من نصف رأسه إلى قدميه ثلاث مرات وادلك بدنه دلكا رفيقا وكذلك ظهره وبطنه ثم أضجعه على
جانبه الأيمن وافعل به مثل ذلك ثم صب ذلك الماء من الإجانة واغسل الإجانة بماء قراح واغسل يديك إلى المرفقين ثم صب الماء في الآنية
وألق فيه حبات كافور وافعل به كما فعلت في المرة الأولى ابدأ بيديه ثم بفرجه وامسح بطنه مسحا رفيقا فإن خرج شيء فأنقه ثم اغسل
رأسه ثم أضجعه على جنبه الأيسر كما فعلت أول مرة ثم اغسل يديك إلى المرفقين والآنية وصب فيها الماء القراح واغسله بالماء القراح
كما غسلت في المرتين الأوليين ثم نشفه بثوب طاهر واعمد إلى قطن فذر عليه شيئا من حنوط وضعه على فرجه قبل ودبر واحش القطن في دبره
لئلا يخرج منه شيء وخذ خرقة طويلة عرضها شبر فشدها من حقويه إلى ركبتيه لفا شديدا ولفها في فخذيه ثم أخرج رأسها من تحت
رجليه إلى الجانب الأيمن واغمزها في الموضع الذي لففت فيه الخرقة وتلف فخذيه من حقويه إلى ركبتيه لفا شديدا قوله وقيل مقدار
سبع ورقات الختام لفظة مقدار للإشارة إلى الأمر ليس القائل الفاء سبع ورقات صحاح وأن خلافه إنما هو في نفس التقدير لا في

كون الورقات صحاحاً او لما تقدم من رواية يعقوب بن عمار المتضمنة لقول ابي عبد الله ع واطرح فيه سبع ورقات وظاهره كون الورقات صحاحاً
ورواية عبد الله بن عبيد قال سألت ابا عبد الله ع عن غسل الميت قال تطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضأ وضوء الصلوة ثم يغسل
رأسه بالاشنان ثم بماء الكافور ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات صحاح فان ذلك في الغسلة الاخيرة التي صرح في الروايتين بكون
المورد غيرها عليه البحث وهو التغسيل بماء السدر الذي هو اول الغسلات الثلث وقد وقع التصريح فيهما بالقاء سبع ورقات في الماء
القراح الذي هو غير ماء السدر مضافاً الى ما فيهما من ضعف السند ثم لا بأس باستحبابه في مورده من باب التسامح في ادلة السنن قوله
ويغسله بماء الكافور على الصفة اللام للعهد يعني على التفصيل الذي مر في التغسيل بماء السدر اما اصل وجوب التغسيل بماء الكافور
فهو المشهور بين الاصحاب كما وقع التصريح به في كلام جماعة ويقابل المشهور ما ذهب اليه سلار ره قال المصنف في المعتبر ويجب تغسيله
ثلث غسلات اولاً بماء السدر ثم بماء الكافور ثم بالماء القراح ولا يجوز الاقتصار على الواحدة الا عند عوز الماء وهو مذهب الاصحاب
عدا سلار فانه اقتصر في الوجوب على المرة بالماء القراح وهو مذهب الشافعي ولما ذكرناه من اختصاص المخالف في واحد هو ممن
بعد الشيخ ره صح له دعوى الاجماع ممن قبله على الوجوب قال في ف يغسل الميت ثلث غسلات الاولى بماء السدر والثانية بماء جلال
الكافور والثالثة بالماء القراح الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وفي بعض نسخ ف والثانية بماء جلال الكافور ولاختلاف النسخ
مثل ذلك غير قادح فيما نحن بصدده من تحصيل الاجماع على التغسيل بالكافور في مقابل التغسيل بماء السدر والتغسيل بالماء القراح كما
ان كلاً من الغسلتين المقابلتين له خصوصية ينفرد بها عن غيره كذلك هذه الغسلة فلا يكون ذلك قادحاً في الاجماع على اصل الوجوب
وقد اشرنا الى ان مراد المصنف بقوله على الصفة هو الاشارة الى مساواة هذه الغسلة للغسلة السابقة فيعتبر صدق اسم الكافور ولو لم
مائه والبقاء على الاطلاق وغير ذلك لكن قدر المفيد وابن سعيد وسلار فيما حكي عنهم ره الكافور بنصف مثقال الا انه لم
يعلم منهم ارادة الوجوب لان ابن سعيد لا يوجب الخليط وسلار لا يوجب الا غسلاً واحداً بالقراح وفي رواية عن الصادق ع بنصف
حبة وفي رواية مغيرة مؤذن بني عدي عنه ع ان امير المؤمنين ع غسل رسول الله ص بالسدر ثم بثلثة مثاقيل من الكافور وفي
رواية يونس والق فيه حبات كافور الا انه لا تصريح في شيء منهما بالوجوب والامر في رواية يونس وان كان ظاهراً فيه الا انها ضعيفة
السند كالروايتين الاخريين فالاقوى اعتبار صدق اسم ماء الكافور وقضية اطلاق الاخبار وكثير من الاصحاب خصوصاً المتأخرين
منهم بل معقد الاجماعات ممن عدا الشيخ ره في الخلاف الاكتفاء بصدق الكافور من غير فرق بين جلاله وغيره لكن ظاهر الشيخ ره
كما عرفت وجوب كونه من جلال الكافور بل ربما حكي عن اكثر القدماء والمراد به كما قيل الخام الذي لم يطبخ وحكي عن ابي علي ولد الشيخ ره
ان الكافور صمغ يقع من شجر فكل ما كان جلالاً وهو الكبار من قطعه لا حاجة له الى النار ويقال له الخام وما يقع من صغاره
في التراب يؤخذ فيطرح في قدر ويغلى فذلك لا يجزي عن الحنوط انتهى وقيل ولعل منشأ ذلك ما يقال من ان مطبوخه يطبخ بلبن
الخنزير ليشتد بياضه به او بالطبخ وربما يحصل العلم العادي بالنجاسة من حيث ان الطابخ من الكفار قال صاحب الجواهر ره لكن
ظاهر الاخبار هو المطبوخ ووجهه عدم حصول العلم بالنجاسة والاصل الطهارة ولهذا اغفله المتأخرون ثم قال نعم قد يقال
باستحباب الخام للخروج عن شبهة الخلاف وعن شبهة النجاسة انتهى وهو في محله قوله ثم بالماء القراح اخيراً كما يغسل من الجنابة قد
تضمنت العبارة بيان امرين احدهما ان الغسلة الاخيرة يجب ان تكون بالماء القراح والآخر ان كيفية الغسل هنا مثل كيفية
غسل الجنابة اما الاول فتوضيح المقال فيه ان اصل الحكم مما قام عليه الاجماع المحصل والمنقول ونطق به السنة المستفيضة بل المتواترة
وان القراح بفتح القاف قد فسر في الصحاح بالماء القراح الذي لا يشوبه شيء انتهى وقال في القاموس القراح كسحاب الماء لا
يخالطه ثفل من سويق وغيره والخالص كالقريح انتهى والثفل بالضم ما استقر تحت الشيء من كدرة كما ذكره في فصل الثاء من باب اللام
ومراده بالشيء هو المائع وقال ابن الاثير في النهاية هو بالفتح الماء الذي لم يخالطه شيء يطيب به كالعسل والتمر والزبيب انتهى ونحوها
في كتب اللغة واختلف اصحابنا في المراد به ههنا فقال الثاني ره والمراد بالقراح هنا الماء المطلق واعتبر بعضهم خلوه عن السدر والكافور
وان بقي الاطلاق ثم قال وربما قيل باشتراط خلوه من كل شيء حتى التراب ولا وجه له انتهى ولا يخفى ان الاوسط هو الاوسط اذ لم
يثبت للفظ القراح حقيقة لا من جانب الشارع ولا من المتشرعة وانما اطلق باعتبار ارادة معنى الخالص من خصوص السدر
والكافور فتعين ان المراد به ما هو الخالص منهما بل نزيد عليه في الجملة ونقول ان ما ذكره بعض من عرفت من اهل اللغة من بيوت

أخص من مطلق الخالص ليس بمعنى مستقل مغاير للاول حتى يكون مشتركا بينه وبين ذلك المعنى لفظا وانما هو مبني على انطباق الكلي على الفرد واطلاق على ذلك الخالص المخصوص باعتبار كونه مما يصدق عليه ذلك المعنى الكلي هذا ويبقى بعد ذلك امران لا بد من بيانهما احدهما انه يعتبر فيما يغسل به الغسل الاخير من الماء خلوه عن الخليط فعدمه شرط لا انه لا يعتبر ولا يشترط فيه وجود الخليط وذلك لدلالة التقييد بالقراح على ذلك ولو كان الماء مأخوذا لا بشرط كان ذكر القراح في الاخبار والفتاوى لغوا ومن هنا يعلم ان ما ذكره الشهيد الثاني ره في الروضة بقوله ثم يغسل ثالثا بالماء القراح وهو المطلق الخالص من الخليط بمعنى كونه غير معتبر فيه لا انه سلبه عنه معتبر وانما المعتبر كونه ماء مطلقا انتهى لم يقع في محله وثانيهما ان المعتبر من خلوص الماء الذي يغسل به اخيرا انما هو عدم صدق كونه ماء سدر او ماء كافور فلا يضر القليل الذي لا يوجب صدق اسم ماء السدر والكافور ومن هنا صار الفقهاء سبع وبقاء في الماء القراح المدلول عليه ببعض الروايات غير قادح في وصف العنوان المصرح به في الاخبار وكلمات الاصحاب رض ولذلك ايضا حملوا رواية يونس الناطقة بغسل لا ثانيا بحب الماء القراح فيه على الاستحباب واما الثالث ففي تفصيل الكلام فيه انه يعتبر الترتيب في غسل الميت من جهتين احديهما بالنظر الى اصل الغسلات الثلاث فيبدأ بالسدر ثم بالكافور ثم يغسل بالماء القراح وهذه الجهة ليست داخلة في هذه العبارة لعدم مساعدة التشبيه عليها ولانه تقدم بيانها في كلام المصنف والثانية بالنظر الى ابعاض كل من الاغسال والى الاعضاء التي يجب تغسيلها فيبدأ بالرأس ثم الجانب الايمن ثم يغسل الجانب الايسر فيعمل بهذا الترتيب في كل من الاغسال الثلاثة وقد نفى وجدان الخلاف فيه صاحب الجواهر ره بل في الانتصار مما انفردت به الامامية القول بوجوب ترتيب غسل الميت وان يبدأ بغسل رأسه ثم بميامنه ثم بمياسره والدليل على صحة ذلك اجماع الفرقة المحقة على ما تقدم وايضا فقد بينا وجوب ترتيب غسل الجنابة وكل من اوجب ذلك اوجب ترتيب غسل الميت والفارق بين المسألتين مخالف لاجماع الامامية انتهى وقال في ف يبدأ الغاسل برأسه ثم بجانبه الايمن ثم الايسر ووافق جميع الفقهاء في البداءة بغسل الرأس وان خالفوا في الترتيب وقال النخعي يبدأ بغسل لحيته دليلنا اجماع الفرقة وعملهم فانهم لا يختلفون فيه انتهى وقال في المعتبر الترتيب في الغسل واجب عندنا يبدأ بالرأس ثم الجسد وهو اتفاق علمائنا اهل البيت ع وقال الباقون بالاستحباب ثم استدل بجملة من الاخبار الى ان قال وكل من اوجب الترتيب في غسل الجنابة اوجبه هنا فالفرق منفي بالاجماع انتهى وقال في التذكرة يجب في كل غسلة الترتيب فيبدأ برأسه ثم بشقه الايمن ثم بشقه الايسر ذهب اليه علماؤنا انتهى وقال في الذكرى يجب البدأة برأسه ثم جانبه الايمن ثم الايسر باتفاقنا انتهى تنبيه اختلفوا في انه هل يسقط الترتيب في غسل الميت برمسه في الماء الكثير ام لا فذهب العلامة ره في القواعد الى الاول حيث قال والاقرب سقوط الترتيب بغمسه في الكثير وذهب الفاضل الاصبهاني ره الى الثاني فانه قال في كشف اللثام بعد ذكر عبارة القواعد الاقوى العدم وتوقف العلامة ره في التذكرة حيث قال وفي سقوط الترتيب لو غمس في الكثير اشكال انتهى وسقوط الترتيب وان كان يحتمل لوجهين احدهما سقوطه بين الاغسال الثلاثة بان يكفي غمس واحد عن الاغسال الثلاثة والآخر سقوطه بين غسلات كل واحد من الاغسال الا ان محل الخلاف انما هو الثاني بان يغمس مرة في ماء السدر وثانية في ماء الكافور وثالثة في القراح وقد نبه على تحرير محل البحث في جامع المقاصد حيث قال في شرح عبارة القواعد المذكورة ما لفظه والمراد سقوط الترتيب بين اعضاء كل غسلة لا بين الغسلات فلا بد من كون ماء السدر غير ماء الكافور والقراح عنهما فان لم يكن مغايرا لهما امتنع ذلك لتغير الغسلة الثانية لعدم صدق الكافور والقراح شرعا على ما خرج بالسدر انتهى حجة القول الاول امور الاول الاصل وقد ذكره في كشف اللثام مستندا لهذا القول والظاهر انه اراد به اصل البراءة نظرا الى الشك في شرطية الترتيب الثاني ما في جامع المقاصد من انه كغسل الجنابة واشار بذلك الى ما تقدم في بعض الاخبار من تشبيه هذا الغسل بغسل الجنابة فيجري عليه احكام المشبه به التي منها حصوله بالارتماس الثالث ما فيه ايضا من ان المطلوب من الغسل يحصل بالغمس كما يحصل بالترتيب الرابع ما فيه ايضا بعد التصريح بقوة هذا القول من ان سقوط الترتيب في الغسل الحقيقي يقتضي سقوطه هنا بطريق اولى الخامس ما وقع في بعض الاخبار من ان غسل الميت هو غسل الجنابة لخروج النطفة منه عند الموت ويجاب عن الاول بانه ليس مما نحن فيه موردا لاصل البراءة لان التكليف بالتطهير قد ثبت قطعا وقد وقع الشك في محصله فلا بد من الاحتياط حتى يحصل اليقين بما هو رافع للتكليف الثابت المحقق وعن الثاني بان وجه الشبه انما هي الكيفية الثابتة لغسل الجنابة المعروفة في تلك الازمان وهو الغسل الترتيبي وقد

من جوامع فن البيان وعلم الاصول غايته ان كان المتشبه وجه ظاهر كان هو المراد من الكلام والا حمل على العموم وعن الثالث والرابع بانهما مبنيان على الاحاطة باسرار الاحكام الشرعية ومصالحها الكامنة وانى لنا ذلك وعن الخامس بانه على تقدير صحة الرواية ليس ما تضمنته من التعليل الا من قبيل الحكم والتقريبات التى لا تدرك ملائمتها لما تقرر من القواعد الشرعية عندنا لان خروج الجنابة انما هو خروج منى المكلف بنفسه فى حال كونه منيا لا منى غيره ويقرب ذلك ان خروج منى الرجل من فرج المرأة بعد اغتسالها من جنابتها لا يوجب الغسل وكذا ليس من الموجب لخروج ما هو مادة المنى كالغذاء الذى يتولد منه المنى وكذا ما استحال منه وصار شيئا اخر وقد وقع تعليل جنابة الميت فى الروايات بانه يخرج منه المنى الذى منه خلق وهو معلوم ان ذلك ليس منيا وفى الوسائل فى باب ان غسل الميت كغسل الجنابة عن محمد بن على بن الحسين قال سئل الصادق ع لاى علة يغسل الميت قال تخرج منه النطفة التى خلق منها تخرج من عينيه او من فيه الحديث مضافا الى ما فيه من الاشتمال على ما تستبعده العقول من خروج النطفة التى هى مادة خلقته من عينيه ووجه البعد انه لا يكون مادة الجسم الا جسما فكيف تخرج المادة من عينيه ولا يرى هناك شئ والاقوى ان المرجع ههنا هى قاعدة الاشتغال ومقتضاها الاقتصار على المتيقن الذى هو التغسيل على وجه الترتيب فى لزوم وضوء الميت تردد والاشبه انه لا يجب اختلفوا فى المسئلة على اقوال احدها الوجوب وهو المنسوب الى ظاهر ابى الصلاح وهو الظاهر من كلامه الذى حكاه عنه فى لف فقد نقل عنه انه قال حين عد الاغسال الواجبة وغسل الميت وكيفية وجوبه ومصلحة الحى ومكرمة الميت الثانى الاستحباب قال الشيخ ره فى ف ومن اصحابنا من قال يستحب فيه الوضوء غير انه لا خلاف بينهم انه لا يجوز المضمضة والاستنشاق فيه وحكاه فى المعتبر عن الشيخ ره فى الاستبصار وهو فى محله لانه الذى يعطيه التدبر فى مجامع كلامه هناك وفى المعتبر ايضا ما نصه وفى وجوب الوضوء قولان والاستحباب اشبه انتهى وقال العلامة ره فى لف بعد ذكر جملة من كلماتهم رضه والوجه عندى انه مستحب انتهى وللمفيد ره كلام يحتمل الوجوب والاستحباب وقد ذكره فى لف ما صورته قال المفيد ره يعقب الغمر بالتنجية ثم توضأ الميت وذكر صفة الوضوء ولم ينص على الوجوب ولا الاستحباب وكذا ابن البراج انتهى الثالث انه لا وضوء للميت قال الشيخ ره فى ف غسل الميت ليس فيه وضوء وقال فى ط وقد روى انه يوضأ الميت قبل غسله فمن عمل بها كان جايزا غير ان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنابة ولا وضوء فى غسل الجنابة انتهى وربما قيل انه يظهر منه عدم المشروعية فضلا عن الوجوب ولا يخفى انه بعيد عن الظهور الذى ادعاه القائل ره بتصريح الشيخ ره فى صدر كلامه بجواز العمل بالرواية فيعلم عن ذلك ان مراده ره عدم وقوع العمل منهم بها لانهم منكرون لها زائدون عليها وقال سلار وفى اصحابنا من يوضئ الميت وما كان شيخنا يرى ذلك انتهى وقال ابن ادريس ره قد روى انه يوضى وضوء الصلوة وهو شاذ والصحيح خلافه وقال لانه كان الشيخ ره قال فى ط ان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لم يجز العمل بالرواية لان العامل بها يكون مخالفا للطائفة انتهى حجة القول الاول مرسلة ابن ابى عمير عن بعض اصحابه عن ابيعبد الله ع فى كل غسل وضوء الا الجنابة واجاب عنه فى لف بانه كما يحتمل الوجوب يحتمل الاستحباب وذكر فى الذخيرة هذا الجواب ثم قال ولعل الاولى لابى الصلاح القائل بهذا القول ان يحتج بالاوامر الواردة بالوضوء فى هذا المورد ثم قال ويجاب بانه محمولة على الاستحباب جمعا بين الادلة حجة القول الثانى ما تمسك به فى لف وهو ما رواه الشيخ ره فى الصحيح عن حريز قال اخبرنى ابو عبد الله ع قال الميت يبدء بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلوة وعن عبد الله بن عبيد عن ابيعبد الله ع قال سئلته عن الميت قال يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضأ وضوء الصلوة وفى الصحيح عن ابن ابى عمير عن حماد بن عثمان او غيره عن ابيعبد الله ع قال فى كل غسل وضوء الا الجنابة وعن معوية بن عمار قال امرنى ابو عبد الله ع ان اعصره ثم اوضئه وما رواه الشيخ ره باسناده عن على بن محمد عن بعض اصحابنا عن الوشاء عن ابن خيثمة عن ابيعبد الله ع قال ان ابى امرنى ان اغسله اذا توفى وقال لى اكتب يا بنى ثم قال انهم يامرونك بخلاف ما تصنع فقل لهم هذا كتاب ابى لست اعدو قوله ثم قال تبدء فتغسل يديه ثم توضيه وضوء الصلوة ثم تاخذ ماء وسدرا الحديث وقال المص ره فى المعتبر بعد تصريحه بان الاستحباب اشبه والاستدلال عليه برواية حريز المذكورة ورواية الوشاء عن ابى خيثمة وانما حملت ذلك على الاستحباب لما روى من النقل المستفيض عن اهل البيت ع فى كيفية غسل الميت واتفاقهم من تلبين اصابعه وغسل يديه الغسل واستحبابه من غير ذكر الوضوء روى ذلك عدة من اصحابنا منهم الحلبى عن ابيعبد الله ع وعبد الله الكاهلى عنه ع ويعقوب بن يقطين عن العبد الصالح



ولا يرد رواية ابن ابي عمير عن حماد او غيره عن ابي عبد الله عليه السلام في كل غسل وضوء الا غسل الجنابة بدلالة على الوجوب لانا نقول لا يلزم من
كون الوضوء في الغسل ان يكون واجبا بل من الجائز ان يكون غسل الجنابة لا يجوز فعل الوضوء فيه وفي غيره يجوز ولا يلزم من الجواز
الوجوب فاذن لا استحبابا اشبه انتهى وقد تقدم ذكر الروايات وحاصل ما ذكره من وجه الحمل هو ان السكوت عن ذكر الوضوء في الروايات
المشار اليها يفيد الحصر فيما تضمنته بمعنى اثبات ما ذكر فيها ونفي ما لم يذكر فيها ومنه الوضوء فيصير هذا قرينة على ان المراد ما لا وامر الواردة
به هو الاستحباب وفيه انه لو اعتبر مثل ذلك كان مقتضاه نفي الوجوب والاستحباب جميعا لان الروايات المذكورة مشتملة على
الواجب والمندوب كليهما والسكوت في معرض البيان يفيد الحصر وح يقع التعارض بينها وبين الاخبار الدالة على الامر لكنها
لا تقاوم الاخبار النافية لانها مخالفة لعامة العامة بخلاف الاخبار المثبتة له فانها موافقة لهم لا يقال انه قد حكى الشهرة
بين المتاخرين على الاستحباب فتكون مرجحة في مقابلة الترجيح بمخالفة العامة لانا نقول ان شهرة المتاخرين في العمل بالاخبار
لا تقاوم شهرة القدماء في ترك العمل بها لانهم السابقون الذين اعصارهم مقرونة باعصار الائمة فهم اكثر اطلاعا على صدور
الاخبار والقرائن الدالة عليه او على عدمه وقد عرفت ان كلام الشيخ ره يعطي ما فوق الشهرة بين القدماء لان ظاهره اطباق
ما تقدم عليه باسرهم ولو تنزلنا عن ذلك قلنا غاية ما هناك ان المرجحات من الطرفين متعارضة فالمرجع انما هو البراءة
واصل العدم حجة القول الثالث ما اشار اليه الشيخ ره في كلامه الذي حكينا عن ط وهو ما دل على ان غسل الميت كغسل الجنابة
وانه لا وضوء في غسل الجنابة مضافا الى ما ذكره من عمل الطائفة ولا يخفى ان التشبيه ليس ناظرا الى الكيفية والوضوء الخارج عنها
المتقدم على نفس الغسل مما لا مدخل له فيها فالحق ان المرجع في هذا المقام انما هو اصل البراءة واصل العدم واما عموم قوله في
كل غسل وضوء الا الجنابة فهو مسلم بالنظر الى ما هو مؤدى الكلام والظاهر ان المراد بالوضوء الذي اثبته فيه انما هو الوضوء الشرطي
الذي معتبر في صحة الصلوة مثلا لا الوضوء تعبدا بان يكون هو مطلوبا في نفسه او جزءا لما هو مطلوب كذلك ومثل هذا غير جار فيما
نحن فيه فانه لو ثبت الوضوء هنا لم يكن الا واجبا في نفسه لا شرطا الا للدخول في عبادة مشروطة به فوله ولا يجوز الاقتصار على اقل من
من الغسلات المذكورة الا عند الضرورة كما لو لم يجد الا ماء غسلة واحدة او ماء غسلتين فانه يقتصر عليهما وجه من باب الضرورة
المراد انه لا يسقط الغسل راسا والا فعدم جواز التكليف بما ليس بقادر عليه من ضروريات المذهب ولا حاجة فيه الى البيان وكذلك
الحكم اذا وجد ماء وافيا بجميع الغسلات لكن منع من استعماله في واحدة او اثنتين منها مانع فانه لا يسقط الغسل راسا بل يلزم ان ياتي
بما امكن ويدل عليه قاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور وربما استدل بعضهم بالاستصحاب في وجه والظاهر ان مراده التمسك
بناء على كون كل من الاغسال الثلثة مطلوبا مستقلا وان كان مقرونا بغيره من الغسلين الاخرين والا فعلى تقدير كون جميع الاغسال
الثلثة عملا واحدا حتى يكون كل منها جزء للعمل لا يتجه للاستصحاب مجرى وقد يتمسك بايتان المطلوب باطلاق ما دل على وجوب كل غسلة
من دون ظهور الدليل في اشتراط اجتماعها مع الاخرى فرع قال في الذكرى لو وجد ماء لغسلة واحدة فالاولى القراح لانه اقوى
في التطهير ولعدم احتياجه الى جزء اخر ولو وجد لغسلتين فالسدر مقدم لوجوب البدأة به ويمكن الكافور لكثرة نفعه ولا تيمم في هذين
الموضعين لحصول مسمى الغسل انتهى وقد عرفت انه علل الحكم في الفرض الاول بوجهين احدهما انه اقوى في التطهير ووجهه بعضهم
بان الغسل بالسدر انما هو للتنظيف والغسل بالكافور لحفظ بدن الميت من الهوام وان الغسل بالقراح هو الذي يحصل به رفع
الحدث وثانيهما عدم احتياجه الى جزء اخر والاول لا دليل عليه الا لجاز ابدال السدر بغيره مما يفيد التنظيف والثاني وجه
اعتباري لا عبرة به وكانه لذلك استظهر المحقق الثاني ره وجوب الترتيب فيغسل بماء السدر ولو وجد بعد ذلك مقدار ما يكفي
لغسلة واحدة غسل بالكافور وقضاء لحق الترتيب وقال الشهيد الثاني ره في روض الجنان في شرح قول العلامة ره في الارشاد ولو
فقد السدر والكافور غسل ثلثا بالقراح ما صورته ولو انعكس الفرض فان كان المفقود ماء غسلتين مع وجود الخليط قدم السدر
لوجوب الابتداء به واختار في الذكرى القراح لانه اقوى في التطهير ولعدم احتياجه الى شيء اخر وهو ضعيف لوجوب الامتثال بالامر
بحسب الممكن والخليط مامور به مع امكان الجمع بينه وبين الماء لوجوب مراعاة الترتيب فليستصحب ولو وجد الماء لغسلتين قدم
الكافور على القراح على ما بيناه وعلى ما اختاره يقدم السدر لوجوب البدأة به قال ره ويمكن الكافور لكثرة نفعه وتعبد الثانية
بالقراح انتهى ويسعى الكلام في شيء وهو انه هل يجزي ان يتيمم بدلا عن الغسل الذي تعذر اما لا الذي بني عليه قول الشهيد في الذكرى

عمل كما عرفته في ذيل كلام الذي تقدم حكايته ولكن قال ثانيهما ره في روض الجنان ما لفظه ومع فقد احد الاغسال يجب التيمم
عنه لاستقلاله بالاسم والحكم ولان وجوب التعدد في المبدل عنه وعدم الاجزاء احد اقسامه او القسمين عنه يوجب عدم اجزائهما او
احدهما عن بدله وهو اختيار الشهيد ره في البيان وفي الذكرى اسقط وجوب التيمم وهو مبني على عدم وجوب التعدد في التيمم عند
تعدد الاغسال كما اختاره فيها ويلزم منه عدم التيمم مع تيسر الغسل لانه بدل منه فلا يجمع بين البدل والمبدل وهو ضعيف انتهى
وقال في الجواهر وقد يشكل ذلك بعينه ونحوه في المفروض بناء على المختار من ان غسل الميت عمل واحد لعدم ظهور ادلة التيمم في
بدليته عن الجزء ولعله لذا حكم في الذكرى بعدم التيمم معللا له بحصول مسمى الغسل انما العدل عند التيمم الى عدم ثبوت تلفيق الطهارة
من التراب والماء كما انه قد يشكل بدليته عن الكافور بناء على الاكتفاء بالمصاف منه لظهور ما ايضا في بدليته ما كان الماء شرطا فيه ثم انه
قال لكن قد يدفع الاول بعموم البدلية وبانه وان كان عملا واحدا الا انه اشبهها بالاعمال المتعددة كما انه قد يدفع الثاني بالعموم
لما صح رفعه بالماء ايضا وان لم يكن شرطا فيه انتهى وكانه ره اراد بعموم البدلية مثل صحيحة جميل بن دراج عن الصادق ع
قال ان الله عز وجل جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا ويمكن المناقشة فيه بانه مسوق لبيان مجرد التشريع فلا يفيد العموم واما
ما ذكره من انه وان كان عملا واحدا الا انه اشبهها بالاعمال المتعددة ففيه ان ترتيب احكام الاعمال المتعددة عليه مع الاعتراف
بانه عمل واحد يدخل في باب القياس المنهي عنه واما ما ذكره في دفع الثاني ففيه ان مقتضى ظواهر الادلة قيام التراب مقام
الماء وبدليته عنه فيشكل صيرورته بدلا عما لا يصدق عليه الماء قوله ولو عدم الكافور والسدر غسل بالماء القراح المتبادر الى
الذهن في بادي النظر من هذه العبارة انه يغسل ثلثا بالماء القراح فيغسل به بدلا عن ماء السدر وكذا يغسل به بدلا عن ماء الكافور
والغسلة الثالثة به مما لا اشكال في بقائه على محله لكن مقابلة هذه العبارة بقوله وقيل لا تسقط الغسلة بفوات ما يطرح فيها
يعطي ان المراد به هو انه اذا عدم السدر والكافور يقتصر على التغسيل بالماء القراح مرة واحدة الذي هو الغسل الاخير في الحقيقة
عند وجود الغسلين السابقين وعلى هذا يسقط الغسلتان اللتان لا بد فيهما من الخليط وثانيهما انه يغسل ثلث غسلات بالقراح
فلا يكون الساقط الا مجرد الخليط وهذا قال صاحب الجواهر ره ظاهر الاصحاب الاتفاق على وجوب التغسيل بالماء القراح فيما اذا عدم
الخليطان وانما الخلاف في وجوب غسلة واحدة او ثلث غسلات قولان وبالاول جزم المحقق في المعتبر والسيد في النهاية بل حكي عن الاكثر
وبالثاني ابن ادريس ره والعلامة ره في الارشاد والشهيد الثاني ره في روض الجنان وتوقف العلامة ره في المنتهى وربما
احتمل القول بالانتقال الى التيمم حجة القول الاول امران الاول الاصل كما في المعتبر والظاهر ان المراد به اصل البراءة من الغسلتين
الزائدتين على الواحدة لدوران الامر بين الاقل الذي هو الواحدة والاكثر الذي هو الثلثة ويمكن المناقشة فيه بان الشك هيهنا
راجع الى محصل الطهارة فليس مجرى البراءة فلا بد من الرجوع الى قاعدة الاشتغال ومقتضاها تثليث الغسلات لا الاقتصار
على الغسلة الواحدة الثاني انتفاء الفائدة في تكرير الغسل بيان ذلك ان المقصود بالسدر هو الاستعانة على ازالة الدرن و
بالكافور هو تطييب الميت والحفظ بخاصيته عن اسراع التغير وتعرض الهوام ومع عدمهما لا فائدة في تكرير الماء مع حصول النقا
واورد عليه في الحدائق بانه من قبيل العلة المستنبطة التي ليس لها ذكر في الاخبار ثم قال ولو سلم وجود التعليل به في الاخبار فهو
من قبيل المعرفات كما هو شان العلل الشرعية وليست علة حقيقية ولا يخفى سقوط ما ذكره بعد التسليم لان الاصل فيما ذكر
في مقام التعليل هو ان يكون علة حقيقية حتى يعلم انه من قبيل المعرفات فلما لم يقم على كونه معرفا يبنى على كونه علة حقيقية قضاء لحق
الظهور اللفظي فالجواب الحقيقي هو ما ذكره قبل التسليم حجة القول الثاني امران الاول ما في الذكرى من امكان الجزء فلا يفوت
بفوات الاخر لاصالة عدم اشتراط احدهما بصاحبه انتهى ومحصله انه قد ثبت وجوب الجزء بالامر بالكل والمفروض ان تحصيله
ممكن فلا يرتفع التكليف به بانتفاء الجزء الاخر وهذا الذي ذكره عبارة اخرى عن التمسك بقاعدة الاشتغال وقد يدل على هذا
انه ره قال فلا يفوت وجه الدلالة ان الفوات عبارة عن زوال ما هو ثابت ونفيه عبارة عن بقائه ويمكن ان يكون قوله امكان
الجزء اشارة الى قوله ص اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم لان المستطاع يكون ممكنا ولكن لا يخفى ان الاستدلال بالاصالة
عدم اشتراط احد الجزئين بالاخر مما لا محصل له لان مقتضى الجزئية هو انتفاء الكل بانتفائه ولا معنى لانتفاء الكل الا انتفاء
الجزء الاخر فان قلت ان مفهوما السدر والكافور مشتمل على قيد ومقيد ومن المقرر في محله ان قاعدة الميسور انما يجري في المركبات

الهامة كل ذات سم تقتل والجمع الهوام فاما ما يسم ولا يقتل فهو السامة كالعقرب والزنبور وقد يقع الهوام على ما يدب من الحيوان وان لم يقتل كالحشرات كذا في نهاية ابن الاثير والاظهر هو المراد منها ه

الخارجية دون المركبات العقلية كالجنس والفصل والقيد قلت ان هذا التركيب العقلي منتزع من التركيب الخارجي ضرورة ان الماء
المخلوط بالسدر او الكافور مركب من الماء وشيء منهما في الخارج وقد صرح بعض المحققين من مشايخنا قدس سره بان التركيب العقلي منتزع من التركيب
الخارجي اذ لا وجود للمنتزع الا بوجود المنتزع منه فيصير المركب الانتزاعي بمنزلة المركب الخارجي فيجري فيه القاعدة المشار اليها او يوضح هذا
الذي ذكرناه مغايرة ماء السدر وماء الكافور لماء الرمان فانك تعرف ان التركيب فيه ليس تركيب عقلي بحت بخلاف الاولين فان
التركيب العقلي فيهما حاصل من التركيب الخارجي ولا يتوهم ان المامور به ههنا انما هو الغسل وهو ليس مركبا مما ذكر من الجزئين اللذين هما
الماء والخليط لانا نقول ان نفس الغسل المامور به وان كان امرا واحدا الا ان متعلقه مركب وهذا يكفي في جريان علة قاعدة الميسور
في توجيه الخطاب مثل قوله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم الا ترى ان كل من سمع من اهل العرف مثل هذا الخطاب لا يتوقف
في انطباقه على ما نحن فيه ومن المعلوم ان العبرة في جريان الادلة المذكورة بالجاري على التي يجريها اهل العرف فيها فتدبر ان قلت ظهور
كثير من الاخبار في كونه واجبا مستقلا لا جزء كقوله بماء وسدر فالمامور به شيئان متمايزان وان امتزجا في الخارج والدليل لا يعم خارجي
ايجاب الخليط على ما دل على الامر بتغسيله بماء السدر خاصة حتى يرتفع الامر بارتفاع المضاف اليه وحاصله ان الظاهر من العطف انما هو
الاستقلال وح نقول انه يرجع اليه قولهم اغسله بماء السدر وبماء الكافور ومنه ان العطف وان كان ظاهرا في الاستقلال الا ان هذا
المحل غير قابل لذلك اذ لا معنى للغسل بالسدر في نفسه وقد يوجه الدليل المذكور بان المراد به اغسله بالماء الثلث ولصنف اليه السدر بان
يكون المطلوب متعددا احدهما التغسيل بالماء والآخر لصفة السدر والكافور اليه فان انتفى احد المطلوبين لم ينتف الآخر واقول ان
هذا على تقدير دلالة لفظ الحديث عليه صحيح لما الاشكال في دلالته عليه حجة القول بالتوقف ما في المنتهى من انه مشتمل من سقوط
الغسل بعدما يضاف اليه لان المامور به لم يوجد فيسقط الامر ومن كون الواجب هو الغسل بماء السدر او الكافور فهما واجبان في
الحقيقة ولا يلزم من سقوط احد الواجبين للعذر سقوط الآخر هذا وقال بعد فاحكى عن الشيخ ره انه قال الا لم يوجد كافور ولا
سدر فلا باس ان يغسل بالماء القراح وانه اطلق ونقل عن ابن ادريس ره انه قال ان لم يوجد كافور ولا سدر فلا باس ان يغسل الثلث
غسلات بالماء القراح وذكر ان هذا الكلام يعطي وجوب ثلث غسلات بالماء القراح قال فيحتمل ح ان نقول يجب الواحدة لان المامور
هو الغسل بماء السدر وماء الكافور وقد تعذرا فيسقط التكليف بذلك النوع من الغسل والا لزم تكليف ما لا يطاق ويحتمل ان نقول
يجب الثلثة لانه مامور بالغسلات الثلث على هيئة وهي كون الاولى بماء السدر والثانية بماء الكافور والثالثة بالماء القراح فيكون
مطلق الغسلات واجبا لاستلزام وجوب المركب وجوب اجزائه واذا ثبت وجوب المطلق ثبت المطلوب فانه لا يلزم من تعذر احد الواجبين و
هو اتصاف الغسل بهيئة مخصوصة سقوط الجزء الذي فرضناه واجبا عن الذمة انتهى واستظهر في الجواهر من تعليل الاحتمال الثاني ان مراده
ره هو انه يجب الحكم بوجوب الجزء وان انتفى الكل مع قطع النظر عن قاعدة وجهه بانه لعله لثبوت وجوبه بوجوب الكل ضرورة استلزام وجوب
المركب وجوب اجزائه ولم يعلم سقوط ذلك بعد انتفائه فيستصحب وجوبه انتهى واستجيده بانه لان المتيقن كان هو وجوب الجزء في
ضمن الكل فقد زال قطعا وان كان هو وجوبه بالاستقلال فلم يتحقق له حالة سابقة حتى يحكم ببقائها بمعونة الاستصحاب ومن
هنا يعلم انه لا وجه للتمسك بقاعدة الاشتغال ايضا في اثبات وجوب جزء بعد زوال حصة الكل لان الاشتغال حصل بالمركب الذي
تعذر وجوده بتعذر جزئه هذا وقد تحصل من جميع ما حررنا ان الواجب عند تعذر الخليطين ثلث غسلات بالقراح والمستند هو
قاعدة الميسور بالتقريب الذي تقدم تنبيه يجب في غسل الميت وما يتعلق به مضافا الى ما عرفته فيما تقدم امور منها طهارة الماء
واباحته واطلاقه وقد تعرض لذكر ذلك في المستند واستدل عليه بالاجماع في الثلثة والاخبار وكتب هو ره في الحاشية يريد بالاخبار
ما تضمنته اخبار اهراق الماء المشتبه بالنجس وعدم جواز استعماله واخبار المنع عن التصرف في مال الغير واخبار الغسل بالماء المطلق انتهى
ويمكن الاستدلال على اشتراط اباحة الماء بان التغسيل عبادة فلا يصح اجتماعه مع الحرام الذي هو التصرف في الماء المغصوب المتحد مع
التغسيل في الوجود الخارجي ومنها اباحة مكان الغسل والانية والخليطين وقد ذكر ذلك ايضا صاحب المستند ره عند ذكر ما يجب في الغسل
ولا يخفى انه لا يعرف اشتراط اباحة الخليطين مما ذكرناه من الوجه في اشتراط اباحة ماء الغسل واما الانية الغسل فلا يتم ما ذكره فيها
بقول مطلق بل لا بد من التفصيل بان كل ما كان التصرف فيه مقوما للغسل بان كان من افعال الغسل كالاناء الذي يصب به الماء
على الميت في تغسيله فانه يعتبر في الغسل اباحة التصرف فيه واما ما لم يكن بتلك المثابة كالاناء او الحوض الذي يغترف منه فان التصرف

بالاغتراف منه لايكون معتدّا للغسل لانه ليس من افعال الغسل واجزائه ولا من شعب واما مكان الغسل فالتفصيل فيه او وضع وقاطهر
كما ان الارض التي وضع عليها الميت ليست مما يكون دخيلا في الغسل علية من افعال الغسل واجزائه وكذلك وضع الميت عليها نعم
تصرف المغتسل في هواء ذلك المكان بتحريك يده لصب الماء على الميت او ايصاله الى اعضائه متحد بالفعل الذي هو من افعال الغسل
فلو فرض ارض مغصوبة ليس هواؤها مغصوبا كما قد يتفق وقد شاهدت من ذلك موارد لم يبطل الغسل كما انه لو انعكس الامر انعكس
الحكم ومنها ستر عورته كما في المستند فانه ذكره في عداد الواجبات ونقله عن اللوامع ونقل عن المنتهى ايضا اتفاقهم على ذلك واحتج له بالامر به في حسنة
الحلبي ورواية يونس المتقدمتين وفي غيرهما ثم قال ومقتضى اطلاقهما بعض الروايتين عدم الفرق بين الزوج والزوجة وغيرهما بل صرّح
في بعض اخبارها ايضا فالقول بعدم الوجوب فيهما غير جيد ثم قال وجواز النظر لو سلّم لا يوجب التقييد وكذا الصغير الذي يجوز تغسيله
للمماثل بل في المماثل ايضا على الاحوط وكذا يقتضي بعض اطلاق الروايتين الوجوب على الاعمى واوليائه من يقف مكيف البصر وان كان يقول
الاطلاقات للاعمى محل نظر انتهى وفي الجواهر عند قول المصنف في عداد المستحبات ويستر عورته قال ويستحب ان يستر
عورته حيث لا يوجب فان يقتضي الوجوب كما لو كان المغتسل اعمى او كان واثقا من نفسه بعدم النظر او كان المغتسل ممن يجوز النظر الى عورته
كما لو كان طفلا او زوجا والا فلا اشكال في وجوب ستر العورة على الناظر المحرم ثم قال قلت قد يناقش في ثبوت الاستحباب كما
في كثير مما تقدّم ان لم يكن الجميع والوجوه الاعتبارية لا تصلح مدركا للاحكام الشرعية والامر في الاخبار بستر العورة ظاهره
الوجوب فهو محمول على غيره نعم قد يقال ان وجوب الستر انما هو على المنظور والا فالناظر انما يحرم عليه النظر وبعد سقوط الاول هنا
بالموت لم يبق الا الثاني وهو لا يستلزم وجوب الستر ولعل التوقف عليه فيتصحح خصوص الشرع استظهارا او حذرا من الغفلة ونحوها
ونحو فلا ينبغي ان يخص الحكم بما ذكر بل هو على اطلاقه فتامل جيدا انتهى الثاني انه حكي في جامع المقاصد في شرح قول العلامة ولو فقد
السدر والكافور غسل ثلاثا بالقراح مالفظه الظاهر وجوب رعاية الترتيب بدل الغسلات انتهى انه لو فاته من الغسلات واحد
مثلا وجب الاتيان ببدله المتمم للعدد وقال قبل ذلك انه لا بد من تمييز الغسلات بعضها عن البعض لانه لو وجب الترتيب بينها و
ذلك بالنية بان يقصد بغسله بالقراح في موضع ماء السدر وكذا في ماء الكافور انتهى وقال في الجواهر بعد نقله بالمعنى وفيه
تامّل بل منع انتهى والظاهر ان وجه المنع هو ان الترتيب في الحال الذي كانت الغسلات متمايزة فيه انما كان لمراعاة ما لم يكن عنوانا
مأمورا بها حتى يجب الاتيان ببدلها وهو في محله ومن هنا نقول انه من فاته ثلاثة ايام من اول شهر رمضان مثلا لا يجب عليه عند
قضائها ان ينوي ان صيام اول يوم من القضاء بدل عن اليوم الاول من الاصل وكذا لا نقول في قضاء الصلوات بوجوب الترتيب الا
من باب النص وحيث كان مورده ما علم بعده اقتصرنا في الحكم به على ما كان معلوم العدد ولا نعتبر الترتيب في غيره الثالث انه لو وجد
الخليطان قبل الدفن فهل يجب اعادة الغسل بالماء والمصاحب للخليط ام لا لسدها نعم قال في الذكرى الاقرب وجوبه ما لم يدفن
لتوجه الخطاب ثم قال ويمكن المنع للامتثال المقتضي للاجزاء انتهى وفي جامع المقاصد انه يجب اعادته على الاصح ان امكن تغسيله
على الوجه المعتبر قبل الدفن وعلله بعدم تغسيله على الوجه المعتبر لان هذا غسل ضرورة ثم قال وكذا القول في كل غسل شرع للضرورة
ومثله التيمم بطريق اولى انتهى وقال في روض الجنان اعلم ان هذه الاغسال الناقصة يحكم معها بطهر الميت الى ان قال يجب
اعادته او اكماله اذا امكن قبل الدفن وكذا القول في كل غسل شرع للضرورة واولى منه التيمم انتهى والظاهر انه اشار بقوله او
اكماله الى صورة وقوع النقص اجزاء وعلله في الجواهر بعد استظهاره بعدم ظهور الاخبار في بدلية الممكن من المتعذر حتى يقتضي
الاجزاء فهو من قبيل الاعذار انتهى والظاهر انه اشار الى ان ثبوت الحكم فيما نحن فيه انما هو بقوله فاتوا منه ما استطعتم وقوله
الميسور لا يسقط بالمعسور وان عدم سقوطه لا يستلزم اغناء الميسور عن المعسور ولا يقتضي عدم الاتيان به عند التمكن منه وقت
المقرر له ومن هنا ينفتح باب لمن يقول بان الامر الظاهري مقتض للاجزاء الى الفرق بين موارد الامر الظاهري وبين ما ثبت بعنوان
الميسور باشتغاله الاعادة في الاول وعدمه في الثاني وثانيهما ما ذهب اليه صاحب المدارك من عدم وجوب الاعادة فانه قال ولو وجد
الخليطان قبل الدفن ففي وجوب اعادة الغسل وجهان من ان الغسل لحكمة وما ذلك واظهرهما العدم للامتثال المقتضي للاجزاء انتهى وهذا القول هو
الظاهر من كلام المحقق الاردبيلي رحمه الله فانه قال وجوب اعادة الغسل بعد الامكان غير معلوم لسقوطه بالامر المفيد للاجزاء والاصل
عدم وجوبه مرة اخرى انتهى ويعلم الجواب عنه مما بيّنا في ذيل كلام صاحب الجواهر رحمه الله الرابع انه هل يجب اعادة الغسل لو وقع الخليطان

يعني القائلين بالاستحباب حملوه على خلاف ظاهره

بعد الدفن ام لا قال في الرياض واما بعد الدفن فلا لاستلزامه النبش الحرام وقيل للاجماع مضافا الى عدم المقتضي له لاختصاص اطلاق
الاخبار الى غير المقام انتهى وحكم في الجواهر بعدم الغسل قطعا مع استلزام النبش وعلى احتمال في غيره كما لو اتفق خروجه لاختصاص اطلاق
الاخبار الى غيره فالاصل البراءة ولا اطلاق وما حكاه في الرياض من الاجماع وهو لا يخلو من النظر بناء على وجوب اعادته قبل الدفن لا ميتا
على ما عرفت من عدم تتميم الغسل الاول لا اجزائه فهو كمن دفن بغير غسل ثم اتفق خروجه اللهم الا ان يفرق بين الامرين قبل الدفن وبعده
تنزيلا لما بعد الدفن منزلة انتهاء التكليف بخلافه قبل الدفن وهو لا يخلو من وجه انتهى قوله ولو خيف من تغسيله تناثر جلده كالمحترق
والمجدور يمم بالتراب بلا خلاف اجده بين الاصحاب كما في الجواهر وقال في الحدائق ما تضمنته رواية عمرو بن خالد المتقدمة بالامر بالتيمم
للمجدور وكذا مثله ممن يخاف من تغسيله تناثر لحمه كالمحترق مما لا خلاف فيه بين الاصحاب انتهى وفي ك هذا مذهب الاصحاب ومثله بعينه
في الذخيرة وقال في ف المجدور والمجروح ومن اشبههما ممن به مرض مخوف يجوز نفسه التيمم مع وجود الماء وهو قول جميع الفقهاء الا طاوسا
وعطاء فانهما قالا لا يجب استعمال الماء دليلنا قوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج وايجاب استعمال الماء على ما ذكرناه من اعظم
الحرج وعليه اجماع الطائفة انتهى ومقتضى ظاهر عبارة المصنف هو ان التيمم هو المتعين وانه المرتبة الثالثة بلا واسطة للتغسيل بالماء
على الوجه المقرر المتعارف وكذا عبارة الشيخ ره في ف وحمل البعض على ان مراده ره بالجواز هو الوجوب لانه متى جاز التيمم فقد وجب اذ لا
تخيير في الشرع بين التيمم وبين استعمال الماء في حال من الاحوال واستدل على ما ظهر من عبارة المصنف بقوله ره لا اقل عموما بدلية
التراب من الماء وناقش في الاستدلال بها بعضهم بوجهين احدهما انه انما يتم الاستدلال بها اذا كان البدل المؤثر في رفع الحدث هو
خصوص الماء فلا يتم فيما اذا شاركه في ذلك غيره كما فيما نحن فيه فان الخليطين شاركا الماء في ذلك وثانيهما ان ادلة البدلية ظاهرة في رفع
الحدث دون مثل هذا الغسل المشروع لرفع حدث الميت وخبثه واجاب عن الاول بعض مشايخنا ره بان قوله ع في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء يدل على
وجوب استعمال التراب بحيث وجب استعمال الماء سواء كان الواجب استعمال مطلق الماء او استعمال ماء مخصوص كماء السدر والكافور والمضايقة في كون
التطهير بالماء المصاحب للسدر بدعوى مشاركة السدر في احداث الطهارة مخالف لما هو المركوز في اذهان المتشرعة من استقلال الماء في الطهورية
ولما دل على انحصار الطهور في الماء والتراب مثل قولهم ع هو احد الطهورين وقولهم ع في بيان الطهور انما هو الماء والتراب ونحو ذلك وح
فيجب استعمال التراب بدل ماء السدر والكافور كما يجب بدل القراح الثاني ما رواه الكليني ره مسندا عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي
عن آبائه عن علي ع قال ان قوما اتوا رسول الله ص فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ فقال يمموه
لكن جملة من الروايات نطقت بالامر بصب الماء عليه فروى الشيخ ره بسنده عن ضريس عن علي بن الحسين ع او عن ابي جعفر ع قال المجدور
والكسير والذي به القروح يصب عليه الماء صبا وروى ايضا بسنده عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي ع انه سئل عن رجل
يحترق بالنار فامرهم ان يصبوا عليه الماء صبا وان يصلى عليه ولكن يذكر العلامة ره ما يرشد الى ان مرتبة التيمم بعد مرتبة الصب فانه ره
قال في نهايه ييمم اذا اريد الغاسل على جسد الميت فان خيف من ذلك لكونه مجدورا او محترقا اكتفى بصب الماء عليه لان الامرار
مستحب وتقطيع الجلد حرام ويشهد له ذكره القول بانه في المجدور وهو الكسير والذي به القروح يصب عليه الماء صبا فان خيف من الصب
يمم بالتراب وهو اجماع العلماء لتعذر الطهارة المائية وخلافا للاوزاعي لا اعتبار به لانقطاعه ولان عليا ع قال ان قوما اتوا الى
النبي ص فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ فقال يمموه انتهى كلامه ره ويعلم من ف ل ان الصب هو
المتعين بعد الغسل المتعارف نحو الصب فان لم يمكن انتقل الى الصب بل نقول ان الظاهر من ف كون التيمم بعد تعذر الغسل الذي بالغسل
ما يشمل الصب ويمكن استشعار هذا المعنى من كلام العلامة ره حيث بين ان الحكم هو الاكتفاء بالصب مع تعذر امرار اليد ونحو ذكر بعد رواية
الصب ثم بين انه ان خيف من الصب انتقل الى التيمم وحينئذ بعد الالتزام فيما حررناه لك تعرف انه لا مجال للتطرق بالاشكال في المسألة فان الاخبار
المنقولة اذا لم يعمل بحجيتها ولا الاستناد اليها في الاحتجاج بها على الحكم فلا اقل من صلاحيتها لجبر الاخبار المذكورة ومن هنا يعلم ان ما ذكره
صاحب ك ره مما لا ينبغي ان يصغى اليه في ذلك لانه ذكر رواية الامر بالتيمم ثم قال وهي ضعيفة السند باشتماله على جماعة من الزيدية فان كانت
المسألة اجماعية على وجه لا يجوز مخالفته فلا بحث والا امكن التوقف في ذلك لان ايجاب التيمم زيادة تكليف والاصل عدمه خصوصا
ان قلنا ان الغسل ازالة النجاسات كما يقول المرتضى ره وربما يظهر من الروايات عدم الوجوب ايضا كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي
الحسن ع في الجنب والمحدث والميت اذا حضرت الصلاة ولم يكن معهم من الماء الا بقدر ما يكفي احدهم قال يغتسل الجنب ويدفن الميت

بتيمّم الذي هو على غير وضوء لأنّ الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميّت سنّة والتيمّم للآخر جائز لكنّه مشكل بعد وجوبهما فالعمل على المشهور

انتهى. قوله: كما ييمّم الحيّ العاجز، المراد بالعاجز كما في الجواهر هو الذي لا قابليّة له لأن يتولّى شيئاً من الفعل ولو بمعين فإنّه حينئذ يتولّاه غيره ويتمّمه

إلّا جنبه عدا النيّة وبها يفترق عن الميّت لوجوبها على المباشر إذ هو المخاطب بالتيمّم بخلاف الحيّ ثمّ قال: وإنّما قيّدنا الحيّ بما سمعت حذراً

من احتمال اقتضاء التشبيه الضرب بيدي الميّت الأرض والمسح بهما جبهته ويديه كما يصنع بالحيّ المتمكّن من ذلك وهو منافٍ لما صرّح به بعض

الأصحاب من كيفيّة تيمّم الميّت ويؤيّده الاعتبار لكون التيمّم بدل الغسل المكلّف به الحيّ فلا مدخليّة لضرب الأرض بيدي الميّت لكن

قد يوهم ذلك عبارة المقنعة فلاحظها ثمّ قال: ويحتمل أن يراد بالعبارة وغيرها كمعقد الإجماع في بيان أصل كيفيّة التيمّم وأنّه لا خصوصيّة

لتيمّم الميّت وإن كان لا يخلو من بحث نحو عبارة المصنّف للوصف فيها بالعاجز والأمر سهل انتهى. ولا يخفى أنّه وقع التعرّض لهذه المسألة

في مقامين من المقنعة أحدهما أواخر الباب المعنون بباب تلقين المحتضرين فإنّه قال هنالك: المجدور والمحترق وأمثالهما ممّن تحدث الآفات

بالتحليل لجلودهم وأعضائهم ولحومهم إذا كان المسّ لهم باليد في تغسيلهم يزيل شيئاً من لحمهم وأشعرهم لم يمسّوا باليد وصبّ عليهم الماء

صبّاً فإن خيف أن يلصق الماء شيئاً من جلودهم أو شعورهم لم يقربوا الماء ويمّموا بالتراب كما يتيمّم الحيّ العاجز بالزمانة عند حاجته

إلى التيمّم من جنابته فيضرب بيديه على الأرض ويمسح بهما وجهه من قصاص شعر رأسه إلى طرف أنفه ويمسح ظاهر كفّيه جميعاً بيمناه انتهى

والآخر أواخر باب التيمّم فإنّه قال هناك: والميّت إذا لم يوجد الماء لغسله يمّمه المسلم كما يتيمّم الحيّ العاجز بالزمانة عند حاجته إلى التيمّم من

جنابته فيضرب بيديه على الأرض ويمسح بهما من قصاص شعر رأسه إلى طرف أنفه ويضرب بهما مرّة ثانية فيمسح بهما ظاهر كفّيه ثمّ يتيمّم المتيمّم

بمثل ذلك سواء انتهى. ومراد صاحب الجواهر بالعبارة الموهمة لكون مراد المفيد ضرب الحيّ بيدي الميّت هي هذه العبارة

لظهور العبارة الأولى في ضرب اليدين بالمرّة ووجه الإيهام احتمال عود الضمير المجرور بإضافة اليدين إليه إلى الميّت فيكون المعنى فيضرب بيدي

الميّت على الأرض ويمسح بهما وجه الميّت ويحتمل عود الضمير إلى المذكور إلى المتيمّم الميّت المعبّر عنه بالمسلم في العبارة الأخيرة والتقييد بقوله

من جنابته للإشارة إلى اعتبار ضربتين في التيمّم بدلاً عن الغسل على خلاف التيمّم بدلاً عن الوضوء فإنّه يكتفي فيه بضربة واحدة لمسح الوجه

والكفّين جميعاً ويكون قوله جميعاً بيمناه في عبارته الأولى إشارة إلى ذلك أيضاً وكذلك قوله في ذيل العبارة الأخيرة ثمّ يتيمّم لمسّه بمثل

ذلك سواء ضرورة أنّ الضمير في قوله يتيمّم يعود إلى المكلّف المتيمّم للميّت وهو لا يضرب على الأرض إلّا بيديه فليس التشبيه إلّا في تعدّد الضرب

لو كان المراد في السابق ضرب يدي الميّت لم يتمّ التشبيه لعدم الاشتراك في وجه الشبه ومن هنا يعلم أنّ الاحتمال الثاني أقوى فيكون تعبير

صاحب الجواهر ره بالإيهام بالنسبة إلى الاحتمال الأوّل في محلّه. تنبيه: قد اختلفوا في وجوب تكرير التيمّم بعدد الأغسال بأن يتيمّم بدل كلّ منها

بحياله أو أنّه يكفي تيمّم واحد عن المجموع فالأوّل خيرة العلّامة ره في التذكرة فإنّه ره قال فيها: إذا تعذّر استعمال الماء وجب التيمّم وهل يؤمّم

ثلاثاً أو مرّة الأقرب الأوّل لأنّه بدل عن ثلاثة أغسال ثمّ قال: ويحتمل الثاني لاتّحاد غسل الميّت انتهى. وقال في جامع المقاصد بعد قول

العلّامة ره في القواعد: ولو خيف من تناثر جلد المحترق والمجدور لو غسله يمّمه مرّة واحدة على إشكال، ما لفظه ينشأ الإشكال من أنّه

بدل عن غسل واحد فيجزي مرّة واحدة ومن أنّه ثلاثة أغسال وكونها في قوّة واحد لا يخرجها عن التعدّد ولو أوجب التعدّد في المبدل

منه مع قوّته ففي البدل الضعيف بطريق أولى وهو الأصحّ انتهى. وقال في روض الجنان: وهل التيمّم ثلاثاً لأنّه بدل عن ثلاثة أغسال أو

مرّة واحدة لأنّه غسل واحد تعدّد باعتبار كيفيّته الأجود الأوّل وهو اختيار المصنّف ره في النهاية لإطلاق الاسم على كلّ واحد وكون

الثلاثة بحيث يطلق عليها اسم واحد لا يخرجها عن التعدّد في نفسها وإذا وجب التعدّد في المبدل منه مع قوّته ففي البدل الضعيف

بطريق أولى واحد ثمّ قال: ويتفرّع على ذلك تعدّد نيّة الغسل والتيمّم انتهى. وربّما علّل هذا القول بالاحتياط اللازم في المقام وعموم

كون التراب بمنزلة الماء والثاني خيرة الشهيد ره فإنّه قال في الذكرى: وظاهر الخبر والأصحاب أنّ التيمّم مرّة لإطلاق الأمر ولأنّ الغسل

واحد وإنّما تعدّد باعتبار كيفيّته ثمّ قال: ووجه الثلاث تعدّد الفعل الذي يطلق عليه اسم الغسل قلنا إن أريد استقلاله بالتسمية فممنوع

ظاهر وإن أريد مطلق التسمية فغير مستلزم للمطلوب وربّما انسحب هذا في تعدّد نيّة الغسل وهو ضعيف في ضعف وإذا جعلنا التطهير

بالقراح وحده فلا يجب انتهى. وهذا القول قد استدلّ عليه بعض مشايخنا بالأصل وكون غسل الميّت بمجموعه غسلاً واحداً

بمنزلة غسل الجنابة وظهور ما دلّ على كون الميّت جنباً في أنّه يكفي له ما يكفي الجنب من التيمّم مع أنّ حكمة التعدّد ظاهرة الاختصاص بصورة

استعمال الماء ثمّ قال: فهذا هو الأقوى وفاقاً لجماعة من متأخّري المتأخّرين إلى أن قال: والمعروف في كيفيّته أنّ المباشر يضرب بيديه فيمسح بهما

وكجعله الميت نظير المريض العاجز عن مسح يديه على الارض ولو باعانة القادر ثم قال وربما كان في هذا دلالة على خروج ضرب اليد
عن مفهوم التيمم الا ان ظاهر المشهور عدّه من افعال التيمم فلعله يختص بمن يجب عليه المسح بهما بحيث يستند اليه التيمم فيكون قد تيمم باعانة
القادر بخلاف من لا يقدر فتامل انتهى واقول لا يخفى ان الانسان اذا مات يثبت اعضائه التي من جملتها اليدان فيتعذر على المباشر
ضرب يدي الميت على الارض وادارتهما على وجهه فسقوط جزء من اجزاء العمل من باب الضرورة والتعذر لا يدل على خروج ذلك الجزء عن حقيقة
العمل راسا ويشهد بذلك التحاق العاجز عن تحريك يده ولو بمعين بالميت ثم ان المباشر يضرب على الارض بيديه لا بيدي
العاجز ويرشد الى ما قلناه من ان سقوط جزء العمل من باب الضرورة لا يقتضي خروجه عن حقيقة العمل ان القيام في الصلوة يسقط
عمن عجز عنه فيها مع ان الفقهاء رض باسرهم مطبقون على الحكم بدخوله في ماهيتها فانه جزء منها ولو كان سقوط جزء من العمل ملزوما
لخروج ذلك الجزء عن اصل حقيقته لم يتم ما اطبقوا عليه ويرشد الى ذلك ايضا ان ضرب المباشر يدي العاجز عن الضرب لا يعد فعلا له
كما ان مسح المباشر على جبهة العاجز لا يعد فعلا للعاجز ولا جزء من عمله وقد اكتفي بعمل المباشر عن عمله وكان نظره الى ما بيناه اشار
بالامر بالتامل ثم ذيل الكلام اكمالا له اذا مات الجنب او الحائض او النفساء كفى غسل الميت على المعروف من مذهب الاصحاب كما في ح
وقال المصنف ره في المعتبر اذا مات الجنب او الحائض كفى غسل الميت ولا يجب غسلان بل لا يستحب وهو مذهب اكثر اهل العلم انتهى بل
في التذكرة اذا مات الجنب او الحائض او النفساء كفى غسل الموت وهو قول من يحفظ عنه العلم من علمائنا الا الحسن انتهى وعن المنتهى
واللوامع انه يكفي غسل الميت ولا يجب غيره بالاجماع وقد وقع الاستدلال عليه بامور الاول ما في المستند من قوله الاصل السالم
عن معارضة اخبار غسل الجنب ونحوه لاختصاصها بالحي وعدم شمول شيء منها المورد لعدم ورود امر بالتغسيل من الجنابة ونحوها
او وجوبه الثاني ما في المعتبر من التعليل بقوله لان الغسل الواحد يجزي للحي وان تعددت الموجبات انتهى وهو اشارة الى تداخل الاغسال وهو
التداخل وقد صرح بالاعتماد عليه في المستند الثالث النصوص المستفيضة المعتضدة منها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن زرارة
قال قلت للباقر ع ميت مات وهو جنب كيف يغسل وما يجزيه من الماء قال يغسل غسلا واحدا يجزي ذلك للجنابة ولغسل
الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة ورواه الكليني ره في الصحيح او الحسن مثله ومنها ما عن عمار في الموثق عن الصادق ع انه
سئل عن المرأة اذا ماتت في نفاسها كيف تغسل قال مثل غسل الطاهرة وكذا الحائض والجنب انما يغسل غسلا واحدا فقط وروته
الصدوق ره باسناده عن عمار مثله ومنها ما رواه زرارة عن ابي جعفر ع وابو بصير عن احدهما ع في الجنب اذا مات قال ليس
عليه الا غسل واحد ومنها المروي عن الغلام من مات وهو جنب اجزء عنه غسل واحد وكذلك الحائض واما ما رواه الشيخ ره
في الصحيح عن العيص عن الصادق ع اذا مات الميت وهو جنب غسل غسلا واحدا ثم يغسل بعد ذلك وعن عيص عن القاسم
في الصحيح عن الصادق ع اذا مات الميت وهو جنب غسل غسلا واحدا ثم غسل بعد ذلك وعن العيص عن الصادق ع انه اذا مات
الميت فخذ في جهازه وعجله واذا مات الميت وهو جنب غسل غسلا واحدا ثم اغتسل بعد ذلك فانها وان كانت بحيث يلوح منها
تعدد الغسل نظرا الى ان منها ما تضمن الاتيان بغسل واحد بدلالة العطف عليه بلفظة ثم ومنها ما تضمن الامر بغسله
بدلالة ما عرفت وليس كل منها الا عبارة عن التغسيل من الجنابة خصوصا مع تقييد الغسل الواحد في الروايتين الاوليين بكونه بالماء
لان الاول من اغسال الميت انما هو ما بالسدر لا بالماء المطلق وعلى هذا يكون قوله ثم يغسل او ثم غسل اشارة الى ما هو المعهود من
غسل الميت فيجب ابقاؤه بعد تغسيله من الجنابة الا انه قد اجاب عنها الشيخ ره اولا بان راوي هذه الاخبار الثلاثة واحد و
هو العيص وروايته وحده لا تقاوم الاخبار التي روى كل واحد منها رجل فحصل من ذلك جماعة مجمعون بخلاف ما تضمنه
هو وحده وثانيا بان الروايات الاخيرة تضمنت قوله ثم اغتسل وهو من باب الافتعال بصيغة الماضي والضمير المستتر فيه يرجع الى
المغسل لا الى ما المقام عليه كما في قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس او انه يوهم المغتسل من قوله مثل ذلك غسل نظير
قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى حيث ان الضمير المرفوع المنفصل يعود الى العدل المدلول عليه بقوله تعالى اعدلوا وعلى
التقديرين يكون ذيل الرواية بيانا لتكليف المغسل وانه يغتسل غسل مس الميت ويعلم من ذلك انه قد وقع في الروايتين الاوليين
من هذه الروايات الثلث اشتباه من بعض الرواة او من النساخ في ابدال ما هو بصيغة الافتعال بما هو بالتفعيل بصيغة فلا يعو
بها خصوصا بعد عدم صدور فتوى من احد من الاصحاب بمضمونهما كما في الحدائق ومن هنا حملهما على التقية بناء على مذهب العامة

طريقها فقال قد تقدم البحث في تداخل الاغسال في نية الوضوء وبسطنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه وبينا ضعف القول الذي
بهذه الاخبار الثلثة التي لا تقوم بمعارضة جملة اخبار المسئلة فيتعين حملها على ما ذكره الشيخ ره والا فطرحها وارجاعها الى قائلها
ثم قال وحملها على التقية غير بعيد وان كان القائل بها من العامة غير معلوم فانه متى كان الاصحاب خلفا وسلفا على القول بالاكتفا
بغسل واحد كما دلت عليه الاخبار الكثيرة فمن الظاهر حمل ذلك على التقية وان لم يكن به قائل كما عرفت في مقدمات الكتاب ثم قال
وايضا فقد ورد في مقبولة عمر بن حنظلة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر ولا ريب ان الرواية بالتداخل اشهر لتعدد
نقلها وكثرتهم وشذوذ هذه الروايات لانحصار راويها في رجل واحد انتهى ولكن ينبغي في المقام نكتة وهي انه لا ينبغي الخلط
بين ما نحن فيه وبين مسئلة تداخل الاغسال فان تلك المسئلة من قبيل تداخل المسببات وهو لا يتم الا بنية التداخل فان تداخل
الاغسال لا يتحقق بقرينة ظاهر الاخبار وكلمات الاصحاب سواء كان غسل الجنابة او الحيض والنفاس يحصل بتغسيل الميت
من دون حاجة الى ان ينوي شيئا من ذلك فلا يكون من قبيل تداخل المسببات كما انه ليس من قبيل تداخل الاسباب لان تداخلها انما
يكون اذا كان كل منها سببا مقتضيا للاثر الذي يقتضيه الاخر كالبول والريح والغائط بالنسبة الى الوضوء وليس الحال فيما نحن فيه
على هذا المنوال لان شيئا من الجنابة والحيض والنفاس لا يوجب نجاسة بدن صاحبه بخلاف الموت فانه يوجب ذلك واما ما ذكره
من امر التقية فلا يخلو من خفاء لان الاتقاء وحفظ النفس ممن يتقى منه انما يتحقق بذكر ما يوافق مذهب ذلك الشخص لا بغيره
قوله الثالث تكفينه اصل وجوب التكفين مما لا ريب فيه في الجملة اذ هو مما دل عليه الاجماع بل قام عليه الضرورة كما لا ريب في
ان وجوبه ليس عينيا وانما هو كفائي بحكم الاجماع والضرورة المشار اليهما وان فيه اجرا جزيلا وان الواجب انما هو درج الميت في الكفن
بذله وان كان تعبديا مؤكدا ففي صحيحة سعد بن طريف من كفن مؤمنا كان كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة ولا يعتبر فيه نية التقرب
وان كان ترتب الثواب عليه موقوفا عليها وكذلك الحال في التحنيط في روض الجنان ان النية معتبرة فيهما لانهما فعلان
واجبان لكنه لو اخل بها لم يبطل وهل يأثم بتركها يحتمل لوجوب العمل ولا يتم الا بالنية لقوله ع لا عمل الا بنية وعدمه وهو الاقوى
لان المقصود بروزهما في الوجود الى ان قال ولكن لا يستتبع الثواب الا اذا اريد به التقرب انتهى وقال بعض مشايخنا ره بعد حكاية
هذه العبارة ما نصه ولا ريب ان ما قواه هو المتعين وربما قيل بحصول الثواب بمجرد مباشرة الفعل مع عدم النية ايضا لظواهر الادلة
ما لم ينو العدم وهو ضعيف وربما حكى عن بعض المشايخ توقف صحة التكفين على النية فلو وقع بدونها وجب اعادته لانه من التعبديات
التي لا يعلم حصول الغرض منها بمجرد الوجود الخارجي فتأمله ويجب ان يكفن في ثلث قطاع مئزر وقميص وازار هذه العبارة تضمنت
بيان امرين احدهما ان الواجب من الكفن ثلث قطع لا يزيد عليها ولا ينقص عنها ثانيهما ان الثلث عبارة عن المئزر والقميص والازار
اما الاول فتوضيح القول فيه انه قد نفى صاحب الجواهر ره وجدان الخلاف فيه بين المتقدمين والمتأخرين ممن عدا سلار حيث انه
اجتزى بالثوب الواحد وصرح بقيام الاجماع عليه في المستند فقد بلغ نقله في غيره من كتبهم حد الاستفاضة واستدلوا عليه
مضافا الى ذلك بالاخبار منها موثقة سماعة قال سئلته عما يكفن به الميت فقال ثلثة اثواب ثوبين صحاريين وثوب حبرة و
الصحارية تكون باليمامة وكفن ابو جعفر ع في ثلثة اثواب قال في مجمع البحرين صحار بالمهملات مع التحريك قرية باليمن ينسب اليها الثياب
وقيل من الصحرة وهي حمرة خفيفة كالغبرة ومنها مرسلة يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله وابي جعفر ع قال سمعت ابا جعفر ع
قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة واما النساء ففريضته خمسة اثواب ومنها صحيحة ابي مريم الانصاري قال
سمعت ابا جعفر ع كفن رسول الله ص في ثلثة اثواب برد احمر حبرة وثوبين ابيضين صحاريين قال في الذكرى حبرة بكسر الحاء وفتح البا
بمنزلة عنبة ثوب يمني منسوب الى الموضع او صانعه ثم اشار الى انطباق هذه الرواية على هذا المعنى ثم ان دلالة هذه الصحيحة على عدم وجوب
ما زاد على الثلثة واضح ضرورة انه لو كان ما زاد عليها واجبا لم يترك في شان النبي ص خصوصا مع كون المباشر لامره هو امير المؤمنين ع
واما دلالتها على عدم جواز ما نقص عن ثلثة فلا يخلو عن خفاء لتطرق احتمال ان الواجب هو الثوب الواحد وان استعمال ما زاد عليه
انما كان للاستحباب فلا يتم الاستدلال بها في تمام المطلوب ومنها ما عن زرارة عن ابي جعفر ع كفن رسول الله ص في ثوبين صحاريين
وثوب يمنية عبري او اظفار قال في الذكرى بعد ذكره لهذه الرواية ما صورته قال الشيخ ره والصحيح اظفار وهما بلدان ثم قال الشهيد ره
فانه قلت اليمنة بضم الياء البرد من برد اليمن انتهى هذه جملة مما دل على وجوب ثلثة اثواب بقول مطلق وفي الاخبار ما نطق

بالامر بثوبين وقميص كحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال كتب ابي في وصيته ان اكفنه بثلثة اثواب احدها رداء له حبرة كان يصلي
فيه يوم الجمعة وثوب اخر وقميص فقلت لابي لم تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه في اربعة او خمسة فلا تفعل قال
وعممه بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد وبالنظر الى هذه الرواية والاخبار المتضمنة للثلثة بقول
مطلق قال في الكفاية ويستفاد من هذه الروايات التخيير في الواجب بين الثلثة الاثواب بين القميص والثوبين وهو اختيار ابن
الجنيد والمصنف في المعتبر ثم انه حكى عن الشيخين والمرتضى رض القول بتعين القميص لوصية الباقر ع به ولما رواه الشيخ ره عن الحسن
بن محبوب عن ابي ايوب عن حمران بن اعين عن ابي عبد الله ع قال قلت فالكفن قال تؤخذ خرقة فيشد بها سفله ويضم فخذيه ليضم ما هناك
وما يصنع من القطن افضل ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن ثم انه ره اجاب عن ذلك بانه محمول على الاستحباب كما يدل عليه
رواية محمد بن سهل عن ابيه عن ابي الحسن ع قال قلت يدرج في ثلثة اثواب قال لا باس به والقميص احب الي انتهى واما حجة القول الذي
ذهب اليه سلار فاللازم هو التعرض لها بعد بيان مذهبه على ما هو عليه فانه قال في المراسم اعلم ان الميت يجهزه احكام هي على ضربين
واجب وندب فالواجب توجيهه الى القبلة بجعل باطن قدميه اليها ووجهه تلقاءها وتغسيله ثلثا بالماء القراح وتكفينه بقطعة واحدة و
الصلوة على من يجب الصلوة عليه ودفنه انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع الاحتجاج من المتأخرين على هذا القول بالاصل
والخبر فاستدل له في الذكرى بصحيحة زرارة بعد ما حكى عنه انه اكتفى بقطعة واحدة وجعل الاسبغ سبع قطع ثم خمسا ثم ثلثا
قال قلت لابي جعفر ع العمامة للميت من الكفن هي قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب وثوب تام لا اقل منه يواري فيه جسده كله فما
زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فهو مبتدع والعمامة سنة قال في ك بعد حكاية الاستدلال بالرواية المذكورة عن الشهيد ره ما
نصه وهو انما يتم اذا كانت الواو بمعنى او ليفيد التخيير بين الاثواب الثلثة والثوب التام وهو غير واضح انتهى وجعل المحقق ره
في حواشي الروضة هذه الصحيحة حجة للقول المشهور ثم ذكر وجه الاستدلال بها للقول سلار فقال ره حجة المشهور روايات منها صحيحة
زرارة ونقل منها على الوجه الذي ذكرناه الا قوله ثلثة اثواب وثوب تام فانه ذكر بدله ثلثة اثواب تام لا اقل منه وقال لكن في عامة
نسخ التهذيب كما نقله المحقق ره في المعتبر والعلامة ره في جملة من كتبه والظاهر ان المراد منها تام اي يجب ان يكون واحد منها لا اقل
منه تاما يواري فيه جسده كله ويحتمل ان يكون لفظ تام مبتدأ مخصصا بقوله لا اقل منه وقوله يواري فيه جسده خبره وفي بعض
نسخه وثوب تام آه وهو الموافق للكافي فان فيه هذه الرواية بسند حسن بابراهيم بن هاشم عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي
جعفر ع الى قوله ما نقلنا من التهذيب بزيادة وثوب وعلى هذا ايضا فالظاهر ان المراد بما ذكرنا اي وثوب تام لا اقل منه من جملتها يواري
فيه جسده كله ويحتمل ان يكون التام هو الرابع بعد الخرقة المستثناة من الثلثة المفروضة تاكيدا فيها فيكون المراد ان المفروض ثلثة
اثواب لا يجب ان يكون تامة وواحدة لابد ان تكون تاما يواري فيه جسده كله ويمكن ان يكون الاول اشارة الى حالة عدم الاعواز
والثاني الى حال الاعواز اي المفروض ثلثة اثواب مع عدم اعوازها او ثوب تام لا اقل منه مع عدم تيسرها ثم قال وجعله في الذكرى على هذه النسخة
حجة سلار وكانه حمله على ان الكفن المفروض ثوب تام لا اقل منه وعلى هذا فقوله اولا ثلثة اثواب محمول على التاكد لا الاستحباب وكذا ما زاد
على الثلثة فهو سنة الى الخمسة لكن لا تاكد فيه مثل ما في الثلثة ولا يخفى بعده او حمله على ان المفروض ثلثة اثواب ان لم تكن تامة وثوب
واحد ان كان تاما او ثلثة اثواب ان لم يوجد التام وثوب واحد تام ان وجد وعلى هذين الوجهين يمكن حمل الواو على معنى او وفي بعض
نسخ التهذيب ايضا بلفظة او وهذا التخيير والترديد يمكن ان يكون مذهبا لسلار وان لم ينقل عنه واجاب في الذكرى بحمله على التقية
او على عطف الخاص على العام ولعل الثاني يرجع الى ما ذكرنا اولا في توجيه هذه النسخة فتامل انتهى ولا يخفى ان ما عرفت من الاختلاف
والاضطراب في متنه على وجه يدور امر اللفظ بين دلالتين متضادتين يوجب عدم حصول مقتضى لاعتبار به فلا ينبغي ان يميل الى الاعتماد
في الاستدلال به على شيء من القولين كما ان ما ذكره من التقييد والتاويل بناء على كل من النسختين بل في غاية البعد عن جهة الدلالات
المتعارفة فلا مجال للتعويل عليها والركون اليها وعلى هذا فلا يبقى لسلار مستند سوى الاصل ومن المعلوم انه لا يقاوم ما استدل
على القول المشهور واما الثاني فتفصيل القول فيه ان المشهور فيما بين الاصحاب رض ما ذكره المصنف من تعيين المئزر والقميص والازار
ومقابل المشهور ما حكاه في ك عن ابن الجنيد والمصنف ره في المعتبر على وجه يظهر منه المصير اليه من التخيير في الواجب بين الثلثة الاثواب
وبين القميص والثوبين فان بعد ذكر ما يدل على كل من الطرفين اللذين هما وجوب الثلثة بقول مطلق ووجوب خصوص القميص والثوبين

ما لفظه ويستفاد من هذه الروايات التخيير في الواجب بين الثلثة الاثواب وبين القميص والثوبين وهو اختيار ابن الجنيد في والمصنف (ره) في المعتبر الى ان قال واما المئزر فقد ذكره الشيخان واتباعهما وجعلوه احد الاثواب الثلثة المفروضة ولم اقف في الروايات على ما يعطي ذلك بل المستفاد منها اعتبار القميص والثوبين الشاملين للجسد او الاثواب الثلثة وبمضمونها افتى ابن الجنيد (ره) فقال في كتابه لا باس ان يكون الكفن ثلثة اثواب يدرج فيها ادراجا او ثوبين وقميصا انتهى ووافقه على ذلك صاحب الذخيرة (ره) حيث قال ذكر الشيخان واتباعهما في الثياب الثلثة الواجبة المئزر ولم اجد في الروايات ما يدل عليه بل الروايات المذكورة دالة على اعتبار القميص والثوبين الشاملين وثلثة اثواب انتهى وقال صاحب (ره) وانت خبير بان ما ذكره الاصحاب من تعيين هذه الاثواب الثلثة المعتبرة لم يوجد له مستند ظاهر من الاخبار الواردة وانما الموجود ثوبان وقميص او ثلثة اثواب والمتبادر منها كونها شاملة للبدن كملا ولهذا صرح جملة من متاخري المتاخرين بان الكفن الواجب انما هو هذا وان ما ذهب اليه الاصحاب من المئزر الذي يربط من السرة او الصدر الى الركبة او الى القدم لا مستند له في الاخبار انتهى وتوضيح المقام ان الذي يعطيه كلام الجوهري هو ان الازار والمئزر كلاهما بمعنى واحد انه ما يشد به وسط الانسان ليستر به السرة والركبة او ما دونها ايضا قال في الصحاح الازر القوة وقوله تعالى اشدد به ازري اي ظهري وموضع الازار من الحقوين الى ان قال والازار معروف يذكر ويؤنث والازارة مثله كما قالوا للوشاح وشاحة الى ان قال والمئزر الازار كقولهم ملحف ولحاف ومقوم وقوام انتهى ومعلوم ان الازار الذي موضعه الحقوان ليس من قبيل ما يستر تمام البدن وانما هو ما يشد به وسط الانسان على ما ذكرناه وفي القاموس ما يدل على ان الازار يستعمل في المعنى المذكور وفي الملحفة وفي كل ما يستر الانسان لانه قال فيه الازر بالضم معقد الازار الى ان قال والازار الملحفة ويؤنث كالمئزر والازر والازارة مكسورها الى ان قال وكل ما سترك انتهى وفي شرح القاموس الازر بالضم معقد الازار من الحقوين انتهى و قال فيه ايضا الازار بالكسر معروف وهو الملحفة وفسره بعض اهل العربية بما يستر اسفل البدن والرداء بما يستر به اعلاه وكلاهما غير مخيط وقيل الازار ما تحت العاتق في وسطه الاسفل والرداء ما على العاتق والظهر وقيل الازار يستر اسفل البدن ولا يكون مخيطا والكل صحيح انتهى وقال في المصباح المئزر الازار معروف الى ان قال والمئزر بكسر الميم مثله ونظيره لحاف وملحف وقوام ومقوم انتهى وقال في الحدائق (ره) ان الظاهر ان الازار شرعا ولغة انما هو عبارة عما يشد في وسط الانسان وان المئزر بمعناه وربما اطلق في اللغة على الثوب الشامل للبدن الى ان قال واما الاخبار الدالة على ان الازار شرعا عبارة عما ذكرناه فهي كثيرة واكثرها في باب الحمام وما ورد من الامر بالازار متى دخل الانسان ومنها ما رواه في الكافي مسندا الى الصادق (ع) قال قال رسول الله (ص) وفي الفقيه مرسلا قال قال رسول الله (ص) من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يدخل الحمام الا بمئزر وروى في الكافي عن علي بن الحكم عن رجل من بني هاشم ثم ساق الخبر عن ابي الحسن الى ان قال قلت ما تقول في الحمام قال لا تدخل الحمام الا بمئزر الحديث وعن حمزة بن احمد عن ابي الحسن الاول قال سئلته او سأله غيري عن الحمام قال ادخله بمئزر وروى في التهذيب عن سماعة عن الصادق (ع) عن امير المؤمنين (ع) انه نهى ان يدخل الرجل الحمام الا بمئزر وعن حماد بن عيسى عن جعفر عن ابيه عن علي (ع) قال قيل له ان سعيد بن عبد الملك يدخل مع جواريه الحمام قال وما باس اذا كان عليه وعليهن الازار لا يكونوا عراة كالحمير الحديث وفي الفقيه عن بعض اهل الكوفة ايضا عن ابي سلمة قال كنت في الحمام في البيت الاوسط فدخل على ابو الحسن (ع) وعليه النورة وعليه ازار فوق النورة الحديث وروى في الموثق عن حنان بن سدير عن ابيه قال دخلت انا وابي وجدي حماما بالمدينة فاذا رجل في بيت المسلخ فقال لنا من القوم فقلنا من اهل العراق فقال واي العراق فقلنا كوفيون فقال مرحبا بكم يا اهل الكوفة انتم الشعار دون الدثار ثم قال ما يمنعكم من الازر فان رسول الله (ص) قال عورة المؤمن على المؤمن حرام قال فبعث الى ابي كرباسة فشقها اربعة ثم اخذ كل واحد منا واحدة ثم ساق الخبر الى ان قال ثم سئلت عن الرجل فاذا هو علي بن الحسين (ع) ومعه ابنه محمد بن علي (ع) الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي يقف عليها المتتبع ثم قال وبالجملة المستفاد من الاخبار على وجه لا يزاحمه الشك ولا الريب ان كلا من الازار والمئزر وان المراد من كل منهما هو ما ذكرناه لا ما يشمل البدن وح فما اشتهر في كلام متاخري اصحابنا من الفرق بين الازار والمئزر وان الاول عبارة عما يشد في الوسط والثاني عبارة عما يكون شاملا لجميع البدن لا اعرف له وجها لا من الاخبار ولا من كلام اهل اللغة كما عرفت انتهى وانت خبير بما فيه اما اولا فلان الازار والمئزر مما لم يثبت له معنى مخصوص شرعا وانما استعمل في كلمات امناء الشرع بناء على ان الله سبحانه ما ارسل رسولا الا بلسان قومه واما ثانيا فلانه وقع استعمال المئزر والازار في الاخبار المذكورة فيما يشد في الوسط

لا يدل على نفي استعمالها في غيره وثالثاً انك قد عرفت من القاموس وشرحه استعمال الازار في الملحفة وفيما يستر الانسان وقال
مجمع البحرين قد تكرر في الحديث ذكر الازار بالكسر وهو معروف يذكر ويؤنث ومعقد الازار من الحقوين والجمع في القلة آزرة والكثرة
على ازرة وازر مثل حمار واحمرة وحمر ثم قال وفي كلام البعض من اهل اللغة الازار بالكسر ثوب شامل لجميع البدن الى ان قال
وفي كتب الفقه يذكرون المئزر مقابلا للازار ويريدون به غيره ولا بعد في الاشتراك ويعرف المراد بالقرينة انتهى وهذا الكلام
مع تضمنه الاشارة الى ان الفقهاء يريدون بكل من الازار والمئزر ما يغاير معنى الآخر لم يعين خصوص ما يراد بكل منهما وقد وقع
بيانه في كلام جملة منهم فقال الشهيد الثاني ره في روض الجنان احد الثلثة مئزر بكسر الميم ثم الهمزة الساكنة وربما عبر عنه بالازار
وهو ثابت لغة والمفهوم في تفسيره عرفا ان يستر ما بين السرة والركبة ويجوز كونه الى القدم باذن الوارث او وصية الميت النافذة
الى ان قال والثالث ازار بكسر الهمزة وهو ثوب شامل لجميع البدن ولا بد مع ذلك من زيادته على ذلك بحيث يمكن شدها من قبل
رأسه ورجليه والواجب فيه عرضا ان يشمل البدن كله ولو بالخياطة وينبغي زيادته بحيث يمكن جعل احد جانبيه على الآخر
كما يشهد به الاخبار هذا كلامه وسيجيء بعد ذلك شيء وهو انه بعد ما اثبت ان كلا من الازار والمئزر مشترك بين ما يشد في
الوسط وبين الثوب الشامل للبدن كيف خص الشهيد الثاني ره وغيره من الشارحين المئزر بالمعنى الاول ويمكن ان يجاب عنه
بان الظاهر ان عبارات المتقدمين انما سيقت لبيان تفصيل الافعال الخارجية في استعمال الاثواب على كيفية مخصوصة وحيث كان ستر
عورته بما يشد في وسطه سابقا في الوجود الخارجي على الباسه القميص وعلى درجه في الثوب المحيط به كما ان الباس القميص مقدم على درجه في
الثوب المحيط به فلذلك حصل قرينة مقامية دالة على ارادتهم خصوص ذلك المعنى واذ قد عرفت ما بيناه فاعلم انهم استدلوا للقول المشهور
من وجوب مئزر يشد في وسطه وقميص وثوب شامل لجميع بدنه بالاخبار منها ما رواه الكليني ره والشيخ ره عن يونس بن وهب عن الصادق ع
قال يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعمم بها ويلقى فضلها على صدره
قال في الوسائل ورواه الشيخ ره باسناده عن سهل بن زياد مثله الا انه قال ويلقى فضلها على وجهه قال في الحدائق هذا الخبر كما ترى واضح
الظهور في القول المشهور ولا يعتريه نقص ولا قصور فقد اشتمل على واجب الكفن ومستحبه فالواجب القميص والازار الذي يشد في وسطه
كما عرفت من الاخبار وكلام اهل اللغة وعليه العرف العام وبرد يلف فيه والباقي مستحب ولا يخفى انه لا ظهور في هذا الخبر الا في
كون الكفن خمسة ولم يميز بين الواجب والمستحب فاما ان يكون الجميع واجبات او يكون الجميع مستحبا اللهم الا ان يقال انه بعد الفراغ عن
بطلان قول سلار بالمصير الى الاكتفاء بقطعة واحدة والتسالم على ان الكفن الواجب عبارة عن ثلث قطع يدور الامر بين القول بثلثة
اثواب شاملة لجميع البدن وبين القول بتعيين المئزر والقميص والازار بصريح هذا الخبر من جهة وقوع التصريح فيه بالقميص والازار المراد
به المئزر بدلالة مقابلته بما قبله وما بعده من الخرقة التي يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه اي الثوب المحيط بتمام البدن الذي قد يعبر
عنه بالازار واضح الظهور في الدلالة على القول المشهور ولما تنبه صاحب الجواهر ره لما ذكرناه من الدقيقة بين وجه دلالة الخبر المذكور
بقوله انه بعد معلومية استحباب الخرقة والعمامة ينحصر الواجب في الثلثة ومنها ما عن الكافي من صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت
للصادق ع كيف اصنع بالكفن قال خذ خرقة تشد على مقعدته ورجليه قلت فالازار قال انها لا تعد شيئا انما تصنع لتضم ما هناك و
ان لا يخرج منه شيء وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه قال ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف
وعمامة يعصب بها رأسه ويرد فضلها على رجليه قال في الحدائق الظاهر ان لفظ رجليه سهو عوض صدره ثم قال وهذا الخبر
ظاهر فيما دل عليه الخبر الاول الا انه لم يذكر فيه الثوب الثالث وهو الذي يلف فيه وانما اشتمل على الازار والقميص وكانه لظهوره
استغنى عن ذكره وقد عرفت معنى الازار ثم قال بقي الكلام في قوله فالازار قال انها لا تعد شيئا والمعنى فيه ان الظاهر انه لما امره بالخرقة
المذكورة توهم الراوي انها تغني عن الازار لحصول ستر العورة بها فاجابه ع بانها لا تعد من اجزاء الكفن الواجب وانما تصنع لهذه الفائدة
والازار من اجزاء الكفن الواجب لا بد منه فلا تغني هذه عنه ومنها ما عن الكافي في الصحيح عن محمد بن مسلم عن الباقر ع قال يكفن الرجل
في ثلثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين قال في الحدائق هذه الرواية ايضا ظاهرة الدلالة على
القول المشهور لانها وان اجملت في كفن الرجل ثلثة اثواب الا انها فصلت في المرأة في الاثواب الخمسة ولا ريب في تساوي الرجل و
المرأة في الواجب وهو هنا من هذه الخمسة القميص المعبر عنه بالدرع والازار المعبر عنه بالمنطق فانه بكسر الميم الازار واللفافة والخمار

والله فهو الاخرى مما انفردت به المرتبة وانكره صاحب المستند لكون المراد بالمنطق هو المئزر فانه قال واما صحيحة محمد فليست صريحة في
المئزر ولا ظاهرة فيه لان المنطق على ما صرح به اهل اللغة ما يشد به الوسط وهو كما يمكن ان يكون عبارة عن المئزر كذلك يمكن
ان يكون عبارة عن الخرقة التي يشد بها العورة لانها تشد في الوسط بل صرح في الموثقة بشدها في الحقوين اللذين هما مشد
المئزر كما مر من المجمع ثم قال ويحتمل ان يكون المراد بالمنطق ما يشد به الثديان ايضا كما قيل انتهى ولا يخفى ان شد الوسط
لا يصدق على شد الحقوين مع لفهما ولف الفخذين فما دون لفا متصلا الى ان ينتهي الخرقة ضرورة ان اتصال اللف مانع من
صدق عنوان شد الوسط وكذلك لا يصدق على ما يشد به الثديان اولا من جهة انهما وما حاذاهما من عرض الانسان لا يصدق
عليها الوسط بل هي ما فوقه بكثير وثانيا ان ما يشد ان به ليس المقصود به ادارته على وسط الانسان والاحاطة به وانما المقصود
ستر الثديين وادارتها انما اتفقت من باب المقدمة لاستحالة بقائه عليهما ومنها ما عن الكافي انه رواه يونس عنهم عليهم السلام
في تحنيط الميت وتكفينه قال ابسط الحبرة بسطا ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم القميص عليه ثم اعمد الى كافور
مسحوق فضعه على جبهته موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفي رأسه وفي عنقه ومنكبيه ومرافقه
وكل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين وفي وسط راحتيه ثم يحمل فيوضع على قميصه وترد مقدم القميص عليه ويكون القميص
غير مكفوف ولا مزرور ويجعل له قطعتين من جريد النخل رطبا قدر ذراع يجعل له واحدة بين ركبتيه نصف مما يلي الساق
ونصف مما يلي الفخذ ويجعل الاخرى تحت ابطه الايمن ولا يجعل في منخريه ولا في بصره ولا مسامعه ولا وجهه قطنا ولا كافورا ثم
يعمم يؤخذ وسط العمامة فيثنى على رأسه بالتدوير ثم يلقى فضل الشق الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم يمد على صدره ومنها
ما عن الصدوق في روايته وفي الصحيح عن معوية بن عمار عن الصادق ع قال كان ثوبا رسول الله ص اللذان احرم فيهما يمانيين
عبري وظفار وفيهما كفن وروايته في الحسن عن معاوية بن عمار مثله ومنها ما عن الكافي عن يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول ع قال
سمعته يقول اني كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه الحديث قال في مجمع البحرين شطا بفتح
اوله قرية بناحية مصر ينسب اليها الثياب الشطوية ومنه حديث ابي الحسن ع اني كفنت ابي في ثوبين شطويين انتهى ثم ان الاستدلال
بهذا الحديث ونحوه من صحيح معوية بن عمار انما هو بمعونة ما يأتي في كتاب الحج انشاء الله من ان ثوبي الاحرام ازار يتزر به ورداء
يتردى به ومن اخبار الاحرام قوله ع في صحيحة عبد الله بن سنان والتجرد في رداء وازار او عمامة بعضها على عاتقه لمن لم يكن له
رداء ومن هنا يعلم ان من اجزاء الكفن ما يشد به وسط الانسان نظير ما يستر في حال الدخول في الحمام هذا ولكن لصاحب المستند ره
في المقام كلام لانه قال واما التكفين بثوبي الاحرام فلا يفيدهم المراد اذ التردي بثوب والاتزار بالاخر في حالة لا ينافي صلاحيتهما للاتزار
في حالة اخرى كيف مع ان ما يتزر به في الاحرام لا يستر الرأس حتى ويستره اذا كفن به فيمكن ان يكون كل ما اتزر به في الاحرام فيتزر به في
حالة ويشمل الجميع بالكفن في حالة اخرى ثم ان هذا كله ما يتعلق بحجة القول المشهور الذي هو اسد الاقوال بعد البناء على ان قطع الكفن
ثلث واما حجة القول بالتخيير بين الاثواب الثلثة الشاملة للبدن وبين ثوبين وقميص فهو الجمع بين ما دل من الاخبار على الاثواب
الثلثة وبين ما دل منها على ثوبين وقميص بالبناء على التخيير بين الطائفتين وربما اورد عليه بان مقتضى القواعد هو الجمع بينهما بحمل المطلق
على المقيد لا التخيير لان التخيير انما يصار اليه اذا تعارض الطائفتان من الاخبار متباينتان ولم يمكن الجمع بينهما من باب الدلالة فلا مجال له
فيما اذا كان احديهما من قبيل المطلق والاخرى من قبيل المقيد كما هو الشان فيما نحن فيه لكن هذا الايراد لم يقع في محله لانه قد لبث
بعضهم فعلى تقدير الاستدلال الى ان المتبادر من الثلثة الاثواب المنصرف اليه اطلاق لفظها انما هي الثياب الشاملة المحيطة
بكل الميت صح تصير الطائفتان من قبيل المتباينين وهو امر واضح وعلى هذا يصير المقام من قبيل ما يجري فيه التخيير الا انه يمكن الجواب
عن هذا بالمنع من التبادر والانصراف نظرا الى ان الظاهر مما دل على اثبات الثلثة بقوله مطلق هو الدلالة على الثلثة في مقابل
الاكتفاء بما دونها مثل ما صار اليه سلار ومثل هذا القسم من قبيل المهمل المبين لجنس الجنس فيكون ما دل على التعيين بيانا لما هو مقدر
على ما هو منظر ثبيا وهذا هو الظاهر وعلى هذا يصح ان يقال ان ما دل على مئزر وقميص وازار كما دل على ثوبين وقميص من حيث تحقق
الاجمال والاحتمال في الثوبين فيصير المئزر والازار بيانا للثوبين ثم يصير الحاصل من المتبين والمبين بيانا لاطلاق الثلثة الاثواب ولا يتوهم
ان الثوب لا يصدق على المئزر لعدم كونه شاملا لجميع البدن لانا نقول انه لا يعتبر في مفهوم الثوب الاحاطة والشمول وهذا صار من الازار فيما

بينهم اذا ارادوا اعتبار كونه محيطا ان يقيدوا ويقولوا الثوب الشامل هذا وقد صرح بما بيناه بعض مشايخنا المحققين ره فقال اما الاخبار الدالة على اعتبار ثلثة اثواب او ثوبين وقميص فلا تدل على اعتبار شمول ما عدا القميص اذ الثوب غير مأخوذ فيه الشمول للبدن ولهذا كان القميص احد الاثواب من غير تجوز بل ظاهر صحيحة زرارة وصريح صحيحة زرارة مع محمد بن وهب المتقدمتين كون العمامة والخرقة من الاثواب الخمسة وليس هنا دليل اخر على اعتبار شمول ما عدا اللفافة لا خصوصا عدا ما يحتمل من حسنة حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن ولا عموما عدا ما يحتمل من عمومات وجوب التكفين في الاثواب بدعوى ظهور لفظ الثوب او التكفين فيه في الثوب الشامل وفيه ضعف الاول بان التكفين لا يستلزم الشمول والثاني بمنع ظهور ما ذكر فيه في الثوب الشامل كما عرفت ثم ان ما ذكرنا كلا انما هو بناء على منع كون المتبادر من الثياب هي الثياب الشاملة ولو تنزلنا عن ذلك الى تسليم التبادر قلنا ان مرتبة التخيير انما هي بعد تعذر الترجيح بين المتعارضين وهو هنا موجود للتأمل على التعيين بالشهرة والاجماع المنقول فلا اشكال في المصير اليه هذا وينبغي الكلام بعد ذلك في امور الاول انه ذكر المحقق الثاني ره في جامع المقاصد انه يراعى في جنس هذه الثياب الوسط باعتبار اللائق بحال الميت عرفا فلا يجب الاقتصار على ادون المراتب وان ماكس الورثة او كانوا صغارا حملا للاطلاق اللفظ على المتعارف انتهى واستحسنه في روض الجنان بعد نقله عنه ثم قال لان العرف هو المحكم في امثال ذلك مما لم يرد له تقدير شرعي انتهى ووافقهما على ذلك صاحب ئق معللا بان الخطابات الشرعية انما تتعلق بالمكلفين باعتبار احوالهم التي هم عليها من قوة وضعف وعسر ويسر ونحو ذلك فلكل منهم تكليف باعتبار حاله الا ترى ان استطاعة الحج تتفاوت بتفاوت الاحوال والصلوة كمية وكيفية تتفاوت ايضا بتفاوتها سفرا وحضرا وصحة ومرضا ونحو ذلك انتهى وخالفهم في ذلك المحقق الاردبيلي ره فانه قال في شرح الارشاد واما تعيين نقلها وجنسها فالظاهر انه ما يصدق عليه الاسم ومع منازعة الوارث او كونه طفلا او غائبا ينبغي الاقتصار على اقل المراتب ثم قال ويحتمل اللائق بحاله كما قيل والاول اظهر انتهى ففي المسئلة قولان فيما بين المتأخرين من اصحابنا ووجه بعض مشايخنا المحققين ره القول الاول فقال لعل مستنده ما يستفاد من ادلة استحقاق الميت من ماله الكفن فان المتبادر منه هو الكفن اللائق بحاله الذي لا يوجب مهانته في انظار الناس كما يتعلق المفلس من ماله اللباس اللائق فلو لم يكن في الكفن اللائق الا مزية دنيوية واعتناء دنيوي بالميت كفى استحقاقه له من ماله كيف وقد ورد في كثير من الاخبار رجحان اجادة الكفن وكونه زينة للميت وان الموتى يتباهون باكفانهم والحاصل ان الكفن عرفا وشرعا احترام للميت واعتناء به في الدنيا والاخرة فهو اولى بمراعاة الشارع كونه لا انقا بحال الميت من اللباس الدنيوي لم يراعى غير ذلك ثم قال ومما ذكرنا يظهر ما في المحكي عن المحقق الاردبيلي ره من المناقشة في الحكم المذكور من حيث عدم الدليل على جواز ذلك مع نزاع الورثة او كونهم صغارا ثم حكى انه ره قال الا ان يستفاد ذلك من جواز اخذ ما يصدق عليه الكفن ومن العرف انتهى ثم اعترض عليه بان ادلة جواز ما يصدق عليه الكفن يوجب جواز مزاحمة الوارث واذ ليس للولي او غيره ممن يباشر امور الميت الا التجهيز الواجب وحيث يتحقق بغير ذلك الكفن فلا سلطان له على الوارث في الزائد ثم قال مع ان ما ذكره يوجب جواز التكفين بل مطلق التجهيز بما فوق اللائق وان لم ياذن الوارث فما ذكره اخيرا من الرجوع الى العرف هو الاجود بالتقريب الذي ذكرنا نعم لو اختار الولي التكفين بما دون لم يكن اثما وكان البائع للورثة لان ادلة وجوب التكفين لم يوجب التكفين الا بمطلق ما يصدق عليه الكفن ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من استحقاق الميت للكفن اللائق انتهى الثاني انه قال في روض الجنان ان المفهوم من رواية زرارة المتقدم ذكرها هو الاكتفاء بمواراة البدن بالثلث فلو كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر العورة ويحكي البدن لم يضر مع حصول الستر بالمجموع ثم قال والاجود اعتبار الستر في كل ثوب لانه المتبادر وليس في كلامهم ما يدل عليه نفيا ولا اثباتا انتهى والظاهر ان مراده برواية زرارة هو ما رواه في الصحيح او الحسن عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا للباقر ع العمامة للميت من الكفن قال لا وانما الكفن المفروض ثلثة اثواب ثوب تام لا اقل منه يواري به جسده كله فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة اثواب الحديث ويرد عليه ان ضمير الجمع في قوله يواري به جسد الميت يعود الى الثوب التام فهو تاكيد لكونه تاما ومن المعلوم ان كون ثوب واحد مواريا ليس معناه الا الاحاطة بجميع بدن الميت بحيث لا يبقى شيء خارجا عن الثوب واين هذا من كونه غير حاك ولو تنزلنا عن ذلك قلنا ان المواراة انما اعتبرت بالنسبة الى ذلك الثوب الواحد فيجب ان يكون هو لا نفراده وعدم انضمام غيره اليه واين هذا مما نحن فيه لعدم جواز كون كل واحد من الثلثة المجتمعة بنفسه حاكيا مع حصول الستر من انضمام بعضها الى بعض اللهم الا ان يدعى انه يستفاد من الاكتفاء بمواراة ثوب واحد

ان المقصود الاحتياط انما هو بستر العورة فان احدث بانضمام بعضها الى بعض كان ذلك كافيا لكن هذا انما يتم بعد تسليم
ان ليس الجواب مخصوصا بجهة الاحاطة وانه لا بد فيهما من اشفاء الحكاية عن الثوب الشامل وقد عرفت انه خلاف الظاهر الثالث
في بيان مقادير الاثواب المذكورة اما المئزر فقد اختلف كلامهم فيه على وجوه اولها ما في المقنعة حيث قال ثم يأخذ الخرقة
التي سميناها مئزرا فيلفها عليه من سرته الى حيث يبلغ من ساقيه كما يأتزر الحي فتكون فوق الخرقة التي شدها على القطن انتهى وفي ستم
ثم يؤتزره من سرته الى حيث يبلغ لشاقيه والاطلاق قولهما الى حيث يبلغ الساقين فيحتمل ما لو غطى شيئا يسيرا من الساقين او شيئا
كثيرا او هذا انما يساعد عليه العرف لان مئزر الاحياء غالبا يستر شيئا من الساقين مع تفاوت بين افراده ثانيها ما عن المصباح
ومختصره من قوله من السرة الى حيث يبلغ المئزر وهذا اعم من الاول لان مئزر الاحياء قد يبلغ الركبة وقد يبلغ الكعبين وقد يستر
شيئا من الساق ولا ينتهي الى الكعبين لكن الاولين نادران فيمكن رد هذا القول بملاحظة ورود مورد الغالب الى الاول وان
كان لا يخلو من بعد بحسب مقتضى دلالة العبارة ثالثها ما في جامع المقاصد من قوله يجب في المئزر ان يكون من السرة الى الركبة
بحيث يسترها لانه المفهوم منه ولا يجوز الى القدم الا باذن الوارث او وصية الميت حيث تنفذ رابعها ما في روض الجنان من قوله
والمفهوم في تقديره عرفا ان يستر ما بين السرة والركبة ويجوز كونه الى القدم باذن الوارث او وصية الميت النافذة ثم قال ويحتمل
الاكتفاء فيه بستر العورة لانه موضوع ابتداء لسترها ثم قال وينبغي ان يكون بحيث يستر ما بين صدره وقدمه انتهى ومثله في الحدائق
والفرق بين القول السابق وهذا القول مع اشتراكهما في الحدين هو ان المعتبر في الاول تغطية السرة بنفس السترة والركبة ايضا بخلاف الثاني
فانه انما اعتبر فيه الستر بالنسبة الى ما بين الحدين فيجوز كون المئزر فيه ساترا لهما ايضا لكن لم يعثر بشيء مما حضرني من كتب اللغة تعرض لشيء مما
اليه من كون المئزر محدودا بالحدين مع ان ما رسم في تلك الكتب انما هو معاني الالفاظ بحسب العرف دون اللغة القديمة كما لا يخفى وفي
الاخبار دلالة على ذلك نعم ذكر ابن الاثير في النهاية الحديث ازرة المؤمن الى نصف الساق ولا جناح فيما بينه وبين الكعبين ثم
قال الازرة بالكسر الحالة والهيئة للاتزار مثل الركبة والجلسة انتهى وقال في مجمع البحرين وفي كتب اهل اللغة يذكرون المئزر مقابلا للازار و
يريدون به غيره وحينئذ لا بعد في الاشتراك ويعرف المراد بالقرينة وفي الخبر ازرة المؤمن الى نصف الساق لا جناح فيما بينه وبين الكعبين ثم
ذكر في تفسيره ما حكيناه عن ابن الاثير وما ذكر من الحديث مغاير لما ذكره الجماعة من تفسير المئزر نعم يستفاد منه كون المئزر الى نصف
الساق من جهة اشعار اضافة الازرة الى المؤمن لكن الظاهر ان مورد الحديث هو الاحياء فلا يكون ناطقا بحال مئزر الاموات الا ان يقال
ان اطلاق المئزر بالنسبة الى الموتى موكول الى ما هو المعهود في الاحياء فيجري استحباب هذه الوظيفة في حق الاموات فتحصل مما ذكرناه ان
الواجب انما هي اثواب ثلاثة مئزر وقميص وازار وانه لا دليل على تحديدها بحد وقد اجاد المحقق الاردبيلي رحمه الله حيث قال في شرح الارشاد
بعد كلام له على ثوب تام الواقع في رواية زرارة عن ابي جعفر ع وتصريحه بان الثوب التام ليس ثوبا مغايرا للاثواب الثلاثة الواجبة والا
لزم ان يكون اجزاء الكفن الواجبة اربعة فلا نعلم صورته واما بيان ما في الاجزاء من الكفن فيدل الاخبار على انه مئزر ويقال له
الازار ايضا وقميص اما تعيين مقدارها وجنسها فالظاهر انه ما يصدق عليه الاسم ومع منازعة الوارث او كونه طفلا او غائبا
ينبغي الاقتصار على اقل المراتب ويحتمل اللائق بحاله كما قيل والاول احوط انتهى واما ما ذكره في روض الجنان من احتمال الاكتفاء بما
يستر العورة استنادا الى ان وضع المئزر انما هو لذلك فلا يخفى ضعفه اذ لا ملازمة بين الداعي الى اصل وقوع امر وبين كونه المناط الذي
يحمل عليه اللفظ مما اشتمل على الخصوصيات والاوصاف العارضة واما ما ذكره من استحباب ان يكون بحيث يستر ما بين صدره وقدمه فيحتمل
ان مستنده موثقة عمار لانه قال فيها ثم الازار طولا حتى يغطي الصدر والرجلين هكذا قيل ولكن لا يخفى ان مقتضى الرواية استيعاب
الصدر والرجلين به ومقتضى عبارة روض الجنان عدمه فلا تنطبق عليه الرواية ثم ان هذا الكلام على الحد الواجب وقد اختلف كلامهم في تعيين
القدر الذي يستحب فيه على وجوه احدها ما في الوسيلة فانه قال فيها والمندوب ثمانية وعشرون وفصلها الى ان قال ويكون الازار
في عرض ما يبلغ من صدره الى الساقين ويأتزر به انتهى وثانيها ما في النهاية فانه قال فيها ثم يأخذ الازار فيؤزره به ويكون عريضا
يبلغ من صدره الى الرجلين فان نقص عرضه عن ذلك لم يكن به بأس انتهى وقد عرفت مثل ذلك من كلام الشهيد الثاني ره في
روض الجنان ثالثها ما افاده الشهيد ره في الذكرى فانه قال فيها ثم يؤزره بالمئزر ويستحب ان يكون عريضا يغطي الصدر والرجلين
لخبر عمار عن الصادق ع انتهى وقد قدمنا لك في ذيل الكلام الذي حكيناه عن روض الجنان ان الخبر المذكور غير منطبق على ما حكينا

عن الذكرى ثم على كل من القولين لا تدفع ما زاد على الثلث او الواجب من اذن الوارث او وصيته نافذة من الميت والفرق بين هذا القول
وبين سابقه هو اعتبار تغطيته الصدر والرجلين في هذا دون ما قبله واما القميص فقد صرح جماعة منهم الشهيد الثاني ره بانه يعتبر فيه
ان يصل الى نصف الساق وقال في لك ويشترط في القميص وصوله الى نصف الساق لانه المتعارف ويجوز الى القدم كما تقدم وقال في روض
الجنان وهو ثوب يصل الى نصف الساق لانه المتعارف فيجوز الى القدم مع مراعاة ما تقدم يعني اذن الوارث او وصيته نافذة من الميت
وقال في الروضة وقميص يصل الى نصف الساق والى القدم افضل انتهى وقال جمال المحققين ره فيما علقه على هذه العبارة ما نصه
لم اقف في الروايات على ما يدل على تحديد القميص والظاهر بناؤه على العرف وهو يعطي ما ذكره اولا واما افضلية وصوله الى القدم فلا
يظهر لها وجه الا ان يستنبط من صحيحي زرارة باعتبار ما فهم منهما من افضلية التمام فيما زاد على الواحد ايضا او يكون باعتبار
شيوع القميص على هذا الوجه في بلاد العرب فتامل انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من عدم تحديد القميص في الروايات التي بلغتنا في محله
لكن لا يخلو ما ذكره بعد ذلك من التهافت لانه اذا كان الشايع كون القميص في بلاد العرب يصل الى القدم فاين العرف الذي استند
اليه في اعتبار كون القميص الى نصف الساق وقد وقع تعليل اعتبار كون القميص يصل الى نصف الساق في كلام غيره ايضا بانه المفهوم منه
عرفا ولم افهم له وجها واما اللفافة فيعتبر فيها ان تشمل جميع البدن طولا وعرضا مع امكان رد احد جانبيه على الآخر لان المتبادر منها
معنى اللف ولا يتحقق الا بذلك ومن هنا يعلم ان الاكتفاء بالخياطة غير جيد ومن ذلك ايضا يعلم انه لا بد من زيادتها في الطول على وجه يمكن
شدها من الطرفين وقد صرح بعضهم بوجوب ذلك خلافا لصاحب المستند ره فانه نظر فيه ثم استظهر الاستحباب مع اذن الوارث او وصية
الميت على وجه تنفذ الرابع في كيفية التكفين وبيان ذلك يتوقف على تقديم امور مهمة انك قد عرفت ان الواجب من اجزاء الكفن ثلثة
ميزر وقميص وازار وهناك امور لعلها مندوبة تضمنها كلام الشيخ ره في ط فانه ره قال فيه والكفن المفروض ثلثة اثواب لا يجوز اقل منها
مع القدرة ميزر وقميص وازار والفضل في خمسة اثواب والزيادة عليها سرف لا يجوز وهي لفافتان احديهما حبرة عبرية غير مطرزة
بالذهب او بشيء من الحرير المحض وقميص وازار وخرقة وهذه الخمسة جملة الكفن ويضاف اليها العمامة وليست من جملة الكفن لكنها سنة
مؤكدة لا ينبغي تركها هذا اذا كان رجلا وان كان امرأة زيدت لفافتين فيكمل لها سبعة اثواب ولا تزدن على ذلك و الاقتصار على
مثل ما للرجال جائز هذا اذا تمكن منه فان تعذر ذلك او اجحف بالورثة اقتصر من الكفن على ما يستر عورته انتهى واذ قد عرفت ذلك
فلنرجع الى ما هو المقصود ونأتي لبيانه بعبارة الشهيد ره لاشتمالها على تمام المرام قال في الذكرى خاتمة في كيفية التكفين يستحب
تجفيفه بثوب طاهر بعد الفراغ من الغسل صونا للكفن وفي خبر الحلبي عن الص ع اذا فرغت من غسله جعلته في ثوب طاهر ثم جففته
وفي خبر يونس عنهم ع ثم تنشفه بثوب طاهر وفي خبر عمار عن الصادق ع تجففه بثوب نظيف وتقديم تهيئة الاكفان على تغسيله وبسط
الحبرة ويضع عليها الحنوط ثم يحنط الميت ثم يشد الخامسة وعليها قطن ويحشو دبره ان يضع بين اليتيه القطن ايضا وعليه الحنوط كما في
خبر يونس وكذا على قبله رواه ايض ويحشو ما يخاف خروج منه وليكثر في قبل المرأة الى نصف من لخبر عمار عن الصادق ع ثم يوزر
بالميزر وليحسن ان يكون عريضا يغطي الصدر والرجلين لخبر عمار عن الصادق ع ثم ينقله الى الاكفان وهو الافضل قاله الاصحاب و
هو في خبر يونس عنهم ع قال فيحمل فيوضع على قميصه ويرد مقدم القميص عليه ويجوز ان ينقلها اليه ولكن ذلك بعد غسل الغاسل
من المس او بعد وضوئه الذي يجامع الغسل فان خيف على الميت فليغسل الغاسل يديه الى المنكبين كما رواه يعقوب بن يقطين عن
العبد الصالح ع وفي خبر محمد بن مسلم عن احدهما وقد سئله هل يغتسل الغاسل قبل تكفينه فقال ع يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه
ثم يغتسل وفيه دلالة على تأخير الغسل ويمكن حمله على الضرورة وفي خبر عمار عن الصادق ع تغسل يديك الى المرافق ورجليك الى الركبتين
ثم تكفنه وذهب بعض الاصحاب الى ان البردة لا تلف ولكن يطرح عليه طرحا فاذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه وهو رواية
عبد الله بن سنان عن الصادق ع والظاهر ان المراد به الحبرة وقال الصدوق ره وان شاء لم يجعل الحبرة معه حتى يدخله قبره فيلقيه
عليه وفي خبر عمار عن الصادق ع يبدأ بالقميص ثم بالخرقة فوق القميص ثم يشد الازار ثم اللفافة ثم العمامة وهو مخالف المشهور من
جعل الخرقة تحت الميزر والقميص فوقه قاله الاصحاب ونقل فيه الشيخ ره الاجماع ويطوى اللفافتان جانبها الايسر على جانبه الايمن
وجانبها الايمن على جانبه الايسر ويعقد طرفيهما مما يلي رأسه ورجليه قال ابن البراج يشق حاشية الظاهرة منهما او يعقد بها ويستحب
الا يكثر من الذكر حال تكفينه وان يكون في حال تكفينه مستقبل القبلة كما كان في حال غسله قال المفيد ره وكل ما سقط من شعر او ظفر

بغسل و يجعل معه في كفنه قلت روى الكليني ره باسناده الى عبد الحميد الفراء ان ابا جعفر ع انقلع ضرسه فجعل الله تعالى ثم قال يا
جعفر اذا انت وفنني فادفنه معي ثم انقلع اخرى وضا كذلك ثم يشد الاكفان بشداد خيفة انتشاره عند الحمل وان خيطت في مواضع
او علت مجلا لمكن ذلك ثم يزال الشداد والخياطة عند الحاده هذا تمام ما في الذكرى وقد ذكر المصنف ره جملة مما تضمنه وقال في الجواهر
بعد ذكر محصله ما لفظه ولا باس به الا اني لم اقف فيما وصل الي من الاخبار على تمام هذه الكيفية اذ لم يتعرض في شيء منها الا مرسل
يونس عنهم ع وموثقة عمار عن الصادق ع وفي الاول ابسط الحبرة بسطا ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه ولا ريب في منافاته
المشهور لو اريد بالازار فيه المئزر على حسب ما قدمنا لانه يكون تحت فوق القميص ومن هنا امكن ان يراد به هنا اللفافة الاولى ويكون الحبرة
هي اللفافة الثانية المستحبة كما سيأتي وعلى هذا يكون فيه تعرض للخرقة والمئزر ولعله يشد تحته ثم يوزر بعد ذلك فيفعل الى الكفانه
كما عساه يشعر به قوله ثم يحمل فيوضع فلا ينافي المشهور ثم انه ذكر رواية موثقة مشتملة على جعل شد الخرقة فوق القميص وصرح بانه مناف
للمشهور من جعل الخرقة تحت المئزر والقميص فوقه ولا استفادته من غيره من الاخبار من تقدم الخرقة كخبر حمران بن اعين عن الصادق ع قال
قلت فالكفن قال تاخذ خرقة فتشد بها سفله وتضم بها فخذيه ليضم ما هناك وما يصنع من القطن افضل ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع
فيه الكفن ثم قال ره ولعل الوقوف مع المشهور اولى لظهور اعراض جميع الاصحاب عن هذه الموثقة بالنسبة الى ذلك بل قد عرفت عن الشيخ ره حكاية
الاجماع على خلافها نعم يحكى عن العماني تقديم القميص على المئزر ولعله لها وهو ضعيف فتامل انتهى والاخذ بالمشهور ههنا متعين وما يحكى
عنه في تحقيق مستنده قوله ويجزي عند الضرورة قطعة يعني الواحدة عن القطع الثلث المتقدم ذكرها وقد نفى صاحب الجواهر ره وجدان
الخلاف في هذا الحكم وقال في الذكرى واما مع الضرورة فان الواحد مجز بالاجماع انتهى وفي الجواهر ان المراد بالاجزاء في العبارة وجوب
التكفين بالميسور منها للاصل وعموم سقوط الميسور بالمعسور لو قلنا بكونه من المركبات مع ان الظاهر خلافه انتهى والمراد ان استصحاب وجوب
قطعة مع تلك القطع هو المستند في هذا الحكم نظرا الى ان افتراق القطع الاخر بهذه القطعة من قبيل الحالات لهذه فلا يمنع ذلك من
جريان الاستصحاب كما هو الظاهر فلا يكون من قبيل المركب المنتفي جزء منه حتى يمنع جريان استصحاب حكم المركب بالنسبة الى الجزء الباقي ولو فرض
كون الكفن المامور به من قبيل المركب فليجعل قاعدة الميسور بدلا عن الاستصحاب في الاستناد اليه واستدل صاحب ... على اصل الحكم بان الضرورة
تجوز دفنه بغير كفن فبعضه اولى انتهى ولا يخفى ان هذا انما يدل على جواز الدفن بدون ما تعذر من القطع ولا ينهض بوجوب التكفين بما
وجد الا ان يضم اليه التمسك بالاستصحاب على تقدير جريانه او التمسك بقاعدة الميسور فرع ان الاول انه هل يتعين شيء من القطع لتقديمه
على غيره ام لا الظاهر هو الثاني وقال في جامع المقاصد عند قول العلامة ره في القواعد في الضرورة واحدة ما نصه ويقدم اللفافة
ثم القميص ثم المئزر انتهى وانت خبير بان الاعتبار العقلي وان كان مساعدا على تقديم اللفافة على غيرها من جهة كونها ساترة لجميع البدن
الا ان الاشكال في حصول الحجة مثل ذلك دليلا على وجوب التقديم واما وجوب تقديم القميص على المئزر فلا شاهد عليه اصلا الثاني
انه ان وجد بعض قطعة فهل يجب استعماله في تكفين الميت استشكل فيه صاحب الجواهر ره حيث قال نعم قد يستشكل في وجوب القطعة
من كل قطعة التي لا تدخل تحت اسم احدها في غير ما يستر العورة واما فيها يعني في القطعة الساترة فالظاهر وجوبه انتهى ولقول نتيجة عليه
مطالبة الدليل على وجوب ستر عورته فالاشكال في الوجوب يسري هناك ايضا الا ان يقال ان ذلك من قبيل المسلمات عندهم قوله ولا
يجوز التكفين بالحرير قال في المعتبر يحرم في الثياب المغصوبة باجماع العلماء ولانه اتلاف لمال الغير فيكون حراما والحرير وهو اجماع الاصحاب
سواء كان الميت رجلا او امرأة وكره من عداهم ذلك ولم يحرموه انتهى وقال في التذكرة يحرم التكفين بالحرير المحض ذهب اليه علماؤنا اجمع
سواء كان الميت رجلا او امرأة وبه قال الشافعي في الرجل انتهى وقال في الذكرى لا يجوز التكفين في المغصوب اجماعا وللنهي عن اتلاف
مال الغير ولا في الحرير للرجل والمرأة باتفاقنا انتهى وهذا صريح في دعوى الاتفاق على التعميم بالنسبة الى الرجل والمرأة حيث عقب التعميم
بذكر الاتفاق بخلاف عبارتي المعتبر والتذكرة فانهما وان كانا ظاهرين في الاجماع على التعميم الا انهما ليسا خاليين عن ابهام كون
التعميم منهما لا من المجمعين هذا وقد استدل على الحكم بامور الخراسانية اما عن دعائم الاسلام عن امير المؤمنين ع ان رسول الله ص نهى ان
يكفن الرجال في ثياب الحرير ثانيها ما في المعتبر وغيره وهو ما رواه الحسين بن راشد قال سألته عن ثياب تعمل في البصرة على عمل العصب
اليماني من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى قال اذا كان القطن اكثر من القز فلا باس قال فيه بعد ذكره وجه الدلالة انه شرط في رفع
الباس ان يكون القطن اكثر فيعلم منه انه لو كان القز صرفا لم يجز ثم قال والرواية وان كان المسؤول فيها مجهولا فان عمل الاصحاب على مضمونها

ثم قال والعصب ضرب من برود اليمن سمي بذلك لانه يصبغ بالعصب وهو نبت باليمن انتهى وقد صرح في الذكرى ايضا بكون الروايات
من المقبولات وقال بعد ذكرها وفي دلالتها الصحيحة عن الهاشمي ونحوها اورد على الاستدلال بها ان نفي الباس وثبوته لا يدلان
على ثبوت التحريم وعلى خصوص مع وقوع السؤال من الراوي بقوله هل يصلح ثالثها خبر مروان بن عبد الملك عن ابي الحسن (ع) في كسوة
الكعبة لا يكفن بها الميت مع حكمها بجواز بيعها وهبتها والظاهر انه من جهة كونه من الحرير رابعها ما في المعتبر وغيره من احتراز
الصحابة والتابعين من التكفين به يقتضي بالحرير خامسها ما فيه وفي غيره ايضا من التعليل بانه اتلاف مال لم يؤذن فيه قلت العمدة
في التمامية الاجماعات التي تقدم ذكرها والا فالوجوه الاخر كلها قابلة للمناقشة فيها واشد كذا في المستند بما هو اضعف من جميع ذلك
وهو استصحاب الحرمة في الرجال وانت خبير بما فيه لان الخطاب بالنهي عن لبس الحرير انما كان هو اللابس دون غيره وههنا انما هو المباشر
للتكفين اعني من بيده الامر فلا مساس للاستصحاب بمثل هذا المقام لتغاير الموضوع بل المحمول ايضا بالالتفات الى ان الباس مغاير
للتبر فتدبر وينبغي التنبيه على امور الاول انه ربما يستشعر من اقتصار المصنف على المنع من الحرير اختصاص المنع به وانه يجوز التكفين بغيره كما حكي
عن ظاهر النهاية والاقتصاد والجامع والتحرير والمعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام انه يجوز التكفين بغير الحرير مطلقا وان كان مما يمنع من
الصلوة فيه وقد يوجه بانه لعدم استفادة اعتبار ما زاد على ذلك من الاخبار ولعدم ثبوت معنى شرعي للكفن وح فاطلاق الادلة كاف
في بيانه فان قلت قد ورد النهي عن الكتان كما ورد ان الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد (ص) بل ربما استظهر من الشيخ (ره)
في الخلاف نقل الاجماع على لزوم كونه من القطن لانه قال فيه الكفن المفروض ثلثة اثواب مع الامكان ازار وقميص ومئزر الى ان قال وصفتها ان
تكون من قطن محض ابيض لا من كتان ولا ابريسم ولا اسود ثم نقل اقوال العامة الى ان قال واما الالوان فالمستحب البياض من غير خلاف دليلنا
اجماع الفرقة وان الذي اعتبرناه من الصفة واللون والصنعة لا خلاف فيه انه يجوز وان اختلفوا في كونه افضل فالاحتياط يقتضي ذلك لانه لا خلاف
فيه خلاف انتهى قلت فالجواب ان ما دل على القطن محمول على الندب وما دل على المنع من الكتان محمول على الكراهة كما في الجواهر مدعيا القطع
بذلك ومثل هذا من مثله بمنزلة نقل الاجماع واما استظهار نقل الاجماع من الشيخ (ره) على وجوب كونه من القطن فانه بعد تسليم استفادته
منه معارض بالاجماع الذي نقله ابن زهرة في الغنية حيث قال لا يجوز ان يكون مما لا يجوز فيه الصلوة من اللباس وافضل الثياب البيض من
القطن والكتان كل ذلك بدليل الاجماع هذا وقد اورد على التوجيه المذكور اولا بالمنع من اختصاص الدليل على اجزاء الكفن وصفته في
الاخبار فان من الدليل على ذلك الاجماعات المنقولة كاجماع الغنية وقد عرفت ان مقتضاه افضلية الثياب البيض من القطن والكتان
دون اختصاص الواجب فيما كان من القطن وثانيا بان اللفظ الكفن وان كان في اللغة حقيقة فيما يغطى او متعارفا فيه وبهذا فسره ابن الاثير
في النهاية ما في الحديث من قوله فاهدي لنا شاة وكفنها بقوله اي ما يغطيها من الرغفان لكنا علمنا قطعا بان المراد به شرعا في الادلة
الشرعية الواردة في تجهيز الميت معنى شرعي مخصوص لكن لم يتعين عندنا تمام حقيقته وماهيته فصار من قبيل المجمل وقد علمنا بثبوت
اشتغال الذمة بتكفين الميت وشككنا في كفايته بما عدا القطن وما يجوز الصلوة فيه فينبغي قاعدة الاشتغال رجحانها يجب التعويل عليه و
مقتضاها عدم كفاية غير القطن وعدم كفاية ما لا يجوز الصلوة فيه ومنشأ الشك المذكور امور منها ما عرفت من اجماع الغنية ومنها
اشتراط جماعة في الكفن ذلك منهم المصنف (ره) في النافع والعلامة (ره) في القواعد فانهما اشترطا كون الكفن مما يجوز الصلوة فيه للرجال
اختيارا ومنها ما هو الظاهر من قول ابن ادريس (ره) في السرائر مع كونه لا يعمل الا بالقطعيات فانه ذكر ما لفظه كل ما جاز الصلوة فيه
جاز التكفين فيه فان مفهومه ان كل ما لا يجوز الصلوة فيه لا يجوز التكفين به ومنها ما في جامع المقاصد من قوله لا يجوز التكفين
بجلد ووبر ما لا يؤكل لحمه قطعا ومنها ما في مجمع البرهان من قوله واما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلى فيه وكونه غير جلد فكان دليله
الاجماع بل يزيد على ذلك ونقول انه بعد الالتفات الى مجموع ما ذكر يحصل الظن بل الوثوق بوجوبهما فيتعين الحكم بذلك الثاني
انك قد عرفت ما تضمنته مضمرة ابن راشد عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل القصب اليماني من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى
فقال اذا كان القطن اكثر من القز فلا باس ومقتضاها اختصاص الجواز بما اذا كان الخليط اكثر كما نقل عن جماعة فلا يجوز التكفين بالممزوج
الذي تساوى جزءاه او كان القز اكثر وقد حكي العمل بمضمونها عن جماعة لكن مقتضى تقييد معقد الاجماع المتقدم ذكره الحرمة بكون الحرير
محضا جوازه لو كان مخلوطا ولو بما نواقل من القز والابريسم لم يكن به باس وقد تقدم عبارته في اول الكلام على هذه المسئلة
وهناك قول آخر حكي عن الاقتصاد وهو المنع عن الممتزج مطلقا الثالث ان مقتضى اطلاق المضمرة المذكورة تعميم المنع من التكفين في الحرير

ما النسبة الى المرتبة وفي الذكرى انه لا يجوز التكفين في الحرير للرجل والمرأة باتفاقنا ولاعراض السلف عنه ولدلالة المقطوعة الحسنة
راشد عليه وهي من المقبولات لانه نفى البأس اذا كان القطن اكثر من القز فيثبت البأس عند عدمه وقد اوكلها الصدوق رح عن الهادي
الرابع انه لا يجوز التكفين في المغصوب وقد تقدم الاشارة اليه والى كونه من قبيل المسلمات قال في الذكرى لا يجوز التكفين في المغصوب
اجماعا وللنهي عن اتلاف مال الغير انتهى الخامس انه لا يجوز التكفين بالنجس بالذات او بالعرض قال في الذكرى وهو في النجس اجماعا ولوجوب ازالة
النجاسة العارضة في الكفن انتهى والتعليل اشارة الى ما تقدم من انه لو خرج من الميت نجاسة بعد تكفينه وجب ازالتها عن كفنه اما
بالقرض وهذا على قول او بالتغسيل فالمراد في القبر والقرض بعد الدفن على قول آخر وكيف كان فالقولان متوافقان في وجوب الازالة
فهذا هو القدر الجامع المتفق عليه ولكن في المستند فالقطع وفي الاستدلال له بوجوب ازالة النجاسة العارضة عن الميت عن الكفن نظر
لجواز الفرق انتهى ولم افهم وجها صالحا للفرق السادس ان الظاهر المنساق من الادلة وكلمات الاصحاب كون الكفن من قبيل الثياب
وهذا الضابط يخرج عنه شيء ويندرج فيه شيء اخر اما الاول فهو عبارة عن الجلود ولهذا صرح جماعة بعدم جواز التكفين بها
وان كانت مما يؤكل لحمه وقد نقل القول بالجواز عن ابن الجنيد الى ذلك نسبها الى الشهيد مع انه دفنه بثيابه التي قتل فيها عليه مما قام الاجماع عليه لاحتمال صدق
اسم الثياب على الجلود خصوصا في مثل الفرو او ما خيط منها على صورة الثياب كما قد يستشعر من الاجتزاء بها في الكفارة على ما قيل ومنع
بانصراف الثياب الى غيرها ولو سلم اصل الصدق بل الظاهر منعه ايضا والاكتفاء بها في الكفارة لعله مستند الى صدق الكسوة الواردة
في بعض الكفارات على الجلود ايضا ومما ذكرناه يتبين سقوط ما ذكره ابن ادريس رح من ان كل ما يجوز الصلوة فيه يجوز التكفين به
يجوز الصلوة في جلود ما يؤكل لحمه وقد عرفت عدم جواز التكفين بها وحمله على ارادة المفهوم اعتبارا وانه ان ما لا يجوز الصلوة به لا يجوز
التكفين به غير سديد بعد سقوط المنطوق واما الثاني فهو المنسوج من صوف ما يؤكل لحمه وشعره ووبره وفي الجواهر انه المشهور بل زاد
على ذلك عدم معرفة خلاف فيه الا من الاسكافي حيث اطلق المنع من التكفين بالشعر والوبر وهو ضعيف بل احتمل انه مجمع عليه بين
الاصحاب بل في الرياض انه اجمع على جواز التكفين بالصوف مما يؤكل لحمه وفي الفقه الرضوي ولا بأس في ثوب صوف السابع انه ان ارتكب
المباشر خلاف شيء مما ذكر كما لو كفن بالحرير او بالمغصوب او بالنجس فهل يحصل التكفين ويسقط الوجوب الكفائي وان اثم المباشر اولا
يحصل ووجب على المكلفين كفاية تكفينه ثانيا بما هو مجزئ قال في المستند ان مقتضى الاصول هو الثاني لان النهي يستلزم عدم كون الفرد المنهي
عنه مأمورا به فلا يحصل امتثال الامر الواجب امتثاله كفاية فيبقى الوجوب الكفائي على حاله والاصل عدم تقييد الاوامر بحال عدم كونه
مستورا بهذا النحو من الستر ثم قال ومنه يظهر عدم ترتب بعض آثار التكفين عليه كتأخر الصلوة والدفن لظهور ان المراد هو الكفن المشروع
المأمور به الثامن انه هل يجب في التكفين اقترانه بالنية قال في المستند بعد حكايته عن ظاهر المحكي عن روض الجنان الظاهر نعم لوجوب
امتثال اوامر التكفين المتوقف عرفا على النية فلو كفن بدونها لم يمتثل ويلزمه وجوب التكفين ثانيا مع النية لعدم دليل على سقوط
التكليف الكفائي بدون حصول الامتثال انتهى ولا بأس بان نذكر عبارة روض الجنان حتى يحصل الناظر فيها حقيقة المطلوب فانه قال
فيها والنية معتبرة فيهما يعني في التحنيط والتكفين لانهما فعلان واجبان لكن لو اخل بها لم يبطل الفعل وهل يأثم بتركها يحتمله لوجوب العمل
ولا يتم الا بالنية لقوله لا عمل الا بنية وعدمه اقوى لان القصد بروزها للوجود كالجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقضاء الدين
وشكر النعمة ورد الوديعة فان هذه الافعال كلها يكفي مجرد فعلها عن الخلاص من تبعة الذم والعقاب لكن لا يستتبع الثواب الا اذا اريد
بها التقرب الى الله ثم كلامه عليه الشهيد ره في القواعد ومن هذا الباب توجيهه الى القبلة وحمله الى القبر ودفنه فيه ورد السلام
واجابة المسلم في القضاء والشهادة وان اوهم فلا اما غسل الميت فلا ريب في اشتراط النية فيه انا لم نجعله ازالة النجاسة فلا يقع معتبرا
في نظر الشرع الا بها كنظائره من الاغسال انتهى كلامه ويجب ان يمسح مساجده بما تيسر من الكافور الا ان يكون محرما هذا هو المعبر عنه في
كلام كثير من اصحابنا بالتحنيط وهو مأخوذ من الحنوط او الحناط وهما بمعنى واحد قال ابن الاثير في النهاية ولفظه المذكور فيها ان الحنوط و
الحناط واحد وهو ما يخلط من الطيب لاكفان الموتى واجسامهم خاصة انتهى وقال في مجمع البحرين الحنوط كرسول والحناط ككتاب طيب
يصنع للميت خاصة انتهى وعلى هذا فلو وقع في عبارة بعضهم من تحنيط الميت بالكافور مبنيا على التصريح بهذا او توضيح المقام يتم التعرض
لامور الاول ان اصل وجوب التحنيط هو المعروف بينهم بل نقل عليه اجماعات عديدة ولم نعثر على حكاية خلاف فيه الا ما في كشف اللثام
حيث قال فيه ان ظاهر المراسم الاستحباب انتهى وخطاه بعض من تأخر عنه استنادا الى ان اول كلام سلار ظاهر في الوجوب واول العبارة

في الجبهة المراسيم ولم اتحصل من كلامه ما هو ناطق بالوجوب ولا ما هو ناطق بالاستحباب من اراد الوقوف عليه راجعه على ان فقد مورد دلالته
على الاستحباب لا يكون فاسداً في الاجماعات المنقولة على الوجوب لمعرفته بذلك كما لا يقدح فيها تامل المحقق الاردبيلي فيه وفيما يأتي من الاخبار
دلالة على القول المعروف الثاني في تعيين مرتبة التحنيط بالنسبة الى سائر الافعال التي يجب اجراؤها في تجهيز الميت وفيه اقوال احدها انه
قبل التكفين كما في القواعد واستدل له في كشف اللثام بظاهر قول الصادق في صحيحة زرارة اذا جففت الميت عمدت الى الكافور
فمسحت به آثار السجود الحديث وقوله في خبر يونس ثم ابسط الحبرة بسطاً ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم
القميص عليه ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته الى قوله ثم يحمل فيوضع على قميصه اعترض في الجواهر بالنسبة الى دلالة
الخبر الاخير فقال لا صراحة فيه بل ولا ظهور في تقديمه على المئزر بناء على ما عرفته سابقاً من عدم التعرض لذكر المئزر ويحتمل
الازار فيه على غيره نعم هو صريح في تقديمه على الباس القميص ثانيها انه بعد التكفين كما هو ظاهر الفقيه حيث قال فاذا فرغ من تكفينه
حنطه بما ذكر ثالثها انه بعد التأزير بالمئزر كما نقل عن ط والوسيلة والمنتهى ونهاية الاحكام ولا شاهد لهذين القولين كما اعترف
به في الجواهر وقال في كشف اللثام بعد ذكر الاقوال الظاهر جواز الكل وغيرها كالتأخير عن لباس القميص والعمامة كما في المهذب او عن
شد الخامسة خاصة ثم قال ومعلوم ان التأخير عنه او التقديم لا يخرج شيئاً انتهى الثالث في تعيين المواضع التي يجب امساسها بالكافور
وفيه اقوال احدها ما هو المشهور من انها عبارة عن مساجد السبعة ومنها ابهام الرجلين كما عن المهذب وعن الاقتصاد والسرائر والمصباح ومختصره
طرف اصابع الرجلين وعن المقنعة وط والنهاية ظاهرها ومستند هذا القول موثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله
عن الحنوط فقال يجعل في مساجده قال المصرح وكان القصد به والله اعلم تطييب مواضع العبادة وتخصيصها بمزيد التفضيل
ثانيها ما ذهب اليه الحسن بن ابي عقيل والمفيد والقاضي والعلامة في المنتهى من وجوب امساس المساجد مع زيادة طرف الانف
الذي يرغم به في السجود وربما علل هذا القول بظاهر الامر بامساس المساجد ورواية الدعائم اذا فرغ من تغسيله نشفه بثوب ويجعل
الكافور في موضع سجوده وجبهته وانفه ويديه وركبتيه ورجليه وبموثقة عبد الرحمن المذكورة ووجه دلالتها هو انها تضمنت
الامر بجعل الكافور على مساجده ومن المندوب وضع طرف الانف على الارض في السجود فيكون من المساجد فقد وردت الرواية في مقام
البيان فيكون مقتضاها العموم الشامل لطرف الانف ايضاً واجيب عن الاول والثالث بان الظاهر من المساجد انما هي الاعضاء التي
يجب وضعها على الارض في السجود فيخرج طرف الانف لعدم وجوب وضعه على الارض في السجود وانما يستحب كما اعترف به المستدل فقد تحقق
وضعه على الارض وقد لا يتحقق وعن الثاني بمثل ما اجيب به عن الاول مضافاً الى ضعف السند ثالثها ما عن الصدوق في الفقيه
من انه يجعل على بصره وانفه ومسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله كلها وعلى اثر السجود منه قيل انه تشهد له الروايات المتضمنة بعضها
بعض والذي يقتضيه التحقيق في هذا المقام هو الحكم بوجوب تحنيط المساجد السبعة اعتماداً على الاجماعات ولما فيها عداها فاللازم
فيما لم يرد النهي عنه بالخصوص هو البناء على الاستحباب لخلو الاخبار البيانية كالموثقة المتقدمة بل اكثر الاخبار عنها ولورود النهي
عن جملة عنها في مرسلة يونس لانه قال فيها ولا تجعل في منخريه ولا في بصره ولا في مسامعه ولا على وجهه قطناً ولا كافوراً ونحوه وفي النهي
الرضوي بزيادة الفم وفي حسنة حمران ولا تقربوا انفيه شيئاً من الكافور وفي رواية عثمان النوى ولا تمس مسامعه بكافور وفي صحيحة البصري
لا تجعل في مسامع الميت حنوطاً وعن ف الاجماع على انه لا يترك على انفه ولا على اذنه ولا عينيه ولا فيه شيء من ذلك فالاقوى كراهة
الوضع في المسامع والبصر والمنخرين وحمل اخبار الرجحان على التقية كما قيل نعم لا بأس بالقول باستحباب ما عدا هذه المواضع مما تضمنته
الاخبار ومنه الصدر وفاقاً للمشهور لروايتي زرارة والحلبي وفيهما ذكر المفاصل كلها والراس واللحية كما في رواية يونس من دون ذكر اللحية
كما ان فيها ذكر العنق والمنكبين والمرافق ومن جملة ما يستحب تحنيطه باطن القدمين وموضع الشراك منهما كما في رواية الحسين بن المختار وظهر
الكفين كما في رواية سماعة والسر فيما بيناه هو ان مورد الاجماع انما هي المساجد والاخبار الناطقة بتحنيط ما عداها ضعيفة فلا اعتماد
عليها الا بد وان يكون من باب الاستناد الى الاخبار الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمل به اوتيه وان لم يكن كما بلغه وقد قررنا في
محله ان المتبادر منها بلوغ الخالص من الثواب الذي لا يشاركه بلوغ النهي الرابع في تعيين مقدار الكافور الذي يحنط به فالمشهور هو
كفاية اقل المسمى وهو الذي ينطبق عليه قول المصرح ويجب ان يمسح مساجده بما تيسر من الكافور وفي الرياض ما يدل على انه لا خلاف في كفاية
المسمى وانما الخلاف في الفضل لانه ذكر في عداد المندوبات ان يكون اقل كافور الحنوط المنصوص درهماً واوسطه اربعة دراهم واكمله ثلثة

عشر درهما وثلث درهم واشار الى جملة من الاخبار المختلفة في بيان المقدار ثم قال وفي طرق اسانيد اكثر هذه الاخبار ضعف الا ان الباب
منها على الوجوب مع التصريح بالفضل في بعضها واختلاف الجميع في المقادير قلة وكثرة كاختلاف الاصحاب اوضح قرينة على الاستحباب
مضافا الى عدم الخلاف في كفاية المسمى عملا باطلاق اكثر اخبار الباب انتهى واستظهر بعضهم عدم الخلاف في حصول التحنيط الواجب
باقل المسمى من عبارة المعتبر لانه قال فيه واقل المستحب من الكافور للحنوط درهم وافضل منه اربعة دراهم واكمل منه ثلثة عشر درهما
وثلث كذا ذكره الخمسة ثم لا اعلم فيه للاصحاب فيه خلافا وقد سلف من الاخبار ما يتضمن ذلك والكلام عليها انتهى واشار
بذلك الى ما ذكره سابقا بقوله اما من الكافور مساجد الميت فواجب وهو اختيار الشيخ ره في الجمل وقال في الخلاف الحنوط فرض وهو
احد قولي الشافعي واستدل على ذلك باجماع الفرقة واقل ما يحنط به الميت درهم ذكره المفيد ره في الاعلام وافضل منه وزن
اربعة مثاقيل واكمل منه وزن ثلثة عشر درهما وثلث روى سهل بن زياد عن ابن ابي نجران عن ابي عبد الله ع قال اقل ما يجزي
من الكافور للميت مثقال وروى الحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع قال الفضل من الكافور اربعة مثاقيل وفي رواية علي بن ابرهيم
رفعه في الحنوط ثلثة عشر درهما وثلث اكثره وفي الروايات كلها ضعف لان سهلا ضعيف والحسين بن المختار واقفي ورواية علي
بن ابراهيم مقطوعة فاذا الواجب الاقتصار على ما يحصل به الامتثال ويحمل ما ذكر على الفضيلة انتهى الخامس في كيفية التحنيط فنقول
ان الاخبار مختلفة فيها اذ قد عبر في بعضها بالمسح وفي بعضها الاخر بالوضع وصرح هنا بعض مشايخنا المحققين ره انها بين
مشتمل على مسح الموضع وبين صريح في وضعه عليه فالظاهر وجوب وضعه عليه على وجه المسح حملا للمطلق على المقيد انتهى ولا يخفى انه
ليس المسح مطلقا وبالنسبة الى الوضع حتى يقيد الاول بالثاني كما انه ليس الوضع مطلقا بالنسبة الى المسح حتى يقيد بالمسح بل هما مفهومان
يجتمعان في صورة ويفترقان في موردين فالنسبة بينهما هي العموم من وجه وعلى هذا لا يتم حمل المطلق على المقيد الا بان يقال ان كلا منهما مطلق
من جهة ومقيد من جهة اخرى فيقيد اطلاق كل بجهة التقييد الحاصل في الاخر ويصير الحاصل ما ذكره السادس انه يستثنى عن الحكم المذكور
من مات في الاحرام فانه لا يجوز تحنيطه كما لا يجوز مزج ماء غسله بالكافور بل يدفن من دون ان يقرب اليه شيء من الكافور في شيء من الحالين
بلا خلاف كما عن المنتهى وجامع المقاصد بل في ق انه اذا مات محرم فعل به جميع ما يفعل بالمحل الا انه لا يقرب شيئا من الكافور ويغطى و
غير ذلك ثم نقل اقوال العامة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وقال في الغنية والحنوط هو الكافور يوضع على مساجد الميت ولا يجوز
ان يطيب بغيره ولا به اذا كان محرما بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وقد استدل عليه بالاخبار منها صحيحة محمد بن مسلم يغطى وجهه ويصنع
ما يصنع بالمحل غير انه لا يمس به طيبا ومنها موثقة سماعة يغسل ويكفن في الثياب كلها ويغطى وجهه ويصنع به ما يصنع بالمحل غير انه
لا يمس الطيب ونحوهما الروايات الحاكية لفعل الحسين ع بعبد الرحمن بن الحسين ع حيث مات محرما في موضع يقال له الابواء قال بعض
المحققين من مشايخنا ره لولا الاجماع على عدم تغسيله بماء الكافور امكن الخدشة فيه من حيث ظهور الاخبار في المنع عن التحنيط وفي
تغسيل الغسل المعهود الذي لا بد فيه من ادخال جزء قليل في ماء الغسل الثاني ومقتضى عموم يصنع به كما يصنع بالمحل هو جواز تغطئة وجهه
كما صرح به في الروايتين وراسه كما في غيرهما **قوله** وعند الضرورة يدفن بغير كافور لا يخفى ان هذا الحكم يتم بمقدمتين احدهما
انه يسقط التكليف بالكافور ويدل على هذه قواعد اهل العدل وحديث الرفع المشتمل على ما اضطر اليه الامة بني الرحمة ص وما دل على ان الله
سبحانه لا يريد بهم العسر والهوى الثانية عدم قيام غيره مقامه واستدل عليه بامور الاول الاصل نظرا الى عدم قيام الدليل عليه
الثاني ما استظهره بعضهم من عبارة العلامة في التذكرة على قيام الاجماع عليه لانه قال فيها لو تعذر الكافور سقط الحنوط
لعدم مشروعية غيره انتهى ووجه الدلالة انه جعل مشروعية غيره مدخول اللام نظرا الى ان التعليل لا يتم الا بان يكون العلة من قبيل القضايا
المسلمة وحينئذ يتم الاستكشاف فيها عن قول الحجة الثالث الاخبار الدالة على انحصار الحنوط في الكافور منها قول الصادق ع الكافور هو
الحنوط وقوله ع انما الحنوط الكافور ويجوز للتعليل ولا ينافي ذلك جواز تطييبه بالذريرة او بالمسك ان قلنا به لعدم التلازم بين
جوازه في نفسه وبين بدليته عن الكافور في التحنيط بحيث يجب او يستحب كما هو واضح انتهى والتقييد بقوله ان قلنا به راجع الى المسك
اذ لا خلاف في الذريرة كما يدل عليه كلام العلامة ره في التذكرة لانه قال فيها يستحب ان يطيب الكفن بالذريرة وهي الطيب المسحوق
قال بعض علمائنا انه نبت يعرف بالقمحان وعلى الاستحباب اجماع اهل العلم وقال الصادق ع ويبسط اللفافة طولا وذر عليها من
الذريرة انتهى ما في التذكرة ولا يخفى ان ما ذكره من وجه رفع المنافاة مبني على ان يكون المراد بتحنيط الميت ما هو اعم من تطييبه بنفسه

كتاب الطهارة

او بما يتعلق به كالكفن والا فلا حاجة الى وجه الدفع لان الضبط عبارة عن التطييب بدن الميت بل تطييب جملة من اعضائه الا ما هو

اعم من التحنيط فتوهم المنافاة بين تطييب الكفن وبين اختصاص الحنوط بالكافور وثانيها ما يتضح به هذا المقال **قوله** ولا يجوز تطييبه بغير

الكافور والذريرة في المسئلة قولان احدهما عدم الجواز كما نطق به هذه العبارة وحكي عن جماعة وثانيهما الكراهة وهو المشهور

على ما ذكر في الحدائق واستظهره صاحب ق من الصدوق قده في الفقيه الجواز بل الاستحباب استنادا الى انه قال فيه بعد ذكر

حديث تكفين النبي ص وروي انه حنط بمثقال من مسك سوى الكافور وروي في خبر آخر قال سئل ابو الحسن الثالث ع هل يقرب الى

الميت المسك والبخور قال نعم هذا وينبغي تحرير موضع البحث فنقول لا ريب في ان الضمير المضاف اليه في عبارة المصنف يرجع الى الميت

والذي يلوح من العبارة في بادي النظر انما هو نفي جواز تطييب الميت نفسه بغير الكافور على وجه الانفراد دون خلط ذلك الغير

بالكافور وفي مقابله احتمالان مخالفان لذلك احدهما المسامحة في اضافة التطييب الى الميت بان يراد به ما هو اعم من تطييبه بنفسه و

من تطييب كفنه وثانيهما ان يراد بتطييبه بغيرهما ما هو اعم من خلط ذلك الغير بشيء منهما ومن تطييبه بذلك الغير على وجه الانفراد

لكن التدبر في عطف الذريرة على الكافور يعين الاحتمال الاول اعني كون مراد المصنف ره ما هو اعم من تطييبه بنفسه ومن تطييب كفنه

لما عرفته في شرح العبارة السابقة من ان الذريرة مما يذر على اللفافة بعد بسطها طولا كما روي عن الصادق ع واما الاحتمال الثاني فانه

مما يدل على تعيينه ان التامل الصادق يشهد بان المتبادر من تطييب الميت بغير الكافور مثلا وضعا وعرفا ما هو اعم من ان يكون معه

غيره وان لا يكون وانه لا دلالة في العبارة المذكورة على نفي المشاركة ويشهد بما ذكرناه ان المصنف في المعتبر ذكر ما نصه مسئلة قال في

ف يكره ان يكون في الكافور شيء من المسك والعنبر وكذا قال في النهاية وط والمفيد ره في المقنعة وروى محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع

قال لا تمسوا موتاكم بالطيب الا بالكافور انتهى ما في المعتبر حجة القول الاول امران احدهما الاجماع المنقول في كلام ابن زهرة وقد

احتج به بعضهم لهذا القول والوجه في ذلك انه قال في الغنية والحنوط هو الكافور ويوضع على مساجد الميت ولا يجوز ان يطيب بغيره

ولا به اذا كان محرما بدليل الاجماع المشار اليه وطريقة الاحتياط انتهى والوجه في دلالة العبارة على ما رامه المستدل كون وجوب

التحنيط بالكافور وعدم جوازه بغيره امران احدهما الاخبار عن المبتدأ المعروف بالخبر المحلى باللام خصوصا مع توسيط ضمير الفصل

ثانيهما قوله ولا يجوز ان يطيب بغيره ولا يتوهم ان هذا انما هو في حق المحرم لانا نقول ان قوله اذا كان محرما متعلق بقوله ولا به لا ربط له

بغيره حتى يدل على اختصاص حرمة التطييب بغير المسك في حال الاحرام ثانيهما ما تمسك به لهذا القول بعض افاضل الاواخر من النهي عن

تجمير الكفن في مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال لا يجمر الكفن والنهي عن تقريب النار الى الميت يعني الدخنة في رواية

علي بن حمزة قال قال ابو جعفر ع لا تقربوا موتاكم النار يعني الدخنة والنهي عن اتباع الجنازة بمجمرة في خبر السكوني عن ابي عبد الله ع ان

النبي ص نهى ان يتبع جنازة بمجمرة وخبر ابراهيم بن محمد الجعفري قال رأيت جعفر بن محمد ع ينفض بكمه المسك عن الكفن ويقول ليس هذا

من الحنوط في شيء هذا مع ما فيه من تضييع المال واتلافه من غير غرض يعتد به وموافقة العامة التي جعل الله تعالى الرشد في خلافهم اذ

يستحب عندهم على ما حكي التطييب بالمسك وفي اخبار المقام تصريح بذلك وكانه اشار بهذا الى ما في صحيحة داود بن سرحان الآتية من قول

الصادق ع انه سئل فاصنع كما يصنع الناس ثم امره قال ولا ينافي في جميع ما ذكرنا خروج الذريرة كما استثناها المصنف ره وغيره لما ستعرفه

من الادلة المخرجة لها عن العموم والاطلاق واجيب عن الاول بانه موهون بفتوى كثير من الاصحاب بخلافه يعني الكراهة بل قد عرفت ان

المشهور كراهة ان يجعل مع الكافور مسك وفي ق وعن الاصباح الاجماع على كراهة جعل المسك والعنبر مع الكافور كما ان في الاول

الاجماع ايضا على كراهة تجمير الاكفان بالعود وفيه ايضا الاجماع على كراهة ان يكون عند غسل الميت مجمرة يبخر بها وفي التذكرة كره

علماؤنا اجمع تجمير الاكفان وهو تبخيرها بالبخور وفي المعتبر اجماع علمائنا على كراهة تجمير اكفان الميت وعلى تطييبه بغير الكافور والذريرة

وضيق ذلك كله مع الاصل هو الجواز على كراهته وعن الثاني اعني الاخبار بانها موهونة اولا بضعف السند في بعضها والارسال

في بعض آخر وثانيا بمخالفتها المشهور والاجماعات المنقولة وثالثا بكونها معارضة بما رواه الصدوق ره في الفقيه بعد ذكر حديث

تكفين النبي ص مرسلا وروي انه حنط بمثقال من مسك سوى الكافور وروي في خبر آخر انه سئل ابو الحسن الثالث ع هل يقرب الى الميت

المسك والبخور قال نعم وما رواه في التهذيب عن غير معوق بن علي عن الصادق ع قال غسل علي بن ابي طالب رسول الله ص بدأ بالسدر

وثناه بثلاثة مثاقيل من كافور ومثقال من مسك ودعى في الثالثة بقربة مشدودة الرأس فافاضها عليه فحمل الاخبار الاول بدلالة هذه

الاخبار على الكراهة جمعا بين الطائفتين او يحمل هذه الاخبار المجوزة على التقية في الرواية فيبقى الاخبار الناهية باثبات التحريم الا ان
يقال انها ضعيفة السند فلا يثبت الا الكراهة بناء على التسامح في ادلتها وفي الحدائق انه يؤيد الحمل على التقية ما رواه في الكافي عن داود
بن سرحان قال مات ابو عبيدة الحذاء وانا بالمدينة فارسل الي ابو عبد الله عليه السلام بدينار وقال اشتر بهذا حنوطا واعلم ان الحنوط هو الكافور
ولكن اصنع كما يصنع الناس فلما مضيت اتبعني بدينار وقال اشتر بهذا كافورا قال في الحدائق بعد ذكره ان الدينار الاول للحنوط الذي
يحتاط به الناس وهو ما يجعله العامة من الكافور المخلوط بانواع الطيب والدينار الثاني للكافور خاصة ليكون جامعا بين السنة والتقية ويؤيد ذلك
ذلك ما رواه في الكافي ويب في الصحيح عن داود بن سرحان قال قال الصادق عليه السلام في كفن ابي عبيدة الحذاء انما الحنوط الكافور ولكن اذهب فاصنع
كما يصنع الناس والاظهر هو القول بالكراهة لضعف الاخبار الناهية ولا منافاة بين الكراهة وبين خروج الاخبار المجوزة مخرج التقية
وكون رواية المغيرة عن الصادق عليه السلام واردة عنه في مورد التقية يقضي حكاية فعل علي عليه السلام في كيفية غسل رسول الله صلى الله عليه وآله مبنية على كون المحل محل
التقية هو كما ترى اذا خرج من الميت نجاسة بعد تكفينه فان لاقت جسده غسلت بالماء وان لاقت كفنه فكذلك الا ان يكون بعد طرحه
في القبر فانها تقرض ومنهم من اوجب قرضها مطلقا والاول اولى تحرير المقال انه اذا خرجت من الميت نجاسة فاما ان تكون من قبيل ما هو شأنه
مبطل الطهارة الاحياء كالبول والغائط او لا تكون ذلك من ذلك القبيل كالرعاف فنقول ان الكلام هيهنا من جهتين الاولى كون
خروج النجاسة مبطلا للغسل والحكم فيه عدم الابطال في القسم الثاني قطعا واما القسم الاول فيتصور على وجهين الاول ان يكون
وقوعه في اثناء الغسل والمشهور هنا عدم استينافه كما في كشف اللثام وغيره وحجتهم على ذلك هو الاصل واطلاق الادلة السالمان عن
المعارض ولو نوقش في الثاني بانه ليس المراد به الا اطلاق ادلة التغسيل وهي انما وردت في مقام تشريع اصل الغسل وليست ناظرة
الى نفي كون الحدث رافعا يكفي التمسك في نفيه باطلاقها قلنا ان الاول لا مجال للمناقشة فيه ومقابل المشهور ما حكاه في المخ عن
ابن ابي عقيل ره من قوله فان انتقض منه شيء استقبل به الغسل استقبالا والوجه في دلالة كلامه ره على ذلك هو ان لفظ الاستقبال فيه
ظاهر في الاثناء لانه عبارة عن الرجوع الى اول الفعل الذي هو مشغول به وهو يشعر بكونه في الاثناء كما ان لفظ الاعادة ظاهر في الاتيان
ثانيا بما اتمه من الفعل واحتج له في المخ بان الحدث ناقض للغسل فوجب اعادته ثم اجاب بالمنع من المقدمتين فان ذلك يصح في الاحياء ثم
لو سلمنا النقض لكن نمنع من وجوب الاعادة انتهى ره وجه في الجواهر قول ابن ابي عقيل ره بانه لعله لكونه كغسل الجنابة او هو نفسه وهو
ينتقض بالحدث وباراده خروجه من الدنيا طاهرا يعني ان الله سبحانه اراد انتقاله الى القبر طاهرا ولما يشعر به تقييد عدم الاعادة في
خبر روح وغيره بالخروج بعده ثم قال وفيه مع ان الاول مبني على اعادة غسل الجنابة بذلك وهو خلاف التحقيق انه قد يدفع بانصراف
التشبيه في الاخبار الى ارادة الكيفية الثاني ان يكون وقوعه بعد الغسل وفي هذه الصورة ايضا لا يجب اعادة الغسل عند الاكثر
كما في ك ومقابل هذا القول ما حكاه في الذكرى حيث قال بعد ذكر ما حكيناه عن ابن ابي عقيل ره بلفظه ما نصه وتنبه بهذا التاكيد
على مخالفة ما يقوله بعض المنتهين الى الشيعة من انه ان احدث في اثناء الثلث لم يلتفت اليه وان احدث بعد كمالها تمت خمسا وبعد
الخمس تكمل سبعا وبعد السبع لم يلتفت اليه وعقبه الشهيد ره بقوله وهذا مبني على ما لم يثبت من اهل البيت عليهم السلام ثم قال ره وكلامه ره لم تقف
على ماخذه فان قال ليكون خاتمة امره على كمال الطهارة قلنا الطهارة قد حصلت والحدث انما يكون ناقضا في الاحياء ثم قال
ولا فرق بين خروجها في الاثناء او بعد الغسل او بعد الادراج انتهى الثانية كون خروجها موجبا لازالتها عما لاقته وقد اشار اليه
ره الى ان ذلك قد يكون جسد الميت وقد يكون كفنه اما الاول اعني كون خروجها موجبا لازالتها عن جسد الميت فقد نفى صاحب
الجواهر ره وجدان الخلاف فيه مصرحا بعدم الفرق بين كون اصابة النجاسة بدنه بعد تمام الغسل وبين كونها في اثنائه ثم قال بل
ظاهر الاصحاب الاجماع عليه حاكيا الاعتراف به عن كشف اللثام مستظهرا له من غيره واستدل عليه بامور الاول فحوى ما دل
على قرض الكفن عند نجاسته فان الامر بازالة النجاسة عن كفنه الذي هو من توابع بدنه يقتضي وجوب ازالتها عن المتبوع بطريق اولى الثاني
ما في جملة من الاخبار من مطلوبية ملاقاته لربه وللملائكة طاهر الجسد ففي اول باب من ابواب غسل الميت من الوسائل عن العلل عن محمد
بن سنان ان الرضا عليه السلام كتب اليه في جواب مسائله علة غسل الميت انه يغسل ليطهر وينظف عن ادناس امراضه وما اصابه من صنوف علله
لانه يلقى الملائكة ويباشر اهل الاخرة فيستحب اذا ورد على الله عز وجل ولقي اهل الطهارة يماسونه ويماسهم ان يكون طاهرا نظيفا موجها
به الى الله عز وجل ليطلب وجهه وليشفع له الحديث وعن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال انما امر بغسل الميت لانه اذا مات كان الغالب

عليه النجاسة والاذية والاذى فاحتمل ان يكون ظاهرا اذا باشره اهل الطهارة من الملائكة الذين يلونه ويماسونه فيما يتسنم نظيفا
موجها به الى الله عز وجل الثالث استفاضة جملة من الاخبار بالتحفظ عليه من النجاسة ففيما رواه علي بن ابراهيم عن ابيه عن يونس عنهم ع واحش
القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وفي رواية عبد الله الكاهلي عن ابي عبد الله ع ثم ازره بالخرقة ويكون تحته القطن تذفره به اذفارا
قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا تخاف ان يظهر منه شيء الرابع ما دل على التطهير بالنجاسة الخارجة منه
كقول الصادق ع في موثقة روح بن عبد الرحيم ان بدا من الميت شيء بعد غسله فاغسل الذي بدا منه ولا تعد الغسل وخبر سهل
عن بعض اصحابه رفعه قال اذا غسل الميت ثم احدث بعد الغسل فانه يغسل الحدث ولا يعاد الغسل وفي رواية يونس عنهم ع وامسح
مسحا رفيقا فان خرج منه شيء فانقه وانت قد عرفت بذلك التقرير لك الوجه فيما حكم به المصنف من وجوب غسل جسده بالماء لاختلاط طرق
تطهيره فيه وسوف [illegible] نعم له ان يخبره بالصناعة واما الثاني فلا على كون خروج النجاسة موجبا لازالتها عن الكفن وفيه بالنظر
الى حالتي كون ذلك قبل الوضع في القبر وبعده اقوال احدها قرض الكفن مطلقا سواء كان الخروج والاصابة قبل الوضع في القبر
او بعده وهو للشيخ ره وابن حمزة وابن سعيد وابن البراج ثانيها التفصيل بين كون ذلك بعد الوضع في القبر فيقرض وبين كونه قبله
فيغسل وهو خيرة المصنف وجماعة كثيرة وعزاه في الذكرى الى الصدوقين واكثر الاصحاب وفي مجمع الفائدة الى الاصحاب ثالثها ما هو مثل
الثاني بزيادة تقييد القرض فيما اذا كان بعد الوضع في القبر بما اذا لم يمكن الغسل في القبر والا تعين ذلك وهو للشهيد فيما حكي عن
البيان والمحقق الثاني ره حجة القول الاول امران الاول اصالة البراءة من وجوب غسل الكفن بعد حصول الغرض الذي هو عدم
استصحاب الميت النجاسة الثاني الاخبار الخاصة مثل مرسل ابن ابي عمير الذي هو بحكم الصحيح عن ابي عبد الله ع قال اذا خرج من الميت شيء
بعدما يكفن فاصاب الكفن قرض من الكفن ورواية عبد الله بن يحيى الكاهلي عن ابي عبد الله ع قال اذا خرج من منخر الميت الدم او الشيء
بعد الغسل فاصاب العمامة او الكفن قرض بالمقراض وحجة القول الثاني اما على كفاية القرض بعد الوضع في القبر فحجة القول الاول
واما على عدم جوازه قبل الوضع في القبر فهو امور الاول ان القرض اتلاف للمال وهو منهي عنه فيقتصر فيه على موضع الوفاق وفيه اولا
منع حرمة مثل هذا الاتلاف الذي هو يحصل لاداء شيء من المامور به والا لكان الغسل ايضا اتلافا للمال الذي يغسل به وثانيا انه يخص
دليل حرمة اتلاف المال باطلاق الخبر المذكور الثاني ما تقدم من موثقة روح بن عبد الرحيم عن الصادق ع قال اذا بدا من الميت شيء
بعد غسله فاغسل الذي بدا منه ولا تعد الغسل وفيه اولا انه ظاهر في غسل البدن وكلامنا انما هو في الكفن وثانيا انه لا دلالة له فيه
على تعين الغسل بل انما امر في هذا الخبر بالغسل وفي الخبرين المذكورين بالقرض والجمع بالقرض ان امكن على وجه يساعده العرف مقدم على الطرح ومن
المعلوم انه اذا عرض الخطاب على اهل العرف فهموا منه مطلوبية ازالة النجاسة عن الكفن باي نحو كان من الوجهين فلا تعارض والمناقشة
في سند رواية القرض كما صدر من صاحب ك مبنية على مذهبه والا فالحق المختار من ان مرسلات ابن ابي عمير كالمسانيد لا اشكال لان السند
الصحيح الثالث الرضوي فان خرج منه بعد الغسل فلا تعد الغسل لكن اغسل ما اصاب من الكفن الى ان تضعه في لحده فان خرج منه شيء في
لحده لم تغسل كفنه لكن قرضت من كفنه ما اصاب الذي خرج منه ومددت احد الثوبين على الآخر وقد ذكرنا في موارد عدم ثبوت حجيته عندنا
حجة القول الثالث هو الوجه الاول من حجج القول الثاني بضميمة ان المتيقن من جواز القرض انما هو القرض فيما اذا لم يمكن ازالة النجاسة الا
به وفيه ما عرفت فظهر ان القول الاول انما هو المعتمد المعول ولقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال ويقوى في النفس ان المراد باوامر
القرض هو الارشاد والتعليم والتنبيه على العلاج الذي لا ينتقل اليه الذهن عند الابتلاء بذلك والا فالمطلوب الازالة على اي نحو كان مع
المحافظة على ما ثبت اشتراطه فيه وفي هذا الحال فالمتبع فيه الترجيح الذي لا يغفل عنه غالب العقلاء فربما كان القرض ارجح من الغسل
قبل الوضع كما لو كان المتنجس من الكفن شيئا يسيرا من اطرافه وكان الغسل متضمنا لمشقة زائدة مع عدم حصول الازالة على الوجه المعتبر
وقد ينعكس الامر على حسب ثياب الاحياء وان ورد الامر بعينه لهما نعم قد يقال برجحان القرض على الغسل في خصوص الميت عند تساوي
مصلحتيهما الا ان مآل كفنه الى التلف ولا انه ابلغ في الازالة [illegible] انتهى ما اردنا من كلامه ره قوله الثانية كفن المرأة على زوجها وان
كانت ذات مال [illegible] على الولي [illegible] هذا المذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا ونقل فيه الشيخ ره في الخلاف الاجماع اشاعي وقد
ادعى عليه الاجماع في التنقيح ومحكي نهاية الاحكام ايضا وغيرهما والاصل في ذلك رواية السكوني عن الصادق ع عن ابيه ان عليا
عليه السلام قال على الزوج كفن امرأته اذا ماتت وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال الكفن من جميع المال وقال كفن المرأة على

زوجها اذا ماتت وقد اعتمد في ك لعمدة العبر بخبر السكوني عنده تمكن المناقشة في الثاني باحتمال الكون قوله وقال الكفن المرأة على زوجها
رسالة الصدوق ره كما يؤيده خلو رواية الكافي عنه وعلى اي حال لا اشكال في الحكم لانجبار سند الخبر بما عرفت من الشهرة العظيمة وعدم
الخلاف بين الطائفة وربما احتج لذلك بانه من النفقة الواجبة لعدم خروجها بالموت عن الزوجية ولهذا جاز تغسيله لها والنظر الى
ما لا يحل النظر اليه منها ولقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم فسماهن بعد موتهن ازواجا قال في المعتبر واذا ثبت تسميتها زوجة لزم
كفنها ولان سقوط احكام الزوجية انما يتحقق بعد الوفاة والكفن يجب عند الوفاة فمقارنا للامتناع اخرا ورد بعد تسليم صدق اسم الزوجية
في هذا الحال عليها بمنع دوران وجوب النفقة عليه لمكان ظهور الدليل في غيره بل نقول انه لا يدخل تحت مسمى النفقة التي امر بها
ومن هنا يسقط وجوب نفقة من وجب عليه الانفاق بموته وان بقي الاسم فما ذكر من بقاء مثل جواز النظر واللمس لا يجدي في اثبات
المدعى مع امكان ان يقال بان المقتضي لها انما هي الزوجية السابقة المستمرة الى الموت ولمكان معارضتها ايضا بثبوت منافياتها من
جواز نكاح الاخت والخامسة ونحو ذلك فالعمدة انما هو النص المنجبر بالفتوى الذي يشمل اطلاقه صورة كونها ذات مال ايضا واما
اختصاص الواجب منه على الزوج بقدر الواجب فالوجه فيه ظاهر ضرورة عدم تعقل وجوب المستحب ولان الاصل برائة ذمته عما
زاد على ذلك وحيث ان الحكم مخالف للاصل لزم الاقتصار فيه على الكفن خاصة فما عن بعضهم من الحاق بقية المؤن الواجبة كماء
الغسل والسدر والكافور بالكفن لا وجه له الا ان يقوم على وجوبها دليل هذا وبقي الكلام بعد ذلك في امور الاول ان الحكم
المذكور مختص بالدائمة او يجري في المنقطعة ايضا فالذي استظهره صاحب الحدائق من اطلاق النص وكلام الاصحاب هو عدم الفرق بينهما في
ثبوت الحكم المذكور ثم قال بعد ذلك ويحتمل اختصاصه بالدائمة لانها التي ينصرف اليها الاطلاق انتهى وقال في الذخيرة ما لفظه
احتمل بعض المتاخرين اختصاص الحكم بالدائمة لكونها المتبادر عند الاطلاق وهو غير بعيد انتهى وفي المستند ان شمول الحكم للمنقطعة
محل نظر وتامل وفي الجواهر بعد حكاية ما حكيناه عن ك واستظهاره من البيان والدروس ايضا ما صورته وفيه منع سيما في التي
استعدها الرجل اهلا وجعل مدة عقدها سنين متعددة انتهى والاقوى عندي اختصاص الحكم بالدائمة لانصراف الزوجة اليها
كانصراف الزوج الى صاحبها خصوصا بعد الالتفات الى زمان صدور الاخبار فلا يتحقق ثبوت الحكم المذكور الا فيها وبعد خروج
المنقطعة عن مورد النص والفتوى يجري اصالة برائة الرجل خالية عن المعارض واما ما اشار اليه صاحب الجواهر ره من ابانة خصوصية
لمن استعدها الرجل اهلا من حيث توجه المنع الذي ذكره ففيه ان استعداده لها اهلا لا يوجب صدق اسم الزوجة بعد عدم وجود المقتضي له
والا لزم صدق اسم الزوجة على مملوكته التي استعدها اهلا واستتباع ترتب احكام الزوجة عليها من وقوع الطلاق عليها وغيره وفساده
بمكان من الظهور والوضوح الثاني انه هل يعم الحكم المذكور الناشزة فيجب كفنها على زوجها ام لا فالذي يجزم به صاحب الجواهر ره
انما هو الاول معللا بان النشوز لا يوجب انصراف اسم الزوجة الى غيرها قطعا وتامل في ذلك صاحب الرياض ره حيث قال بعد ذكر
روايتين ناطقتين بان كفن المرأة على زوجها ما صورته واطلاقهما ككلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق بين الصغيرة والكبيرة المدخول
بها وغيرها الدائمة وغيرها فان كان اجماع والا فهو محل كلام لعدم انصراف الاطلاق الى نحو المتمتع بها والناشزة انتهى وقال في
المستند مشيرا الى الاعتراض عليه ما لفظه بل قد ينظر في الناشزة ايضا لعدم انصراف الاطلاق الى نحوها وفيه ان الموجب للنظر
انصرافه الى غيرها بحيث يتبادر وهو ممنوع انتهى والانصاف ان دعوى انصراف اسم الزوجة الى غير الناشزة مما لا يحتمل الصدور ممن
له انس بمجاري الخطابات وان كان انصرافه الى غير المنقطعة مما لا ريب فيه الثالث انه قال في الجواهر انه يلحق بالزوجة المطلقة رجعيا
بخلاف البائن وفي المحللة وجهان اقواهما العدم انتهى والوجه في الاول ما ذكروه في محله من تعليل الحكم بانه لو طلق ذو النصاب الذي
لا يجوز تجاوزه واحدة او اكثر طلاقا رجعيا لم يجز له التزويج دائما حتى تخرج المطلقة من العدة بقولهم لان المطلقة رجعيا بمنزلة الزوجة
فالنكاح الدائم زمن العدة بمنزلة الجمع زائدا على النصاب ولذلك ايضا قالوا لا يجوز تزويج اخت المطلقة رجعيا دواما ومتعة لانه يكون جامعا
بين الاختين ولو كان الطلاق باينا جاز تزويج الزائدة عن النصاب والاخت لانقطاع العصمة بالباين وصيرورتها كالاجنبية الرابع
ان مقتضى اطلاق النص والفتاوى عدم الفرق في الزوج بين صغيره وكبيره ومجنونه وعاقله وان تعلق الخطاب بولي من ليس اهلا لتوجه
الخطاب اليه وقد صرح بذلك بعضهم الخامس انه صرح جماعة بالحاق ما يتوقف عليه التجهيز كثمن السدر والكافور ونحوهما بالكفن لكن اطلاق الادلة
المعتبرة لا ينهض بذلك فينبغي الحاقها بالبرائة سليمة عن الرافع ولكن ننظر فيه بعض الاعاظم السادس انه لا يلحق بالزوجة غيرها ممن كان تحت

النفقة كما صرح به صاحب ك ره متمسكا بمقتضى اصالة البراءة لكنه استثنى المملوك متمسكا بقيام الاجماع على ان كفنه على مولاه وان
كان مدبرا او مكاتبا مشروطا او مطلقا لم يتحرر منه شيء او ام ولد ثم قال ولو تحرر منه شيء فبالنسبة انتهى السابع ان الزوجة لو اوصت
بالكفن عن مالها احتسب لك من ثلثها او ح يسقط وجوب بذل الكفن عن زوجها الثامن انه قال في ك ان الحكم مختص بالزوج
الموسر فيما قطع به الاصحاب وفي الذخيرة ان الحكم مختص بالزوج الموسر عند الاصحاب انتهى وعلى هذا فان كان معسرا سقط
عنه وجوب التكفين وكان الكفن من مالها وفي المستند انهم فسروه بمن لا يفضل ماله عن قوت يوم وليلة له ولعياله وما يستثنى
في دينه لكن في الجواهر مشيرا الى كون كفن الزوجة على الزوج ما لفظه هذا كله اذا كان الزوج موسرا واما اذا كان معسرا لا يملك بعد
المستثنيات في الدين ازيد من قوت يوم وليلة له ولعياله حتى بملاحظة ما ينتقل منها اليه او كان العقد متعة لا ارث فيه فقد صرح جماعة
بل في الذخيرة نسبته الى الاصحاب وفي ك الى قطعهم بانها حينئذ من تركتها وظاهرهم سقوطها عن الزوج حتى لو ايسر بعد الدفن ثم قال
وربما علل اصل الحكم بان الارث انما هو بعد الكفن وهو لا يرجع الى محصل عند التامل الا ان يراد ان ما دل على كون الكفن من اصل
المال ظاهر في تناوله للرجل والمرأة والمتيقن من خروجه عنه بالنسبة الى الزوجة انما هو مع يسار الزوج لكن لولا ظهور معروفية الخلاف فيه
وانجبار ذلك العموم بما ذلك مع زيادته امر الكفن على النفقة والدين لامكن المناقشة فيه باطلاق ما دل على لزوم الكفن على الزوج القاضي
بتحكيمه على الاول ضرورة فيجب عليه مع التمكن ولو كان معسرا كما احتمله في ك وغيرها والقياس على الدين والنفقة لا نقول به بل
ومع عدمه ينبغي مع عدم التمكن ينبغي ان تكون كفاقد الكفن تدفن عارية او تكفن من بيت المال او نحو ذلك اذ سقوط الخطاب عنه لعدم
قدرته لا يقتضي بالانتقال الى تركتها كما ان عصيانه بعدم اذنه حال يساره وعدم التمكن من اجباره لا يقتضي بذلك ايضا لكن ذلك كله
مدفوع بما عرفت فتامل انتهى وقد اجاد في تحقيق المقال شكر الله نعمه سعيه الجميلة قوله ويؤخذ كفن الرجل من اصل تركته مقدما
على الديون والوصايا هذه العبارة تضمنت احكاما احدها ان الكفن يخرج من اصل المال والآخر انه يقدم على الديون والثالث انه يقدم
على الوصايا اما الاول فقد وقع الاستدلال عليه بامرين احدهما الاجماع قال في كرة ويؤخذ الكفن ومؤنة الميت من اصل التركة دون ثلثه و
به قال عامة الفقهاء وقال بعض الناس ان كان موسرا فمن راس ماله وان كان معسرا فمن ثلثه وهو قول طاوس وقال بعضهم من الثلث
على كل حال دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيه انتهى وقال صاحب ك ره في شرح العبارة هذا قول علمائنا واكثر العامة انتهى ويؤيده
ما في الذخيرة بعد قول العلامة ره ويقدم الكفن من الاصل لا خلاف في هذا الحكم بين الاصحاب انتهى وثانيهما الاخبار منها ما عن ابن بابويه
ره والكليني ره عن عبد الله بن سنان في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال الكفن من جميع المال ومنها ما عنهما ايضا عن زرارة في الصحيح قال
سألته عن رجل مات وعليه دين بقدر ثمن كفنه قال يجعل ما ترك في ثمن كفنه الا ان يتجر عليه انسان فيكفنه ويقضي دينه مما ترك واما
الثاني فقد استدل عليه بامور احدها الاجماعات المنقولة في كلام جماعة منهم الشهيد الثاني ره في روض الجنان حيث قال ويقدم
الكفن على الديون والوصايا والارث من الاصل للاجماع انتهى وفي كشف اللثام يؤخذ الكفن اولا من صلب المال لا من ثلثه كما
حكي عن بعض العامة وان قل ثم الديون ثم الوصايا ثم الميراث اجماعا منا ومن اكثر العلماء انتهى وهذه العبارة كما تدل على دعوى
الاجماع على تقديم الكفن على الديون تدل على تقديمه على الوصايا وهو ثالث ما نبه عليه عبارته للط بل تدل على تقديم الديون على
الوصايا وعلى تقديم الوصايا على الميراث فهي موافقة لرواية السكوني الآتية فيما نطقت به وثانيها ما ورد عن اهل العصمة عليهم السلام مثل
ما تقدم من صحيحة زرارة المتقدمة فانها كما تدل على الاول اعني تقديم الكفن على الديون تدل على تقديمه على الوصايا ورواية السكوني
عن ابي عبد الله ع قال اول شيء يبدء به من المال الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث وثالثها ما وقع في كلام بعض الاعاظم من التمسك
بالاولوية فانه اذا قدم الكفن على الديون لزم تقدمه على الوصايا بطريق اولى ضرورة ان الاول من الحقوق الثابتة على ذمته سابقا
قهرا فان بقي او مات لم يسقط عنه بخلاف الثاني فانه من الامور العارضة الناشئة من فعله الاختياري في موضع ثلث صالح للعدل عنه
من الموصي واما الثالث فقد استدل عليه بالامور الثلثة المتقدمة التي احدها الاجماع المنقول كما عرفته من كلام الشهيد الثاني ره و
كلام الفاضل الاصبهاني ره والآخر رواية السكوني والثالث الاولوية تنبيهان الاول انه في الجواهر اطلاق النص والفتوى
ومعاقد الاجماعات يقتضي تقديمه يعني الكفن على حق المرتهن والمجني عليه وغرماء المفلس ثم قال بل لم اعرف خلافا بالنسبة الى الاخير نعم
حكي عن روض الجنان انه قال فيه انه يقدم الكفن على غرماء المفلس واعترف بعد حكايته بصحته ثم قال ودعوى الشك في شمول الادلة

ممنوعة

ممنوع ثم قال نعم قد يترجح بالنسبة الى الرهن بسبق التعلق بالعين وتقدمه على النفقة واولى منه حق الجناية في العبد الجاني مع سبقها
على الموت ثم قال بل في الذكرى تقديم حق المرتهن الا انه يقوي الفرق بين الرهن والجناية بتقديم الكفن على الاول بدعوى تناول الادلة
بخلاف الثاني فتامل انتهى الثاني ان المحكي عن بعضهم كالعلامة ره في التذكرة انما هو تقديم الكفن الذي يقدم على الديون والوصايا بكونه
واجبا ومقتضاه عدم تقديم ما يستحب منه كالحبرة والزيادة في بعضها كطول القميص بحيث يبلغ الساق مثلا على الديون والوصايا وقد
حكي التصريح به عن المعتبر وجامع المقاصد هذا ولكن رتبنا افتش في تخريج المندوب منه عن تحت حكم التقديم على الديون والوصايا بناء
على ان ذلك من المستحبات المالية فيخاطب به الولي مثلا فيتبع اختياره من غير نظر الى غيره من الوارث صغارا كانوا ام كبارا فيكون من
قبيل استحباب خروج الزكوة من مال الطفل قيل ويؤيده اطلاق ما دل على ان الكفن من صلب المال من غير تخصيص له بالواجب والمندوب
فالواجب منه واجب والمندوب منه مندوب بل لعل حق الدين ايضا لا يزاحم ذلك لما دل على تعلق الدين بعده نعم لو كان المخاطب بالمندوب
نفس الوارث كان اعتبار رضاه متجها فتامل جيدا انتهى قلت ان الديون مما يجب اداؤها وانها من حقوق المخلوقين وكون المندوب
مزاحما لها على خلاف مقتضى القاعدة فلا يتم الا بدليل قوي ومجرد الاحتمال لما لا يترتب عليه اثر وليس ما نحن فيه من قبيل استحباب اخراج
الزكوة من مال الطفل لان ذلك قد ثبت بدليل معتبر والمدعي للحكم فيما نحن فيه مطالب بالدليل عليه ولما كون ذلك من المستحبات المالية
فلا يعين كون الاستحباب هنا في حق الولي وغاية ما هناك انه يورث قيام الاحتمال واين هذا من التحقق والثبوت واما اطلاق ما دل
على ان الكفن من صلب المال من غير تخصيص له بالواجب والمندوب فلا مجال للاستدلال به على ما نحن فيه لانه من الخطابات المسوقة
لبيان امر اخر غير اعطاء الاطلاق واعني بيان مجرد ثبوت جنس الحكم من دون نظر الى شيوعه في الموارد اللائقة به قوله فان لم يكن له
كفن دفن جواز ما عاريا ولا يجب على احد من المسلمين بذل كفنه بل يستحب لا يخفى انه في صورة عدم وجود كفن الميت يجري حكم مقدم على دفنه
عاريا وهو تكفينه من الزكوة فينبغي توضيح الحال بالبحث في المقامين المقام الاول في ثبوت الحكم المقدم والظاهر انه مما لا خلاف فيه غاية
ما هناك انهم اختلفوا في كون ذلك على وجه الوجوب او الاستحباب وقد استظهر الاول صاحب المستند ره حاكيا له عن المنتهى والمحقق
الثاني ره والمحقق الاردبيلي ره والد ره في اللوامع وجمع وحكى الثاني عن جمع اخر واحتمل القول بالاستحباب في كشف اللثام وتوقف صاحب
المدارك ره حجة القول الاول لعلها ما تمسك به في المستند من موثقة الفضل بن يونس الكاتب عن ابي الحسن الاول ع قلت له ما ترى في رجل من
اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشتري له كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة ما يجهزونه فيكونون هم الذين يجهزونه قلت فان
لم يكن له ولد ولا احد يقوم بامره فاجهزه انا من الزكوة قال ان ابي كان يقول ان حرمة بدن المؤمن ميتا كحرمته حيا فوار بدنه وعورته وجهزه و
كفنه وحنطه واحتسب به من الزكوة وشيع جنازته قلت فان اتجر بعض اخوانه بكفن اخر ايكفن بواحد ويقضى دينه بالاخر قال لا ليس
هذا ميراثا تركه انما هذا شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنوه بالذي اتجر عليه ويكون الاخر لهم يصلحون به شانهم فان قلت كيف يجوز تكفينه
من الزكوة واطلاق ادلة مصارفها مناف لذلك فان مصارفها عبارة عن الفقراء والمساكين والظاهر من هذين اللفظين انما هو الاحياء
فلا تجري تلك الادلة في الاموات بل هذا صريح ما دل على حكم ايجاب الزكوة ومن هنا يسقط ما ذكره في جامع المقاصد من انه لو امكن
الاخذ من سهم الفقراء جاز لان الميت اشد فقرا من غيره انتهى ووجه السقوط ما عرفت من ظهور اللفظين في غير الميت مضافا الى ان
كون الميت اشد فقرا من الحي ممنوع لاضطراره الى النفقة من جهة العراء والجوع بخلاف الميت فانه لا حاجة به الا الى الاستتار وهو يحصل
بمواراته في التراب قلت اولا ان اية الزكوة كما تضمنت لفظ الفقراء والمساكين كذلك تضمنت قوله تعالى في سبيل الله والمراد به كل قربة كما هو
المحقق دون خصوص الجهاد كما ظنه بعضهم ومن البين ان تكفين الميت من جملة القربات فلا اختصاص للزكوة بالفقراء والمساكين وهذا يوجب
تبين الفارق منها وان كان مليا وثانيا ان الرواية المذكورة صريحة في التكفين من الزكوة فلا مجال للعدول عن الدليل الخاص الى غيره
فان قلت ان الرواية المذكورة ضعيفة لان الشيخ ره ذكر ان الفضل كان واقفيا فالجواب عن ذلك من وجهين احدهما انه معارض
بتوثيق النجاشي اياه ولا يتوهم منه ان التعارض للجرح والتعديل فقدم الاول لان ذلك انما هو اذا لم يعلم سبب الجرح والتعديل وكان بينهما
منافاة وتعارض كما يكشف عنه تعليلهم لذلك بالاطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل وههنا سبب الجرح معلوم وهو كونه واقفيا
وهو لا ينافي كونه ثقة في مذهبه ولهذا حكموا بكون الرواية موثقة لا صحيحة ولا ضعيفة ثانيهما ان الراوي عن الفضل انما هو ابن محبوب
وقد اجمع الاصحاب على تصحيح ما يصح عنه فان قلت هب ان سند الرواية معتبر لكن لا مجال للاستناد اليها لاشتمالها على الوجوب كما على الاستحباب

في دلالتها عليه عن المنتهى والذكرى وجامع المقاصد وروض الجنان ومجمع الفائدة والذخيرة ومخرج الوجه فيه ان السائل انما سأل
عن جواز التكفين من الزكوة واجاب المسؤول على وجه افاد الجواز مع الرجحان الغير المنتهى الى حد الوجوب حيث جعل حرمة المؤمن ميتا
كحرمته حيا ومن المعلوم انه لا يجب صرف الزكوة في بذل الكسوة للحي العاري وانما يتخير بين صرفها فيه وبين صرفها في سائر مصارف
الزكوة ومن هنا قيل انه يتعين ان تكون مساقا للامر بالمواراة والتكفين والتحنيط من الزكوة في الرواية مثل ما في امره بتشييع
جنازته وكان هذا هو الوجه فيما احتمله كاشف اللثام من استحباب تكفينه من الزكوة وعجبا القول باستحباب الاصل كما في
المستند وفيه ما في المستند ايضا من اندفاعه بالامر الذي هو حقيقة في الوجوب اما منقا توقف صاحب ك في مضمونه ان الشيخ ره
في الفضل بن يونس الراوي للموثقة المذكورة انه واقفي وفيه ما عرفت بحيث يبنى هيهنا شيء واشار اليه في روض الجنان حيث قال و
هذا الحديث كما دل على الامر بذلك يعني التكفين من الزكوة دل ايضا على تقديم الدفع الى الوارث ان امكن ثم قال والظاهر انه
على سبيل الافضلية لعدم القائل به انتهى ولا يخفى ان رواية الفضل موثقة فهي حجة مضافا الى دلالة اية الزكوة على ذلك لكون
سبيل الله عبارة عن كل قربة كما هو الحق دون خصوص الجهاد كما ظن بعضهم المقام الثاني في بيان انه اذا لم يمكن تكفينه
من الزكوة فالمصرح به في كلام الاصحاب بعد ما ذكره المصنف ره من جواز دفنه عاريا واستحباب بذل الكفن على المسلمين و
عدم وجوبه وقد استظهر نفي الخلاف فيه صاحب الذخيرة وقال في ك انه لا خلاف فيه وفي كشف اللثام الاتفاق على الاستحباب
وعن نهاية الاحكام الاجماع عليه واستدل عليه على الاستحباب في الجواهر بقول ابي جعفر ع في صحيحة سعد بن طريف من كفن مؤمنا
كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة والوجه في تحقق الشبه من جهة لزوم مغايرة المشبه للمشبه به ان الكسوة مخصوصة بالاحياء في مواقع
الاستعمال فيكون تكفينه ميتا بمنزلة ما لو كان حيا مكسوا بكسوة الكاسي وكما ان المشبه به مندوب كذلك المشبه ومن هنا يعلم عدم الوجوب
لا لمجرد الاستحباب ويوضح ذلك تقديم قوله ع حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا على الامر لانه مبني على التقريب والتاكيد فيكون البيان
مؤكدا للندب خصوصا بعد الالتفات الى ان احترامات المسلم الحي منها ما هو واجب ومنها ما هو مندوب فيكون حرمة الميت كحرمة الحي
اعم من الوجوب قوله وكذا ما يحتاج اليه الميت من سدر وكافور وغيره يعني من المؤن ووجه الشبه ما تقدم في كلامه ره من عدم
وجوبه على احد عينا فيغسل بغير سدر او كافور مثلا وانه يستحب للمسلمين بذل ذلك وهذا هو الذي يقتضيه تقرير العبارة وقال في الذخيرة
يستحب للمسلمين بذل الكفن لو فقد ولا يجب وكذا القول في باقي مؤنة تجهيزه والظاهر انه لا خلاف في الحكمين بين العلماء انتهى وعلى ما
ذكرناه من تقدم رتبة التكفين من الزكوة على رتبة بذل المسلمين الكفن يعلم تقدم رتبة كون سائر المؤن من الزكوة على رتبة كونها
من المسلمين بحيث يبذلونها من اموالهم وقد تقدم موثقة الفضل بن يونس المتضمنة لقول ابي الحسن ع فواروا بدنه وعورته وجهزوه
وكفنوه وحنطوه واحتسب بذلك من الزكوة وربما احتمل بعضهم في هذا المقام تقدم وجوب المؤن على المسلمين على تركها بان يدفن
الميت بدون استعمال ما يتوقف عليها استنادا الى اطلاق الاوامر بها كالامر بتغسيله بالسدر او الكافور او القراح مثلا فيجب
تحصيلها نظرا الى الحكم من لا يكون وجودها مقدمة لامتثال تلك الاوامر ورد بان المراد بتلك الاوامر كلها انما هو مجرد العمل
من دون بذل شيء من المال من دون فرق بين القليل كاجرة القدوم للحفر ونحوه والكثير ولا بين القريب والبعيد ثم انه لا اشكال
في دخول المؤن اللازمة بحسب الاصل من جهة امر الشارع بها الحاصلة بغير مخالفة له كالسدر والكافور وامثالهما واما ما كان
لزومه لا من ذلك الباب كما لو منع الظالم من اطلاق الدفن في الارض او الدفن في ارض مخصوصة مع عدم التمكن من غيرها الا بالدراهم
او امتنع من يجب عليه تغسيله الا بالاجرة وامثال ذلك فهل يدخل فيما يجب بذله من اصل التركة من المؤن ام لا الظاهر هو الاول خلافا
لظاهر الجواهر فانه قال ان المراد بالمؤن الذي يؤخذ من اصل المال انما هو المؤن التي لم تحصل بسبب مخالفة الشارع كالسدر و
الكافور ونحوهما واما ما كان كذلك كما لو منع الظالم من اطلاق دفن الميت او في ارض مخصوصة مع عدم التمكن من غيرها الا بالدراهم
او امتنع من يجب عليه تغسيله الا بالاجرة ونحو ذلك فالاقوى عدم اخذها من اصل المال الا مع عدم الدليل ثم قال
ويحتمل ذلك تمسكا باطلاق المؤنة في معقد الاجماع وهو ضعيف لانصرافها الى غير ذلك ثم قال ولو كان المنع او الامتناع للتقان
عن خاص ولا يمكن غيره فلا يجب من اصل المال قطعا انتهى ولا يخفى ان دعوى الانصراف هيهنا مبنية على تسليم انصراف لفظ
المطلق الى ما هو المتعارف من معناه في الخارج وقد حررنا في الاصول ان الانصراف يحرز بغلبة الفرد في الخارج من دون حصول

غلبة الاستعمال فيه ممنوع ومن المعلوم ان استعمال لفظ الموت في المشتاق فيه غير غالب حتى يسبب الانصراف ولا اقل من الشك وقد حررنا في الاصول ايضا انه كلما وقع الشك في انصراف اللفظ الى فرد بعد تحقق العلم بوضعه لما هو شامل له ولغيره وجب حمله على الكلي الشامل للقسمين قضاء لحق الاطلاق واصالة عدم تحقق سبب الصرف والحاصل انا نحن فيه على هذا المنوال **قوله اذا سقط من الميت شيء من شعره او جسمه وجب ان يطرح معه في كفنه** في المسألة قولان منقولان احدهما الوجوب كما نص عليه المصنف ره وهذا هو الاشهر كما في المستند بل في الذخيرة عند قول العلامة ره في الارشاد ويجب ان يطرح معه في الكفن ما يسقط من شعره وجسده لا اعلم خلافا في ذلك انتهى بل نقل في التذكرة عليه اجماع العلماء وفي كثير الصحيحة ومنهم في العبارة ما نصه هذا مذهب العلماء كافة نقله في التذكرة انتهى وفي المستند حكى الاجماع عليه عن اللوامع ونهاية الاحكام ايضا وثانيهما الاستحباب حكاه في المستند عن الجامع وقد تعرض صاحب الحدائق ره للاستدلال على القول الاول فقال ويدل عليه ما رواه الشيخ ره في الحسن عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفنه وعن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد الله ع عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه ثم انه هل يجب غسل ما سقط قولان مقتضى كلام العلامة ره في التذكرة على ما حكي فيه عن جماعة هو الاول بل ادعى عليه الاجماع فانه قال فيها وان سقط من الميت شيء غسل وجعل معه في اكفانه باجماع العلماء لان جميع اجزاء الميت في موضع واحد اولى انتهى لكن في الجواهر انه قد يشعر تعليله بالاستحباب كما عن صريح الجامع وكلام المحقق الثاني ره في جامع المقاصد لا يخلو من الاشارة الى عدم دلالة عبارة التذكرة على الوجوب لانه قال في شرح قول العلامة ره في القواعد ويجب طرح ما سقط من الميت من شعره او لحمه معه في الكفن ما نصه وليكن بعد الغسل نقل المصنف في التذكرة اجماع العلماء على ذلك انتهى لكن صاحب المستند ره فهم منه الوجوب ولذلك قال وهل يجب غسله صرح به في شرح القواعد واللوامع مدعيا عليه في الاخير الاجماع لخبر البصري يعني رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه ثم قال ولم يذكر في الشرائع والمنتهى والقواعد والاصل يقتضي العدم والخبر المذكور لا يثبت الا لجواز كون المرجع في ضميري اغسله وادفنه الميت انتهى ولا يخفى ان ارجاع ضميري اغسله وادفنه الى الميت يوجب عدم مطابقة الجواب للسؤال لان السؤال انما هو راجع الى حال الشعر والقلامة فالجواب بالامر بغسل الميت يكون اجنبيا عنه الا ان يقال ان النهي عن مس شيء منه كناية عن النهي عن الحلق والقلم والانصاف انه ليس ببعيد نظرا الى التعبير بالحلق والتقليم اللذين هما من فعل المكلف المباشر لغسل الميت دون التعبير بسقوط الشعر او الظفر الذي ليس من فعل المباشر وانما هو امر غير مستند من فعله وبهذا البيان يعلم ان الرواية المذكورة مما لا دخل له بما نحن فيه لان محصلها انما هو النهي عن حلق شعر الميت وتقليم اظفاره واين هذا من وجوب غسل ما سقط منه من شعر ونحوه **قوله وفي الدفن فروض وسنن فالفروض ان يواري في الارض مع القدرة** اصل الدفن بمعنى مطلق الستر قال في القاموس دفنه يدفنه ستره وواراه كادّفنه على افتعل فاندفن وتدفن انتهى ومن هنا جعل المواراة في الارض من فروضه لا نفسه ثم ان وجوب الدفن مما نقل عليه الاجماع من الامامية بل من المسلمين كافة بل يلوح من كلام بعض الاعاظم كون ذلك من ضروريات الدين ومع ذلك لا يمس الحاجة الى تجشم الاستدلال عليه لكن مع ذلك قد وقع الاستدلال عليه في كلامهم بوجوه احدها ما عرفت من الاجماع ثانيها التاسي بالنبي ص وعترته والمسلمين بعده ثالثها قوله تعالى الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا وتقريب الاستدلال ان كفاتا بكسر اوله وان كان عبارة عن الموضع الذي يقبض فيه الشيء او يضم ويجمع كما هو مقتضى قول صاحب القاموس الكفات بالكسر الموضع يكفت فيه الشيء او يضم ويجمع والارض كفات لنا انتهى ومقتضاه ان لا يعمل النصب فيما بعده لعدم صلاحية اسم المكان لذلك لكن جعله الزمخشري بمعنى الفاعل قال في الكشاف الكفات من كفت الشيء اذا ضمه وجمعه وهو اسم ما يكفت كقولهم الضمام والجماع لما يضم ويجمع يقال هذا الباب جماع الابواب وبه انتصب احياء وامواتا كانه قيل كافتة احياء وامواتا هذا ما اهمنا من كلامه فيكون على هذا جعل الارض كافتة للاموات عبارة عن الامر بفعله في بطنها وظاهر ما ذكره ان كفاتا ليس مصدرا وانما هو اسم بمعنى الفاعل وان عمله النصب انما هو لكونه بمعنى الفاعل خلافا للطبرسي فانه صرح بكونه مصدرا بل ظاهر كلامه انه ليس بمعنى الفاعل لانه ذكر في مجمع البيان ما نصه احياء منصوب بانه مفعول لقوله كفاتا والمعنى انه يكفت احياء وامواتا فاذا هو يكون كفاتا مصدرا انتهى ما اهمنا من كلامه ره لكن يتجه عليه الاشكال بان جعل من جملة افعال القلوب الناسخة للمبتداء ويجب فيها ان يكون المفعول الثاني مما يصح حمله على مفعوله الاول بان يجعل مبتدء

يجعل الثاني خبراً عنه فيقال الارض تكفت او يقال الارض كفات بدون اعتبار كونه بمعنى اسم الفاعل هذا وحاصل معنى الآية
بناء على كون احياء وامواتا مفعولين لقوله كفاتا الم نجعل الارض كفاتا للعباد تكفتهم احياء على ظهرها في دورهم ومنازلهم وتكفتهم
امواتا في بطنها اي تحوزهم وتضمهم وانت خبير بانه لا وجه للاستدلال بها على وجوب الدفن لان ضم الارض وسترها للاموات على
حد سترها وضمها للاحياء ولهذا جعل الاموات والاحياء مفعولين لقوله كفاتا ولما كان ستر الاحياء انفسهم في منازلهم ودورهم
ليس واجبا كذلك ستر الاموات في بطن الارض لا يكون مما تدل هذه الآية على وجوبه فيكون حاصل معنى الآية الم نخلق الارض
على وجه يكون صالحا لجمع الاحياء والاموات وضمهم فليس فيها معنى الامر حتى يستفاد منها الوجوب فهي نظيرة قوله تعالى الم نجعل
الارض مهادا والجبال اوتادا بل نزيد على هذه الجملة فنقول ان الاستدلال بالتأسي ايضا لا يخلو من قصور لانه لا ينهض دليلا الا
بعد العلم بالوجه ويمكن منع كون فعلهم على وجه الوجوب لامكان كون وقوعه بناء على ما هو المعتاد من قديم الزمان هذا كله هو الكلام على وجوب
الدفن واما كيفيته وخصوصيته فقد نبه عليه حيث قال صاحب الذخيرة ره وقد قطع الاصحاب وغيرهم بان الواجب وضعه في حفيرة تستر عن الانس
ريحه وعن السباع بدنه بحيث يعسر نبشها غالبا لان فائدة الدفن انما تتم بذلك ثم قال وظاهرهم تعين الحفيرة فلا يجزي التابوت
والازج الكائنان على وجه الارض ونبه عليه في الذكرى لانه مخالف لما امر به النبي صلى الله عليه وآله من الحفر ولانه ما دفن ودفن كذلك ومع الصحابة
والتابعين انتهى وينبغي توضيح المقام ببيان امور الاول الظاهر ان مرادهم بالحفر والحفيرة ليس هو لزوم الحفر بالفعل لهذا الميت المخصوص
فلو حفر لدفن ميت ثم اتفق الاعراض عن دفنه فيه لم يكن اشكال في دفن غيره فيه وكذلك الحال لو اتفق في موضع من الارض حفيرة مثل
الحفيرة بحسب اصل الخلقة او كان هناك واد او نهر قد انقطع عنه الماء فوضع في شيء منهما واهيل عليه التراب من فوقه وتماما من
فوق راسه وتحته وحواليه بحيث صارت الارض مستوية وحصل ستر بدنه عن السباع وستر رائحته عن الانس وهكذا امثال ما ذكر في
المستندات السراب من المحفورات فيجوز وضعه فيه وستره به وهو كذلك لما ذكر انما استدل به بعد الاستدلال بالامر
بالدفن مما لا يخلو عن خلل كما عرفت الاشارة اليه في الاستدلال بمثله في اصل وجوب الدفن نظرا الى انه يعتبر في وجوب التأسي كون
الفعل من غير العادات بان المأتي به على وجه معلوم لنا ثم ذكر صاحب الذخيرة ره وغيره ان المص ره احترز بالتقييد بقوله مع القدرة عما لو
تعذر الحفر لصلابة الارض او كثرة الثلج او نحو ذلك فانه يجزي مواراته بحسب الامكان ثم قال ويجب مراعاة تحصيل الوصفين يعني
ستر الرائحة عن الانس وحفظ بدنه عن السباع ان امكن والا سقط ولو دفن بالتابوت في الارض جاز لكنه مكروه اجماعا نقله في نط
وقيل انه لا فرق في الكراهة بين انواع التابوت الثالث انه يجب ان يكون الارض التي يدفن فيها مما يجوز التصرف فيه بذلك اما لكونها
مباحة او مختصة بالتصرف فيها من جانب مالكها ولهذا قال العلامة ره في التذكرة عند بيان ما استثني من النبش المحرم انه لو
دفن في ارض مغصوبة او مشتركة بينه وبين غيره ولم يأذن الشريك فللمالك قلعه لانه عدوان فيجب ازالته انتهى ويتفرع على اشتراط
جواز التصرف في الارض بذلك انه لو كانت مباحة لكن استلزم دفنه فيها نبش القبر بحيث يحرم لم يجز الاقدام على الدفن بذلك وهل يجوز
الدفن في ملك الميت مع عدم رضى الوارث او كونه صغيرا فيكون من المستثنيات ككون الكفن استظهر في المستند الثاني تمسكا بالاصل وكانه ره
تخيل انه مع امكان غيره لا يكون التصرف فيه من المؤن والوجه عندي هو الاول لعدم اختصاص المؤن بالنقود وقد قال الشيخ ره في
كفن الميت ومؤنة الميت من اصل التركة دون ثلثه وبه قال عامة الفقهاء الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيه انتهى و[illegible] فلعلها
ان المؤن عبارة عما يكفي امره ولو كان ممن يملك الثياب والسدر والكافور لم يجب شراء شيء منها بنفقة من ماله وهو واضح قوله قده وراكب
البحر يلقى فيه اما مثقلا او مستورا في وعاء كالخابية او شبهها مع تعذر الوصول الى البر الذي يظهر منهم في المسألة اقوال احدها انه
يثقل بدون اعتبار وضعه في الخابية ونحوها وهو مذهب جماعة فقد قال المفيد ره في المقنعة اذا مات الانسان في البحر ولم يوجد له
ارض يدفن فيها غسل وحنط وكفن وصلي عليه اكفانه وثقل والقي في البحر ليرسب بثقله في قرار الماء انتهى ومثله عبارة ط بادنى تفاوت
في جملة من الفاظها وذكر في السرائر ما هو مثل عبارة المفيد ره بعينها ثانيها انه وضع في خابية ونحوها ويلقى في البحر قال في ف اذا مات الميت
في المركب فعل به ما يفعل به اذا كان في البر من الغسل والتكفين ثم يجعل في خابية ان وجدت فان لم توجد يثقل بشيء ويطرح في البحر الى ان قال
دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى ثالثها التخيير بين الامرين المذكورين وهو الذي اختاره المصنف ره في هذا الكتاب ووافقه العلامة ره
في التذكرة ويلوح من عبارة الصدوق ره التوقف بين الامرين بحجة القول الاول ما رواه الكليني والشيخ عنه باسنادهما لا يبعد جعله من

يقال رسب الشيء يرسب من باب قعد ثقل وصار الى الاسفل مجمع

الموثقات كما في الذخيرة وعن ابان عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في الرجل يموت مع القوم في البحر فقال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويثقل ويرمى في البحر وعن سهل بن زياد رفعه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا مات الرجل في السفينة ولم يقدر على الشط قال يكفن ويحنط في ثوب ويلقى في الماء وما رواه في الصحيح الى ابي البختري وهب بن وهب القرشي عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه قال قال امير المؤمنين عليه السلام اذا مات الميت في البحر غسل وكفن وحنط ثم يوثق في رجليه حجر ويرمى به في الماء وفي الفقه الرضوي من مولته واذا مات الانسان في البحر ولم يوجد ارض يدفن فيها غسل وحنط وكفن ويخيط عليه اكفانه وثقل والقي في البحر ليرسب ثقله في الماء حجة القول الثاني امران الاول الاجماع وقد عرفت انه قد تمسك به الشيخ ره في ف الثاني ما رواه الشيخ ره عن ايوب بن الحر في الصحيح والكليني ره عنه باسنادين احدهما الصحيح قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل مات وهو في السفينة في البحر كيف يصنع به قال يوضع في خابية ويوكى راسها ويطرح في الماء حجة القول الثالث امران الاول الاجماع على التخيير بين القائه مجردا عن الخابية لكن مثقلا بحجر او حديد وبين القائه في الخابية غير مقرون بالتثقيل على الوجه المذكور وبهذا البيان يكون التخيير ههنا من قبيل التخيير بين المتباينين لا من قبيل التخيير بين الاقل والاكثر ولا من قبيل التخيير بين المطلق والمقيد الثاني الجمع بين الادلة اعني الاخبار وقد وقع التمسك به بعد الاعتضاد بالاول في كلام صاحب الجواهر ره محررا وجه تحقق الاول مع وقوع ذكر الخلاف في كلام جملة منهم مشيرا الى الثاني ايضا في طي قوله لكن يتخير بين القائه اما مثقلا بحجر او حديد او نحوهما مما يمنع ظهوره على وجه الماء او مستورا في وعاء ثقيل يرسب في الماء كالخابية ونحوها لا صندوق ونحوه مما يظهر على وجه الماء على المشهور بين الاصحاب على ما حكاه بعض بل نسبه الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه لعله كذلك وان اقتصر في المقنعة والمبسوط والوسيلة والمراسم كما عن الفقيه والنهاية على الاول وفي قد ومال اليه في ك وكذا في كشف اللثام والرياض على الثاني لكن يبعد من الاول من اراده التخصيص بذلك مع ملاء الثاني من الروايات الصحيحة يعني رواية ايوب بن الحر بل لا صحيح سواها في المقام قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل مات وهو في السفينة في البحر كيف يصنع به قال يوضع في خابية ويوكى راسها ويطرح في الماء سيما بعد اعتضاده بما في الخلاف من نسبته الى اجماع الفرقة واخبارهم وباحتمال اولويتها من التثقيل لما فيها من صيانة الميت من الحيوانات وهتك حرمته وغير ذلك وبما عرفت من المشهور من جعلها فرد المخير فيه كما انه يبعد على مثل الشيخ ره في ف دعوى الاكتفاء بالتثقيل مع فتواه مقتصرا عليه في غيره كغيره ممن عرفت من الاصحاب منضمين الى غيرهم ايضا ممن جعله احد فردي التخيير بل لا اعرف احدا ممن تقدمه اقتصر عليه ولا موضع غير هذا الكتاب فلعل نقل الاجماع او ادعى ارادة على ارادة احد الفردين وكذا نسبته الى الاخبار انه لم نعثر عليه في غير تلك الرواية مشتملا على الخابية بل الموجود فيها التثقيل كخبر وهب بن وهب ونحوه منه على الوجه الذي قلناه ويقرب منه مرسل ابان عن الصادق عليه السلام وقد ذكرته على الوجه المتقدم ايضا ثم قال ومنها الرضوي ثم قال ولا يقدح ما في سندهما بعد الانجبار بما عرفت مع امكان تاييده ايضا بخبر سليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام قال ما دعاكم الى الموضع الذي وضعتموه فيه الى ان قال كم الى الفرات من الموضع الذي وضعتموه فيه فقلت قدر فرسخ فقال سبحان الله افلا كنتم اوقرتموه حديدا وقذفتموه في الفرات وكان افضل ونحوه خبره الآخر ثم قال في الجواهر وربما كانا ايضا مما نحن فيه من غير الموت في السفينة وانما الخوف عليه من النبش لو دفن في الارض لكن لا مدخلية لذلك في نفس كيفية القذف في البحر فلا باس بالاستدلال بهما على الشكل الا بانه في العمل بمضمونهما كما نص عليه في كشف اللثام حاكيا له عن المنتهى لكن ظاهرهما الوجوب كما يقتضيه اللوم في الخبر وغيره الا ان قوله في اولهما وكان افضل كالصريح في عدمه والاول احوط ثم قال وكيف كان فقد ظهر لك من ذلك ان القول بالتخيير بين الامرين هو الاقوى وان لم يكن مجمعا عليه جمعا بين الادلة ثم قال وحمل اخبار التثقيل على صورة تعذر الخابية او تعسرها كما هو الاغلب وان كان لا يخلو من وجه لكن لا التفات اليه بعدما عرفت كاحتمال حملها على التثقيل بالخابية بدعوى الاطلاق والتقييد لما فيها من صريح المنافاة لذلك مضافا الى ما فيه من الحمل على الافراد النادرة اذ قلما توجد خابية في السفينة غير مضطر الى بقائها بحيث تضم بدن الميت من غير هتك لحرمته بقطع او كسر بعض اعضائه فلا يبعد ح ما ذكرنا من التخيير بل قد يقوى في النظر عدم الانحصار فيهما فيجزي كل ما يعد للميت رسوا في الماء حتى لو فرض عدم احتياجه الى ذلك لم يجب ينبغي ان يراعى فيه الا هتك عن حرمته اشياء وينبغي عليه الاشكال لان في موضعين من كلامه الاول دعوى الاجماع انه لا بد فيه من العزم والاتفاق من اهل الفتوى ومجرد قيام الاحتمال في كلامهم لا يوجب كون المحتمل فتوى لهم وقد علمت من كلام مرته انه اعتمد على محمل الاجماع من الاساطين الذين ذكرهم وما ذكره من القرائن على صرف كلماتهم من ظواهرها ليست صالحة للصرف عن الظهور اذ منها دعوى شهرة التخيير التي لم تثبت وعدم معروفية الاقتصار على التثقيل ممن تقدم على الشيخ ره لا يجدي بل لا بد من معرفة بناء على ما من نقل عليه

التخيير

التخيير قضاء للحق بدعوى الشهرة ومنها لو جوّز الرواية الصحيحة على الوضع في الخابية لأن مجرد وجوبها لو صح عند المتأخر لا يقتضي وجوب اعتماد المتقدم الذي هو من اهل الفتوى فلعله لم يره صحيحا او انه بنى على رجحان ما يخالفها من الادلة لم يرجح اقوى في نظره ومنها ان الشيخ ره ادعى الاجماع في ف على الوضع في الخابية لان مخالفة الفقهاء في كتاب لما ادعاه من الاجماع في كتاب اخر متقدما على الكتاب الاول او متأخرا لا يقتضي تعين المصير الى التخيير بين القولين لقيام احتمال آخر اقوى منه وهو انكشاف خلاف ما اعتقده عند تصنيف الكتاب الاول وقد عثرت على رسالة افردها الشهيد الثاني ره لاستقصاء الموارد التي ادعى فيها الشيخ ره الاجماع في كتاب وافتى بخلافه في كتاب اخر ومنها ان الخابية اولى من التثقيل لما فيها من صيانة الميت عن الحيوانات وهتك حرمته فانه رفع هتك الحرمة بالظهور يتحقق بالتثقيل على حد حصوله بالوضع في الخابية لو سويت في الماء ولقا حفظه من الحيوانات بعد الدفن فان ذلك غير لازم والا لزم حفظه عن الحشرات تحت الارض في القبر وهو واضح البطلان بل استيلاؤها عليه غالب المحقق ان لم يدع الكلية ومع ذلك لم يعهد في الشرع وضعه في صندوق ونحوه حتى يكون محافظا له عن استيلائها بل نقل الاجماع على كراهة دفنه في الارض في تابوت الثاني ان البناء على التخيير استنادا الى مجرد الجمع بين الادلة سيما مع اغضاء عن الاجماع لا وجه له اذ لا شاهد يعتد به على الجمع بالتخيير وقد ابطلنا قاعدة اولوية الجمع من الطرح في كتابنا المسمى بالبشرى على وجه لا مزيد عليه تنبيهات الاول انك قد عرفت ان المصرح قيد الالقاء من مات في سفر مراكب البحر بقوله مع تعذر الوصول الى البر فينبغي التعرض لتوضيح المقال فقال في المستند وهل الالقاء انما هو بعد تعذر النقل الى البر في زمان لا يعتريه الفساد كما هو ظاهر الاكثر ومقتضى مفهوم المرفوع او يجوز ابتداء كما عن بعضهم لاطلاق البواقي الظاهر الاول لحمل المطلق على المقيد كما يقيد اطلاق المقيد في الالقاء بتقييد المطلقات بالتثقيل او [illegible] انتهى وقال في الجواهر ثم ان من المعلوم ان ذلك كله انما هو مع تعذر الوصول الى البر او تعسره بلا خلاف اجده ولا حكاه احد عن احد سوى ما في ك من ان ظاهر المفيد ره في المقنعة والمصرح في المعتبر جواز ذلك ابتداء وان لم يتعذر البر وفيه انه لا ظهور فيهما بذلك سيما الاول فانه قيد الحكم المذكور بما اذا لم يوجد ارض يدفن فيها وكيف يتوهم منهما ذلك مع ان الدفن كاد يكون من ضروريات ديننا بل دين اليهود والنصارى واكثر الكفار ولعله لذا ترك التقييد به في اكثر الاخبار فلا وجه للاشكال فيه من جهة ترك الاستفصال فيها وذلك لانه من المعلوم من المسائل ان سؤاله انما لمكان تعذر الارض عليه لا انه يسأل عن الميت لو مات في سطح او غرفة كيف يصنع به هذا مع ان الصادقة فيه في خبر مرفوع سهل بن زياد وساق متنه على الوجه المتقدم ثم قال وبه مع انجباره بفتوى الاصحاب يقيد غيره فلا ينبغي الاشكال فيه نعم قد يشكل الحال بالنسبة الى وجوب الصبر مع رجاء التمكن من الارض في زمان قصير او قبل فساد الميت من اطلاق الادلة وعدم العلم بتعذر الدفن ولعله من هنا تردد فيه في جامع المقاصد لكن ظاهر الذكرى وغيرها على التربص به ولعل الاقوى الوجوب اما لو علم بالتمكن وجب قطعا انتهى وقد اجاد ره في تحقيق المقام واصاب فيما رجحه الثاني انه هل يجب الاستقبال به عند الالقاء ام لا قال في المستند وفي وجوب الاستقبال حين الالقاء كما عن الاسكافي والشهيد واضيف الى المشهور او استحبابه كما نسب في اللوامع الى الاكثر قولان والثاني موافق للاصل فهو الاجود انتهى وفي الجواهر ما نصه وهل يجب الاستقبال به حال الرمي لانه دفن او كالدفن كما عن ابن الجنيد ره واختاره جماعة او لا يجب للاصل مع خلو ادلة المقام بل اطلاقها وعدم تناول ما دل على وجوبه لمثله واختاره في الحدائق وغيرها ولعله الاقوى وان كان الاحوط هو الاول انتهى وما رجحه هو الاقوى الثالث ان الكلام في الوعاء والتثقيل بالنسبة الى خروجهما من اصل التركة او الثلث كالكلام في غيرهما من مؤن التجهيز وقد قدمنا انه من الاصل بحكم الاجماع الذي حكاه الشيخ ره والظهور كونهما من جملته كما عرفت بين الوضع في السدر والكافور والارض التي يدفن فيها الميت وقيل فيه واجرتهما ان استؤجرت للتغسيل فيها هو له وان ضجعه على جانبه الايمن مستقبل القبلة ينبغي ان ذلك من جملة الفروض قال في ك هذا مذهب الاصحاب ره لا اعلم فيه مخالفا منهم سوى ابن حمزة حيث عد ذلك مستحبا انتهى وكلام ابن حمزة صريح فيما نسب اليه لانه قال في الوسيلة المندوب خمسة واربعون شيئا اعلام اهل الايمان بموته ليحضروا الصلوة عليه الى ان قال وتضجيع الميت على الجانب الايمن والاستقبال به الى القبلة الا ان يكون مشركة حبلى من مسلم فانها تستدبر بها القبلة انتهى وربما نسب الى الشيخ ره في الجمل وسلار انهما صارا الى ما صار اليه ابن حمزة لحصر الاول الواجب في امره لحد وهو دفنه وعدم تعرض الثاني لذكره والمرجع هو الاصل الذي جعل مستندا لهم انه لم يدل دليل على الوجوب واستظهر في الجواهر من ابن سعيد في الجامع التوقف في الاستقبال والنزاع في اضجاعه على الجانب الايمن نظرا الى انه الواجب دفنه مستقبل القبلة والسنة ان يكون رجلاه شرقيا ورأسه غربيا على جانبه الايمن انتهى وكيف كان فالاقوى هو القول

بوجوب الاستقبال على الكيفية المذكورة في المتن ويدل عليه المروي عن دعائم الاسلام عن علي ع انه شهد رسول الله ص جنازة رجل من بني
عبد المطلب فلما انزلوه في قبره قال اضجعوه في لحده على جنبه الايمن مستقبل القبلة ولا تكبوه لوجهه ولا تلقوه لظهره والمروي عن دعوات
الراوندي فاذا وضعته في قبره فضعه على يمينه مستقبل القبلة وما ارسله الصدوق ره في الهداية عن الصادق ع انه قال اذا وضعت
الميت في لحده فضعه على يمينه مستقبل القبلة وضعفهما لو كان منجبر بالشهرة والاجماع المنقول في الغنية فانه قال فيها واما كيفية دفن
الميت وما يتعلق بها فالواجب منها ان يوضع على جانبه الايمن موجها الى القبلة والمستحب من ذلك تشييع الجنازة بالمشي خلفها او عن
يمينها او عن شمالها الى ان قال كل ذلك بدليل الاجماع الماضي ذكره وفيه الحجة انتهى ويؤيدها ذكرناه فحوى ما ستسمعه في كيفية دفن
الذمية الحامل من المسلم وربما استدل بامور اخر منها صحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع قال لما مات البراء بن معرور الانصاري بالمدينة و
كان رسول الله ص بمكة وكان رسول الله ص والمسلمون يصلون الى بيت المقدس فاوصى انه اذا دفن يجعل وجهه الى وجه رسول الله ص الى
القبلة فجرت به السنة وفيه مع تقريب الدلالة ان ظاهر السنة فيه الطريقة اللازمة لا الاستحباب ومنع في المستند من الاستدلال بها معللا بان
السنة فيها وان لم تكن ظاهرة في الندب بل الظاهر فيها ارادة الطريقة الا انها تحتمل الاعم ولا يخفى عليك ان هذا هو الذي يجب التعويل
عليه ومنها الرضوي ضعه في لحده على يمينه وفيه لولا ان الرضوي مما لم يتم علينا الحجة في حجيته وثانيا ان الوضع على اليمين ليس تمام المطلوب
وانما هو جزؤه فهو اعم منه ووجوب الاستقبال به مسكوت عنه فلا بد من احرازه من الخارج لان الوضع على اليمين بمجرده لا يستلزم الاستقبال
به ومنها ما رواه العلا بن سيابة عن ابي عبد الله ع قال القتيل في معصية يغسل عنه الدم ثم يصب عليه الماء ولا يدلك ويبدء بيديه ودبره
ويربط جراحاته بالقطن والخيوط اذا وضع عليها القطن عصبت وكذا موضع الراس والرقبة ويجعل له من القطن شيء كثير ويذر عليه
الحنوط وان استطعت ان تعصبه فافعل واذا بان الراس يغسل الراس اذا غسل اليدين ثم الجسد ويوضع القطن فوق الرقبة ويضم اليه
الراس ويجعل في الكفن كذلك واذا صرت الى القبر تناولته مع الجسد وادخلته اللحد ووجهته للقبلة لكن للكلام في سنده ودلالته
مجال اما الاول فلانه لم يبلغ درجة الصحة واما الثاني فلان ما تضمنته انما هو الاستقبال بالراس المقطوع المنفصل عن الجسد وهو لا يستلزم
الاستقبال بالجسد المقصود انما هو الاستدلال على الاستقبال بتمام بدن الميت ومنها ما في المعتبر من الاستدلال بعمل الصحابة والتابعين
على وجوب دفنه على جانبه الايمن موجها به الى القبلة فانه ذكر فيه ما نصه والكيفية المذكورة ذكرها الشيخ ره والمفيد ره في الرسالة الغرية
وابنا بابويه ره لان النبي ص دفن كذلك وهو عمل الصحابة والتابعين انتهى ولا يخفى ما فيه من الغرابة لان المتولي لدفن النبي ص انما كان
امير المؤمنين ع وما كان للصحابة مدخل فيه وليس فعلهم حجة لو فرض مباشرتهم لامر الا ان يكون فيهم معصوم يجب الاقتداء به فالاستدلال
بعملهم بدون عمل امير المؤمنين ع ليس بجيد ومن هنا يعلم حال ما ذكره العلامة ره بقوله ويجب دفنه مضجعا على جانبه الايمن موجها الى
القبلة لان النبي ص دفن كذلك وهو عمل الصحابة والتابعين انتهى قوله الا ان تكون امرأة غير مسلمة حاملا من مسلم فيستدبر بها قال في
الجواهر ان هذا الاستثناء استثناء انقطاع لعدم دخول المستثنى في المستثنى منه اذ لا يجب الاستقبال في حال الدفن لغير اهل القبلة
وانت خبير بانه لا وجه لجعل المستثنى هنا من قبيل المنقطع انه لم يصرح المصنف في هذه العبارة ولا فيما قبلها باشتراط كون الميت الذي يجب
دفنه مسلما فيكون ما ذكره من المرأة المذكورة مستثنى من الضمير المنصوب في قوله ان يضجعه ليس عائدا الا الى الميت المذكور بالاسم الظاهر
الغير المقيد في كلامه بكونه مسلما او بالضمير العائد الى مطلق الميت وغاية ما هناك انه يجب بالنظر الى تقييد الميت الذي يجب مواراته بكونه
مسلما مستثنى اخر ترك المصنف ذكره في كلامه وهو غير الذمية الحامل من اقسام الكفار ولا يلزم من ذلك انقطاع الاستثناء فان ذلك امر و
هذا امر اخر وليس بينهما ملازمة وكان صاحب الجواهر ره حكم بانقطاع الاستثناء بالنظر الى الغرض الواقعي الذي ينبغي ان يقصده المصنف ره
ويعبر عنه وهو المسلم وغير خفي على من له خبرة بمصطلح اهل العربية انهم يعتبرون حال المستثنى بالقياس الى المستثنى منه المذكور في الكلام وكيف كان
فهذا نقل الاتفاق على ما تضمنته العبارة من الحكم في كلام العلامة ره في التذكرة فانه قال بعد كلام له على عدم جواز دفن غير المسلم في مقابر
المسلمين وتصريحه بانه لو ماتت ذمية وهي حامل من مسلم قال علماؤنا تدفن في مقبرة المسلمين لحرمة ولدها لان لحرمة اجنبية المسلمين و
الاستدلال عليه بانه لو سقط لم يدفن الا في مقابرهم فلا يسقط حرمته في جوف امه وبقول الرضا ع يدفن معها وذكر الخلاف من الشافعي و
احمد حيث صار الثاني الى انها تدفن بين مقبرة المسلمين واهل الذمة ما لفظه اذا عرفت هذا فانه يستدبر بها القبلة على جانبها الايسر فيكون وجه
الجنين الى القبلة على جانبه الايمن وهو وفاق انتهى وصرح الشيخ ره في ف بالاسناد الى الاجماع والاخبار فانه ره قال فيه ما صورته انه لما

مشركة حامل من مسلم وولدها ميت معها دفنت في مقابر المسلمين وجعل ظهرها الى القبلة ليكون الولد متوجها الى القبلة ثم قال ولا اعرف
للفقهاء نصا في هذه المسألة دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى وفي المستند اشار الى الاستدلال برواية يونس وهي التي رواها
احمد بن اشيم عن يونس قال سألت الرضا عن الرجل تكون له الجارية اليهودية فيواقعها فتحمل ثم يدعوها الى ان تسلم فتأبى عليه فدنا ولادها
فماتت وهي تطلق والولد في بطنها ومات الولد أيدفن معها على النصرانية او يخرج منها ويدفن بمقابر الاسلام فكتب يدفن معها ثم
انه ره انكر دلالتها على ذلك ولم يبين الوجه ولكن الانصاف انه لا دلالة في الرواية المذكورة على الاستدبار بها وجعل ظهرها الى
القبلة لان غاية ما يستفاد منها هو انه لا يشق بطنها ولا يستخرج منه واما انه يستدبر بها القبلة فلا دلالة لها عليه بل لقائل ان يقول ان
الراوي قد صرح بالقيد بكون دفنه معها على النصرانية وردد في السؤال بينه وبين اخراجه فما ذكره ع في الجواب بقوله يدفن معها يكون تقريرا
للسؤال المقيد يعني انه يدفن على النصرانية وغاية ما هنا انه يلزم طرحها او تأويلها فتسقط عن مرتبة صلاحية الاستدلال بها تنبيهات
الاول ان مقتضى عبارة المصنف ره من حيث تعبيره بامرأة غير مسلمة عدم الفرق في الحامل بين الذمية وغيرها ويوافقها عبارة الخلاف حيث
جعل معقد الاجماع الذي نقله فيه عبارة عن المشركة والمراد بها مطلق الكافرة كما هو الشايع المتعارف في استعمالات الكتاب العزيز وغيره قال
ابن الاثير في النهاية الشرك الكفر ومنه الحديث من حلف بغير الله فقد اشرك حيث جعل ما يحلف به محلوفا كاسم الله الذي يكون به القسم و
منه الحديث الطيرة شرك ولكن الله يذهبه بالتوكل جعل التطير شركا بالله في اعتقاد جلب النفع ودفع الضر وليس الكفر بالله تعالى لانه
لو كان كفرا لما ذهب بالتوكل انتهى ولا ينافي ذلك ما عرفته من عبارة التذكرة من جهة انه جعل الذمية معقد الوفاق ضرورة ان ثبوت الحكم
لا ينافي ثبوت العام فيعتمد [illegible] في لكونه مثبتا عدا الخبر ايضا بعدم الوثوق ويعضده ما تقدم في عبارة التذكرة من التعليل بقوله ليكون
وجه الجنين الى القبلة وذلك لانه يجري في مطلق الكافرة والانصاف انه علة مقطوع بها في الحكم المذكور الثاني ان الذي يعطيه اطلاق
قوله ره حاملا من مسلم هو انه لا فرق في الحمل بين ان يكون من زنا او غيره من النكاح او ملك اليمين والشبهة كما حكاه في المستند عن بعضهم
ولكن الذي نقله فيه عن جماعة [illegible] تخصيص الحكم بغير الزنا فلا يجري فيه ويجري في الاربعة المتأخرة عنه في كلام صاحب المستند ره
وربما علل جريان الحكم في الزنا بان اللازم تغليب جانب [illegible] للولادة على الفطرة ورد بان مقتضى التعليل عدم جريان الحكم فيه لانه لا تبعية
للمولود من الزنا فلا احترام ثم انه بهذا الوجه علل القول بعدم جريان الحكم في الزنا مضافا الى ما تمسك له بعضهم من اختصاص رواية احمد بن اشيم
عن يونس عن الرضا المتقدم ذكرها بجارية المسلم ووطي المولى الجارية لا يكون زنا فلا مجال للتعدي الى غيرها حتى يشمل الزنا الثالث ان ظاهر
كلام المصنف ره هو انه لا يعتبر في الحمل الموت بمعنى زهوق الروح بعد حلولها في بدنه لان قوله ره حاملا من مسلم يشمل ما لو كان الحمل ممن لم يلجه
الروح عند موت المرأة الحامل بعد لصدق كونها حاملا من مسلم على كونها حاملا اجنبيا لم يلجه بعد لوج الروح فيه ويوافقه عبارة التذكرة
المنقول فيها الاجماع خلافا لما قدمناه ذكره من عبارة الخلاف حيث قال فيه اذا ماتت مشركة حامل من مسلم وولدها ميت معها اه وقد عرفت
ان الموت عبارة عن زهوق الروح بعد حلولها في البدن وقد اعتبر مورد موته ووافقه في السرائر حيث قال واذا ماتت المرأة ومات الصبي معها
في بطنها دفن معها وان كانت نصرانية دفنت في مقابر المسلمين لحرمة ولدها وجعل ظهرها الى القبلة ليكون وجه الولد الى القبلة اذا كان
من مسلم انتهى الرابع انه صرح جماعة بحرمة دفن غير المسلم في مقابر المسلمين وعلله بعضهم بان غير المسلم يعذب في القبر لا محالة فيجب عن
مقابر المسلمين لئلا يتأذوا بعذابه والعمدة هي الاجماعات المنقولة والا فمثل التعليل المذكور لا يعبأ به الا ان يصدر عن اهل العصمة
لخفاء الاسرار الالهية على غيرهم قال العلامة ره في التذكرة لا يجوز ان يدفن في مقبرة المسلمين غيرهم واطفالهم من مرتد وكافر حربي
وذمي باجماع العلماء لئلا يتأذى المسلمون بعذابهم ثم انه ره استثنى الحامل من مسلم فقال ولو ماتت ذمية وهي حامل من مسلم قال
علماؤنا تدفن في مقابر المسلمين لحرمة ولدها لان لها حرمة لجنة المسلمين لانه لو سقط لم يدفن الا في مقابرهم فلا تسقط حرمته في بطن
امه ولقول الرضا ع يدفن معها وبه قال عمر بن الخطاب وقال الشافعي واحمد تدفن بين مقبرة المسلمين واهل الذمة انتهى وقال في جامع المقاصد
لا يجوز ان يدفن في مقابر المسلمين غيرهم من الكفار على اختلاف انواعهم كما لا يجوز تغسيلهم وتكفينهم وغيرها من الاحكام السابقة
وكذا اطفالهم باجماع العلماء ويجب مواراة الكافر لدفع تأذي المسلمين بجيفته بان لا يقصد الدفن ثم قال ويستثنى من ذلك الذمية الحامل
من مسلم بنكاح بان يسلم عليها او يعقد عليها اما مطلقا او متعة على اختلاف الرأيين او بملك اليمين او بشبهة وكذا الحربية لو اسلم عليها
او وطئها بشبهة فانه يجب دفنها في مقبرة المسلمين لحرمة الولد اذ لو سقط لوجب دفنه فلا يسقط حرمته في جوف امه ولقول الرضا ع

الكتابية يحمل من المسلم ثم يموت مع ولدها يدفن معها والاصل في الدفن الحقيقة شرعاً فلا يرد نقض صاحب الصبر بانه لا دلالة فيها انتهى
وعلى هذا المنوال نهج في روض الجنان واشار بقوله والاصل في الدفن الحقيقة شرعاً الى وجه دلالة الرواية المذكورة على عدم جواز دفن المسلم
ومن في حكمه وهو الجنين المخلوق من نطفة المسلم في مقابر الكفار بتقريب ان دفنه هناك ليس بدفن شرعي وانت خبير بانه لو ثبت للدفن حقيقة
شرعية مختصة بالمسلم لكون معناها مفيداً لهذا العنوان المخصوص مضافاً الى ان الاستدلال بمثل الرواية المذكورة يستلزم الدور لان دلالتها
على اعتبار عدم كون الدفن في مقابر الكفار في معناه موقوفة على العلم بتحقق الاعتبار المذكور والاستدلال بها يقتضي توقف العلم
بتحقق الاعتبار المذكور على دلالتها على ذلك لكن هذا كله لا يوهن قيام الاجماع على حرمة دفن المسلم في مقابر الكفار فان الاشكال
في مجرد دلالة الرواية المذكورة لا غيرها الخامس انه لو مات في بئر قال في التذكرة فان امكن اخراجه وجب تحصيلاً للغسل وغيره ولو تعذر الا بالتمثيل
لم يخرج وطمت وكانت قبره لقول الكاظم عليه السلام ويجعل قبراً ولا يخفى ان مقتضى جعل البئر قبراً اجراء احكام القبر عليها فيجب الاستقبال به هناك
ان امكن والا سقط قوله السادس في اللواحق وهي مسائل اربع الاولى لا يجوز نبش القبور قال في القاموس النبش ابراز المستور وكشف الشيء
عن الشيء ومنه النباش انتهى وقال في فصل الباء من باب الزاء برز بروزاً خرج الى البراز اي الفضاء كتبرز وظهر بعد خفاء انتهى وفي
المصباح المنير نبشه نبشاً من باب قتل استخرجه من الارض ونبشت الارض نبشاً كشفتها ومنه نبش الرجل القبر والفاعل النباش للمبالغة
انتهى فالنبش والابراز بهذا الاعتبار كان في المجمع بالمعنيين المذكورين والابراز اخص من كشف الشيء عن الشيء لان الثاني يتحقق ههنا بان يرفع
التراب عن الميت على وجه يتبين جسده وهو باق على الموضع الذي وضعوه في قبره واما الابراز فلا يتحقق الا برفعه عن موضعه الذي جعل
فيه واخراجه من الحفيرة ويوضح ذلك انه فسر الفضاء في تاج العروس بالواسع من الارض البعيد واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه وقع
الاستدلال على الحكم المذكور بامور الاول انه مجمع عليه بيننا كما عن التذكرة وموضع من الذكرى وجامع المقاصد ومجمع البرهان وكشف
الالتباس بل وبين المسلمين كما عن المعتبر ونهاية الاحكام وموضع آخر من الذكرى الثاني انه مثلة بالميت وهتك لحرمته وفيه انه يتفق
الاطلاع على بعض ما صنع به في القبر لكن منعه صاحب المستند وهو في محله لعدم استلزام النبش لذلك الثالث ما يستفاد من
التأمل في الاخبار المستفيضة الدالة على قطع يد النباش المذكورة في كتاب الحدود سيما بعد الانجبار بما عن نفي الخلاف ونقل
الشهرة والاجماعات ورده في المستند بمنع دلالة الاخبار على المدعى لظهورها في كون القطع للسرقة او المجموع وفي خبر الجعفي يقطع
يده لنبشه وسلبه الثياب انتهى الرابع ما تمسك به في الجواهر من شمول اوامر الدفن نصاً وفتوى للاوقات التي منها ان النبش بل الظاهر كون المراد
منه ابعد تحقق الدفن ابتداء وابقاء ومدفوناً لانه قيد وجوده وبرزته فتأمل جيداً فانه دقيق بعد التنبيه يعني ان المراد من اوامر الدفن
معنى عام شامل لجميع الاوقات التي من جملتها وقت النبش وهو لزوم كون الميت مستوراً وحيث يقع النبش مخالفة يجب مراعاته في ذلك
الوقت كان حراماً وبعبارة اخرى الغرض من الستر مستمر لتلك الكيفية فالمراد بالاية التي استدل بها على وجوبه اعني قوله تعالى و
جعلنا الارض كفاتاً امواتاً انه تعالى جعل كون الارض ضامة وساترة بالمعنى الاعم الشامل للابتداء والاستدامة بل زاد المستند على
ذلك فاستظهر كون الادلة ناظرة الى ايجاب الدفن والستر بالنظر الى الحالين اللذين بينهما يتحقق الدفن وما قبله فيكون المراد بها
بالنظر الى ما بعد تحققه استدامة الستر والى ما قبل تحققه ايجاده واصداره وكانه اشار بذلك الى ما عن علل الفضل بن شاذان
من قول الرضا عليه السلام انه يدفن لئلا يظهر الناس على فساد جسده وقبح منظره وتغير ريحه ولا يتأذى به الاحياء بريحه وبما يدخل عليه من
الآفة والدنس والفساد وليكون مستوراً عن الاولياء والاعداء ولا يشمت العدو ولا يحزن الصديق فان اول الحديث الى قوله وليكون
مستوراً ناظر الى الاستدامة باعتبار الالتفات الى الحالات المستقبلة وقوله ليكون مستوراً الى آخره اشارة الى الحالات السابقة على دفنه
الربح فيه ووقوع تلك الاشياء كانت عادة تجري بينها وبين الموت ثم انه يجري الاشكال من جهة تردد لفظ النبش الواقع في معقد الاجماع
بين كون المراد به استخراج الميت الى الفضاء او مجرد كشف التراب عنه حتى مع بقائه مستلقياً في القبر على وجه يرى جسده وذلك لما عرفت
من اختلاف اهل اللغة في تفسير النبش فيسري الاجمال الى معقد الاجماع لكن لما كان من المجمل الذي له قدر متيقن يمكن الاخذ به وهو
الاول فيرجع في غيره الى الاصول وعلى هذا لا يثبت حرمة الثاني فيعول على اصل البراءة لكن الذي يحسم مادة الاشكال ان كلام
المجمعين مما يدل على ان مرادهم بالنبش هو المعنى الاعم فيحكم عليه بالحرمة دون خصوص الاستخراج الى الفضاء وذلك لانهم صرحوا بانه
يستثنى من الحكم بحرمة النبش امور من جملتها ما لو وقع في القبر ما له قيمة فانه يجوز نبشه ومنها ما لو مست الحاجة الى الشهادة على عينه لاثبات

ضمان مال التالف لو لم يقسم المال او اعتداد زوجته ونحوهما يلزم في هذين الفرضين استخراجه من القبر والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولا
لدخل ولولا ارادة المعنى الاعم من النبش الواقع في معقد الاجماع لم يصح الاستثناء واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه وقع التعرض لاستثناء
موارد عن حكم النبش في كلام جماعة على اختلاف في عددها وتعيينها احدها ما لو بلي الميت وصار رميما كما صرح به جماعة منهم الشهيد
ره فانه قال في الذكرى في نبش القبور وهو حرام اجماعا كما سلف الا في مواضع احدها ان يصير الميت رميما انتهى وعلله بعضهم
بانه لو حرم النبش في الفروض لزم تعطيل كثير من الاراضي وانت خبير بسقوطه لا تمنع بطلان التالي هذا ولكن قال في جامع
المقاصد ما نصه يحرم النبش في الجملة اجماعا واستثني مواضع الاول اذا صار الميت رميما اتفاقا انتهى فيكون الاتفاق الذي نقله
الدليل عليه لا باعتبار كونه كاشفا عن الاجماع ويكون حجة بناء على القول بحجية نقل الكاشف كما قرر في محله وذكر في كشف اللثام ما ينبئ عن
نقل المنكشف لانه قال ويستثنى منه مواضع قطعا منها ان يبلى الميت انتهى وفي الجواهر بعد الاشارة اليها صورة قلت ولعله كذلك لانه
لا يدخل تحت مسمى نبش القبر انتهى وغير خفي ان نفي دخوله تحت ذلك مبني على منع كون الحفيرة التي بلي فيها الميت قبرا الا على منع كون كشف
مثل تلك الحفيرة نبشا ضرورة انه لا مجال لمنع ذلك وح نقول ان ما ذكره ايضا غير سديد لان القبر من قبيل اسماء المكان المشاركة
في المادة للافعال فهو بمعنى المقبر اي مكان الدفن ولهذا قال في القاموس القبر مدفن الانسان ج قبور انتهى وكانه ره تخيل انه بعدما
يبلى الميت وصار رميما خرجت الارض عن كونها مدفن ميت الانسان نظرا الى انتفاء ميت الانسان بانعدامه راسا فينتفي تلبس الارض
بكونها مدفن انسان وانه يعتبر التلبس بالمبدأ في صدق اسم المشتق حقيقة وفيه انه لا يعتبر في كون اطلاق اسمي الزمان والمكان حقيقة ما
يعتبر في اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة من التلبس بالمبدأ فيصح ان يقال على المكان الذي قتل فيه زيد ان هذا مقتل زيد
ولو بعد مضي سنين والوجه في ذلك انه لا يراد باسم المكان الا انه المكان الذي وقع فيه الفعل وهذا المعنى مما لم يتبدل الا بانقضاء
ولا يعتبر ابدا من ذلك وبما ذكرناه تبين ان خروج نبش القبر الذي بلي فيه الميت عن عنوان حرمة نبش القبور ليس خروجا موضوعيا و
انما هو خروج حكمي ولهذا عبروا عنه بلفظ الاستثناء ثم انه يختلف البلى والاندراس باختلاف الاراضي والاهوية وكلما شك
في ذلك لزم الرجوع الى الاستصحاب وكذا في صورة الظن بالبلى لعدم الدليل على اعتباره في الموضوعات الا في مواضع ليس هذا منها
ولا عبرة بقول اهل الخبرة الا ان يفيد القطع فيكون هو المعتبر عند حصوله او يقال انه يعتبر في اهل الخبرة العدد والعدالة فان
اعتبارهما يرجع الى اعتبار البينة وبهذا يعلم سقوط ما ذكره في كشف اللثام من اطلاق القول بانه لو شك رجع الى اهل الخبرة الثاني
ما لو دفن في مكان مغصوب ولو للاشتراك فيه كما حكاه في الجواهر عن صريح جماعة منهم الفاضلان ثم قال بل لا اعرف فيه خلافا هذا و
عده في كشف اللثام من المواضع المستثناة قطعا وحكى القطع باستثنائه في الجواهر عن غيره وظاهر كلام صاحب الحدائق ره انه قد
وقع الاتفاق عليه من الاصحاب رضي الله عنهم لانه ره قال ثم ان الاصحاب قد استثنوا صورا منها ما اتفق عليه ومنها ما اختلف فيه ثم ذكر الاولى
الى ان قال الثانية اذا دفن في الارض المغصوبة او المشتركة بغير اذن الشريك قالوا فان للمالك والشريك قلعه وان حرم شغل مال الغير و
ان ادى الى هتك الحرمة لان حق الحي اولى وان كان الافضل للمالك تركه خصوصا القرابة انتهى فان اسناد القول الى ضمير الجمع
يقتضي كون هذه الصورة من الصور المتفق عليها كما ان اسناده في بعض الصور الاتية الى غير ضمير الجمع يؤذن بكونها مما اختلف
فيها ثم ان ما ذكره من التعليل بان حق الحي اولى مما وقع في كلام الشهيد ره في الذكرى بادنى تفاوت في اللفظ لانه قال لان حرمة
الحي اولى بالمراعاة واشار بعضهم الى اولويته بانه مبني على الضيق ولم نحقق له محصلا وكان ما يجيء نقله عن صاحب الجواهر ره من
معارضة حرمة الميت التي هي كحرمته حيا اشارة الى ما قلنا وكذلك الحال في التعليل بحرمة شغل مال الغير وتعميم الحكم بجواز النبش
ح بالنسبة الى ما لو ادى الى هتك حرمة الميت اما الاول فلانه يدل على التحريم بالنسبة الى الشاغل والمقصود جواز قلع المالك لا
ان لا يلزم التحريم بالنسبة الى ذلك اشتغاله حقه وحق الميت فيكون لحق المالك واما الثاني فلانه لا يتم الا على تقدير كون رجحان حق
الحي مسلما مطلقا وهل يجب على المالك قبول القيمة لو بذلت له قال في الجواهر لا وربما قيل بوجوب قبولها ح مع تعذر الدفن في غيرها ابتداء
على تجويز ذلك عليه ابتداء والا لم يجب ايضا كما هو قضية الاصل وتوقف الجواز على التراضي وقواه في الجواهر ثم قال ولا فرق فيما ذكر
بين زيادة هتك حرمة الميت من تقطيع ونحوه وعدمه ولا بين قلة الضرر على المالك وكثرته ولا بين الوراث والارحام وغيرهم ثم قال
لولا ظهور اتفاقهم ومن تعرض لذلك عليه ان لم يكن اتفاقا لامكن المناقشة في اطلاق هذا الحكم من حيث عدم ذكر دليل له

سوى انه مقتضى مراعاة حرمة الحي وحقه الذي هو مبني على الضيق وهو معارض بحرمة الميت التي هي كحرمته حيا وفعل الغاصب انما يقتضي
حرمة نفسه لا حرمة غيره الذي يجب مراعاتها عليه وعلى المالك فالمتجه بعد مراعاة الميزان في الحرمتين وفرض التساوي بينهما
هو الجمع بين الحقين ببذل القيمة ولو من تركة الميت او من ثلثه او من بيت المال او لا تتعين على الغاصب انتهى فان قيل بعد الالتفات
الى ما افاده كلام صاحبي الجواهر والحدائق ربما يحصل الوثوق باتفاق كاشف عن قول الحجة وعلى هذا يندفع ما اورده اولهما
من الاشكال قلت عدم وجدان الخلاف اعم من انتفاء الخلاف في الواقع فلا يحصل منه احراز الاتفاق وما وقع في كلام صاحب
الجواهر انما هو الظن بالاتفاق بعد تعرض لعنوان المسألة مع التردد في حصول الاتفاق مطلقا والاتفاق المنقول على وجه الظن
مما لا عبرة به عندنا مضافا الى ان لنا ان نقول ان مثل هذا الاتفاق المنقول في هذا المقام لو نقل على وجه القطع ايضا لم يكن حجة لان
كلامهم اعتمدوا في ادراج ما نحن فيه تحت قاعدة يعتمد عليها فلا يكون من اتفاقهم على الحكم من باب التعبد حتى يكشف عن استناده
الى قول الحجة فيكون مما قام عليه الاجماع فالوجه ما ذكره صاحب الجواهر من مراعاة الميزان بين الحرمتين والالتزام بالترجيح
والجمع بين الحقين على تقدير تساويهما ومما حررناه يعلم انه لا عبرة بالقطع الذي ادعاه في كشف اللثام لان قطع فقيه بالحكم لا
يصير حجة بالنسبة الى فقيه اخر ثم انه بعد فرض التساوي والجمع بين الحقين لا ارى وجها الا ضمان الغاصب ضرورة ان الميت لا قدرة
له على شيء من الكون في ذلك المكان ومن مفارقته فليس مختارا في الكون في ذلك المكان حتى يكون ممن يتصرف في ملك الغير مجانا
فيتعقبه الضمان الا ترى انه بمنزلة حجارة كبيرة توازي جسم الانسان قد دفنها رجل في ملك غيره فمنعت من نمو النباتات والاشجار
في الفضاء الذي هي فيه وان الدافن هو الضامن لنقص قيمة الملك والضرر الذي اصاب الزارع من تلف البذر اذا لم يعلم بوقوع
دفنها هناك او بكونها مانعة من النمو مضافا الى ان القيمة ليست مما اوصى به الميت من احسان او غيره حتى يرجع الى الثلث ولا وجه
لاخذه من اصل التركة لانها تكون ملكا للوارث من بعد وصية يوصي بها او دين الثالث ما لو كفن بثوب مغصوب قال في الذكرى
لو كفن في ثوب مغصوب جاز نبشه لاخذ الثوب لبقائه على ملك صاحبه فينزعه ولا يجب عليه اخذ القيمة عندنا لانها تجارة يشترط فيها
التراضي نعم يستحب وقد نفى صاحب الجواهر وجدان الخلاف في جواز النبش لاخذ المالك لذلك الثوب الذي هو مما ادعى في كشف
اللثام من المواضع المستثناة قطعا من حرمة النبش هذا ولكن فرق العلامة بين هذا المورد وبين سابقه الذي هو المورد الثاني في
حيث قال لو غصب ارضا فدفن فيها ميتا جاز لصاحب الارض قلع الميت ونقله عن ارضه لانه تصرف غير ماذون فيه ويستحب للمالك
تحليله لان فيه حرمة للميت اما لو غصب كفنا فكفن به ودفن لم يكن لصاحبه قلعه باخذ كفنه بل يرجع الى القيمة والفرق بينهما تعذر
تقويم موضع الدفن وحصول الضرر به بخلاف الكفن انتهى واشار في الذكرى الى رده حيث قال بعد كلامه الذي حكينا عنه لفظه
والفرق بان تقويم المدفن غير ممكن بخلاف الثوب ضعيف لامكانه باجارة البقعة زمانا يعلم فيه بلى الميت ثم قال واضعف منه الفرق
باشراف الثوب على الهلاك بالتكفين بخلاف الارض لان الغرض قيام الثوب ثم قال وربما احتمل انه ان ادى نبشه الى هتك الميت بظهور
ما ينفر منه لم ينبش والا نبش لما في الخبر السالف من ان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا ولكن هذا الاحتمال قائم في مواضع النبش الى البلى
انتهى والظاهر انه اشار بذيل الكلام الى تقييد جريان الاحتمال المذكور في موارد النبش مطلقا ببعض الصور وهو ما لو لم يتفق البلى
ومع اتفاقه لا باس لارتفاع سبب الحرمة الذي هو ظهور ما ينفر منه الرابع ما لو وقع في القبر ما له قيمة جاز نبشه لاخذه صيانة للمال
عن الاضاعة انتهى وقال في التذكرة اذا وقع ماله قيمة جاز نبشه لاخذه حفظا للمال عن الضياع ثم قال لانه قيل ان المغيرة بن شعبة
طرح خاتمه في قبر رسول الله ص ثم قال خاتمي ففتح موضع منه واخذ المغيرة خاتمه انتهى ومثله في الذكرى الا انه ابدل قول
العلامة ره حفظا عن الضياع بقوله للنهي عن اضاعة المال وابدل قوله وقيل بقوله وروي وزاد بعد قوله فاخذه وكان يقول انا
اخركم عهدا برسول الله ص ووافقهما في اصل الحكم بالجواز وفي تعليله باضاعة المال في جامع المقاصد بل في الجواهر ما نصه لو
وقع في القبر ما له قيمة فانه يجوز نبشه بلا خلاف اجده فيه انتهى لكنه ره مع ذلك ذكر ما لفظه لا يخفى عليك ولو جريان ما سبق
من الاشكال في المقام سيما بعض افراده واما الرواية فلا ريب انها غاية كالقطع بذلك في الحدائق مع ما فيها اولا من ظهور كون
الطرح عمدا ينبغي القطع بعدم جوازه في مثله لكونه المضيع لماله وثانيا انه لا يجري الحكم المذكور في مثل مرقد النبي ص والائمة
وان اطلق الاصحاب وايضا قال في الحدائق وانه قد ورد في بعض الاخبار انه لا يحضر في الارض [illegible] وضعهم على [illegible] تكذيبه في دعوا

ذلك ثم انه ره استجود ما حكاه عن الحدائق معللا بان المغيرة وامثاله من المنافقين في السقيفة يومئذ وابن هم من خصوصية
المنهي واشار بقوله ما سبق من الاشكال الى ما حكينا عنه في المورد الثاني من المناقشة في اطلاق الحكم من حيث عدم ذكر
دليل له سوى انه يقتضي مراعاة حرمة الحي وحقه الله هو مبني على الضيق وهو مردود بانه معارض بحرمة الميت التي هي كحرمته
حيا الخامس ما في الذكرى من جواز النبش للشهادة على عين الميت ليضمن المال المتلف او لقسمة ميراثه واعتداد زوجته
وعلله بانه موضع ضرورة ثم اشار الى منع اطلاق ما ذكره من الحكم فقال وهذا انما اذا كان النبش محصلا للعين ولو علم تغير
الصورة حرم انتهى ووافقه الشهيد الثاني ره في روض الجنان فقال الخامس نبشه للشهادة على عينه واثبات الامور المترتبة على موته
من اعتداد زوجته وقسمة تركته وحلول ديونه التي عليه وغير ذلك مع امكان معرفته بالنبش فلو علم تغير صورته على وجه لا يعلم حرم
نبشه لذلك انتهى وفي بيان وجه استثناء النبش لهذا الغرض وفي الحكم بجوازه من جهة ما وقع من نفسه ره في المعتبر حيث قال هذه وعلى
تحريم نبشه اجماع المسلمين الا في صورة ذكرها الاولى اذا وقع في القبر ما له قيمة جاز نبشه لاخذه صيانة للمال عن الاضاعة الثانية اذا
غصبت ارض ودفن فيها فلصاحبها قلعه لانه عدوان يجب ازالته وكذا لو كفن في الثوب المغصوب الثالثة لو دفن ولم يغسل قال
ينبش ويغسل ويصلى عليه اذا لم يخش فساده في نفسه وقال الشيخ ره لا ينبش وهو الوجه لان النبش مثلة فلا يستدرك الغسل بمثله
الرابعة اذا دفن ولم يكفن ولم يصل عليه والوجه انه لا ينبش لان الصلوة تستدرك على قبره والكفن اغنى عنه الدفن لحصول
الستر به انتهى والوجه في ذلك انه نقل اجماع المسلمين على حرمة النبش واستثنى منه الصور المذكورة فيبقى ما عداها داخلا تحت الحكم
بالحرمة المجمع عليها ومن جملتها النبش للشهادة لانه لم يذكرها في عداد ما استثناه السادس ما لو دفن بغير غسل قال في الذخيرة
انه اختار المصنف يعني العلامة في المنتهى والتذكرة النبش وهو اقرب انتهى لكنه ره حكى قبل ذلك عن المعتبر عدم جواز
النبش السابع ما لو دفن الى غير القبلة قال في الذخيرة فالظاهر النبش كما اختاره المصنف في التذكرة انتهى الثامن ما لو دفن
بغير كفن قال في الذخيرة ره ما يستفاد من المصنف النبش ولعله اقرب انتهى ولكن قال قبل ذلك ان الذي صرح به جماعة من الاصحاب
منهم المصنف في التذكرة عدم النبش لحصول الستر بالدفن انتهى التاسع ما لو كفن بالحرير قال في الذخيرة الظاهر انه كالمغصوب
العاشر ما لو دفن في ارض ثم بيعت قال الشيخ ره فانه قال فقط جاز للمشتري نقل الميت منها والافضل تركه وحكى في الذخيرة عن الفاضلين
انهما رداه بتحريم النبش ثم قال وفيه تامل لان التعويل في تحريمه على الاجماع وهو لا يتم في محل النزاع انتهى وذكر في الجواهر توجيه ما حكيناه
عن ط ما نصه لعل وجهه انه لم يبق منه اذن فكانت كالمغصوبة بالنسبة اليه ثم قال وفيه منع واضح اذ لا ينتقل الى المشتري الا ما سلطنته
التي كانت للبايع دون غيرها اذ هو فرعه ولم يكن ذلك جائزا للبايع وان كان لا اذن في الدفن بعنوان العارية للرجوع بها في مثل
المقام الى ان يبلى الميت لمكان ابتنائها في نحوه عليه فالمشتري تابع له نعم انما يتم ما ذكره لو فرض غصبية الارض فباعها المالك
الاصلي انه يكون كالصورة الثانية يعني ما لو دفن في ارض مغصوبة ثم قال وما يقال من ان حرمة النبش منشاؤها الاجماع المفقود
في المقام فالاصل الجواز في غاية الضعف بعد التسليم بخروج الشيخ ره لا يقدح في المحصل منه فضلا عن المنقول ومن هنا
انكره عليه من تاخر عنه كالفاضلين والشهيد والمحقق الثاني وهو كذلك انتهى الحادي عشر لو ابتلع جوهرا او ما له قيمة فدفن
فانه يجوز نبش القبر لشق جوفه ولاخراج ذلك الشيء على ما جزم به العلامة ره في المنتهى وجعله الشهيد ره احد الوجهين قال في
الذكرى لو ابتلع حيا جوهرا او ما له قيمة ثم مات فهل يشق جوفه فيه وجهان لحديث سمرة وهو الذي رجحه الشيخ ره في ف لا سواء كان
له او لغيره لقول النبي صلى الله عليه وآله حرمة المسلم ميتا كحرمته حيا والثاني نعم توصلا الى استيفاء المال ومراعاة حرمة الحي ثم قال ويحتمل
تقييده بعدم ضمان الوارث جمعا بين الحرمتين لو ضمنه وعليه يتفرع النبش ويمكن الفرق بين ماله ومال غيره لانه استهلك ماله
نفسه بابتلاعه فهو كما لو اتلفه في حيوته مهما قلنا بعدم النبش يؤخذ من تركته اذا كان لغيره لانه اتلفه في حياته الثاني عشر
ما لو دفن بغير غسل كما صرح به العلامة ره في المنتهى حيث قال ولو دفن من غير غسل او الى غير القبلة او بلع ما له قيمة نبش قبره
وغسل وكفن ودفن وصلى عليه ودفن وبه قال الشافعي وابو ثور وقال ابو حنيفة لا ينبش لانه مثلة وقد نهي عنها لنا انه اخلال
بواجب في تداركه ممكن انتهى ولا يخفى عليك ان شيئا مما ذكر في مقام التعليل للمستثنيات المذكورة باسرها لا يصلح حجة
شرعية للخروج عما نقل من الاجماع على حرمة النبش مطلقا المفيد للاطمينان بالحكم الشرعي المذكور خلافا لصاحب المستند ره

فانه قال يحرم نبش القبر بالاجماع المحقق والمحكي في المنتهى واللوامع وعن التذكرة ونهاية الاحكام والذكرى وغيرها وهو الدليل عليه لا ما قيل من انه مثلة بالميت وهتك لحرمته لمنعه ولا اخبار قطع النباش لظهورهما في كون القطع للسرقة او المجموع وفي خبر الجعفي يقطع يده لنبشه وسلبه الثياب وعلى هذا فيقتصر في الحكم بالتحريم على موضع الاجماع فلا يحرم فيما لا اجماع فيه كان يقع في القبر مال له قيمة وان قلت او يدفن في ارض بغير اذن مالكها او بلا غسل او كفن او الى غير القبلة او يكفن في ثوب مغصوب او لان يشهد على عينه او لصيرورته الذي رميما او لغير ذلك انتهى والوجه فيما قلناه ان اطلاق معقد الاجماع المنقول بعد كون النقل مما يوثق به يكون مما يجب الاخذ به ومقتضى كلام صاحب المستند ره هو انه يؤخذ من الاجماع على التحريم ما هو القدر المتيقن ويحكم بجواز ما عداه ولا يخفى انه ح يجب الالتزام بكون معقد الاجماع قضية مهملة لا مطلقة لكن اطلاق معقد الاجماع المنقول يمنع من الاهمال فان تم في الاجماع المحقق لم يتم في الاجماع المنقول وقد جمع في الاستدلال بين القسمين كما تقدم في كلامه قوله ولا نقل الموتى بعد دفنهم قد تقرر في علم العربية انه اذا عطف كلمة على كلمة اخرى توجه اليها النفي اعيد حرف النفي مع المعطوف للدلالة على توجه النفي الى كل منهما احترازا عن ان يتوهم المخاطب ان النفي متوجه الى اجتماعهما وانه لا منافاة بين ذلك وبين ثبوت واحد منهما فيقال ما جاءني زيد ولا عمرو ولا يقال ما جاءني زيد وعمرو وكذا ما قام ولا نام ولا يقال ما قام ونام فهو في بارادة النفي للدلالة على كون كل من المعطوف والمعطوف عليه مستقلا في النفي مقصودا به بل المقصود في الحقيقة افادة استقلال المعطوف ونفي تبعيته ودفع توهم ثبوت الحكم له على وجه الانضمام بالمعطوف عليه واذ قد عرفت ذلك نقول ان مقتضى كون نقل الموتى المعطوف على نبش القبور الذي هو فاعل لا يجوز في عبارة المصنف ره مقصودا مستقلا متعلقا للنفي فكما لا يجوز النبش لا يجوز نقل الميت بعد دفنه فمن نبش القبر ونقله من قبره الى قبر اخر ارتكب محرمين ولو نبش القبر رجل ونقله غيره فعل كل منهما محرما وينبغي تقديم ما صدر منهم ره من الاقوال واتباعه ببيان حقيقة الحال فمنها ما ذهب اليه ابن ادريس ره من اطلاق القول بالمنع بعد الدفن قال في السرائر ويكره نقل الميت من الموضع الذي مات فيه ليدفن في بلد غيره الا اذا نقل الى واحد من مشاهد الائمة فان ذلك مستحب ما لم يخف عليه الحوادث والانفجار فلا يجوز تحويله ولا نبشه ونقله من موضعه سواء نقل الى المشهد او الى غير ذلك بدعة في شريعة الاسلام انتهى وهذا هو الذي ذهب اليه الشيخ ره في النهاية فانه قال فيها ويكره نقل الميت من الموضع الذي مات فيه الى بلد اخر الا ان ينقل الى واحد من المشاهد المقدسة على سكانها السلام فان ذلك مستحب له فاذا دفن في موضع فلا يجوز نقله وتحويله من موضعه وقد وردت رواية بجواز نقله الى بعض مشاهد الائمة ع سمعناها مذاكرة والاصل ما ذكرناه انتهى ومنها القول بالكراهة قال ابن حمزة في الوسيلة والمكروه تسعة عشر حمل ميتين على جنازة واحدة ونقله الى بلد اخر الا الى بعض مشاهد الائمة فانه يستحب والمشي امام الجنازة الا لعلة وضم اثنين في قبر وقدمه الى القبر دفعة واحدة والنزول فيه بالخفين الا لتقية والنزول الى قبر ذوي القرابة وتشريج اللبن عليه وهيل التراب لذوي القرب والجلوس في المقابر ونقله قبل ان يدفن وتحويله الى قبر اخر الى اخرها قال ومنها ما عن ابن الجنيد ره من انه لا بأس بتحويل الموتى من الارض المغصوبة واصلاح يراد بالميت قال في الحدائق بعد نقله ان ظاهره الجواز من غير كراهة في الصورتين المذكورتين انتهى وفي ك بعد حكاية الاقوال المذكورة ما نصه ولم اقف للمانعين من النقل على مستند سوى توقفه على النبش المحرم واستلزامه الهتك ثم قال ويرد على الاول انه خروج عن موضع النزاع مع ان النبش قد يتحقق بغير فعل المكلف او بفعله خطاء او نسيانا وعلى الثاني اجمال الصغرى وعدم كلية الكبرى ثم قال والاصل يقتضي الجواز الى ان يثبت دليل المنع انتهى والاقوى هو القول بالجواز وذلك لما عرفت من ان محل البحث يجب ان يكون هو النقل بنفسه مع قطع النظر عن النبش وقد عرفت في مطاوي الكلام ان النقل قد يكون من غير من صدر منه النبش سواء كان النابش مكلفا ام غيره وقد يكون صدور النبش من النابش خطاء او نسيانا فلا بد من ان يجري على كل من الفعلين ما يخصه من الحكم وح نقول ان النبش وان كان مما قام الدليل على حرمته لكن النقل اذا انفرد عن النبش المحرم لا دليل على حرمته فالاصل يقتضي البراءة منها واستدل في الحدائق على الجواز بامور احدها ما اشار بقوله لان مستند التحريم هو الاجماع على تحريم النبش وهو غير ثابت في محل النزاع لكن فيه ان هذا الوجه وان كان مآله الى التمسك بالاصل الذي ذكرنا ان مقتضاه البراءة من التحريم الا انه يتجه عليه ان فيه الخلط في المبحث لانه ذكر في تتمة هذا الباب مسائل وقال في

الثالثة منها ان الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب رض في تحريم النبش وقد ... ذلك الاجماع جمع منهم اه وقال هيهنا ما صورته
الرابعة قد صرح جماعة بانه يحرم نقل الميت بعد دفنه الى موضع آخر لتحريم النبش واستدعائه الهتك ولو الى احد المشاهد
المشرفة ثم ذكر الاقوال التي ذكرناها واختار الجواز واستدلوا بهذا الوجه التي حكيناه عنه واستحسن بان مقتضى كلامهم
اختصاص الاتفاق بالنبش الذي ليس معه نقل فلا يجري فيما يتعقبه النقل مط سواء كان الى المشاهد او غيرها لان النقل الى
غيرها ايضا مما وقع فيه الخلاف فمنهم من قال بالحرمة ومنهم من قال فيه بالكراهة ومنهم من قال فيه بالجواز من غير كراهة كما
حكاه مولانا عن ابن الجنيد قده بل هو الذي اختاره كما يكشف عنه اطلاق القول بالجواز واستدل له بعد هذا بنقل موسى
عظام يوسف الى الشام الذي ليس من المشاهد المشرفة ثانيها ما رواه الصدوق ره في الفقيه قال قال الصادق ع ان الله
تبارك وتعالى اوحى الى موسى بن عمران ان اخرج عظام يوسف ع من مصر ووعد طلوع القمر عليه فسئل عمن يعلم موضعه فقيل
هنا عجوز تعلم فبعث اليها فاتى بعجوز مقعدة عمياء فقال اتعرفين قبر يوسف قالت نعم قال فاخبريني بموضعه قالت لا حتى تعطيني
خصالا لا تطلق رجلي وتعيد الى بصري وترد الى شبابي وتجعلني معك في الجنة فكبر ذلك على موسى فاوحى الله عز وجل اليه انما تعطي
علي فاعطها ما سئلت ففعل فدلته على قبر يوسف فاستخرجه من شاطئ النيل في صندوق مرمر فلما اخرجه طلع القمر فحمله الى
الشام فلذلك يحمل اهل الكتاب موتاهم الى الشام ثم قال ومثلها الاخبار الواردة في نقل نوح ع لعظام آدم ع في تابوت الى الغري
ودفنه فيه والتقريب فيها ان الظاهر من نقلهم ذلك للشيعة وتقريرهم ع جواز ذلك كما وقع في مواضع مثل حديث ذكري
حسن على كل حال المروي عن موسى ومنها جعل المهر اجارة الزوج نفسه مدة كما حكاه الله تع عن موسى في تزويج ابنة شعيب فان اكثر الاصحاب
على القول بذلك للآية الشريفة ونحو ذلك مما يقف عليه المتتبع ثم قال وبذلك يظهر ما في قول بعض افاضل متاخري المتاخرين من ان وقوع ذلك
في شرع من قبلنا لا يدل على جوازه في شرعنا انتهى واستحسن بان مجرد نقل ائمتنا الشيء مما كان في شرع من قبلنا لا يدل على كونه ممضى في شرعنا ولو
اعم والعام لا يدل على الخاص لا بالصريح ولا بالظهور نعم لو قامت قرينة على ان مرادهم ع من نقلهم لذلك انما هو ارشاد المخاطب الى الحكم الشرعي في
ما افادوه ع بالنسبة الى هذه الامة ايضا ولم نعثر فيما نحن فيه على ما يرشد الى ذلك من كلامهم ع ثالثها ما نقل عن جملة من علمائنا من انهم
دفنوا ثم نقلوا امثال المفيد فانه دفن ثم نقل الى جوار الكاظمين ع والمرتضى ره فانه دفن في داره ثم نقل الى جوار الحسين ع ونقل ايضا ان شيخنا البهائي ره
دفن باصبهان ثم نقل الى المشهد الرضوي على مشرفه السلام ومن الظاهر ان وقوع مثل ذلك في تلك الاوقات المملوة من الفضلاء لا يكون الا
بتجويزهم وفيه ان فعل غير المعصوم ليس بحجة خصوصا مع عدم معرفة شخص من باشر الاخراج بعينه كما فيما نحن فيه فان ناقلي المفيد ره غير
معلومين ولا معروفين وكذا الناقلون لشيخنا البهائي ره والفضلاء الموجودون في ذلك الزمان لا يعلم اعيانهم وغاية ما يمكن ان يقال
انهم افتوا بجواز نقل جنازة الشيخ وهو لا يجدي لان فتويهم لا يصلح ان يكون سند الحكم شرعي رابعها ما ذكره بقوله لان الاصل الجواز بل
الاستحباب فيجب التمسك به الى ان يقوم دليل على المنع وليس الا الاجماع المدعى على تحريم النبش وهو غير جار فيما نحن فيه انتهى وفيه
ما لا يخفى لانه تكرير للوجه الاول اذ ليس محصل انتفاء الاجماع في موضع النزاع الا الاستناد الى الاصل والا فمجرد انتفاء الاجماع
ليس صالحا للنطق بشيء مضافا الى ان ما ذكره بعد الاضراب والارتقاء عن الاول من كون مقتضى الاصل هو الاستحباب لا نفهم له
وجها انما نعثر الى زماننا على اصل يقوم بافادة الاستحباب ولا على احد من العلماء ادعى ذلك هذا كله بعد الدفن اما قبله
فقد استظهر في الحدائق انه لا خلاف بين اصحابنا في كراهة نقل الميت الى غير بلد موته الا الى المشاهد المشرفة وقد وقع الاستدلال
على الاول اعني الكراهة فيما يبقى بعد الاستثناء من المستثنى منه بقول النبي ص عجلوهم الى مضاجعهم نظرا الى انه دليل على اقتصارهم
على المواضع القريبة المعهودة للدفن وعلى الثاني اعني الاستثناء بان عليه عمل الاصحاب من زمن الائمة الى الان وهو المشهور
لا ينكرونه لانه يقصد بذلك التمسك بمن له اهلية الشفاعة وزاد في الحدائق ما ينبئ عن كون المستثنى ما هو اعم من المشاهد المشرفة
لانه قال فيها ان الذي وقفت عليه مما يدل على النقل الى المواضع الشريفة للتبرك والتيمن بشرفها روايات منها ما رواه في الكافي
بسنده عن علي بن سليمان قال كتبت اليه اسأله عن الميت يموت بعرفات يدفن او ينقل الى الحرم وايهما افضل فكتب يحمل الى الحرم ويدفن
فهو افضل ومنها ما رواه الشيخ ره في يب عن علي بن محمد بن سليمان قال كتبت الى ابي الحسن ع اسئله عن الميت يموت بمنى او عرفات الوهم مني
ثم ذكر مثل الاول ومنها ما رواه الديلمي في ارشاد القلوب والسيد عبد الكريم ابن السيد احمد بن طاوس في كتاب فرحة الغري من حديث

النبي الذي تقدم بابيه على ناقة الى الغري قال في البحار انه كان امير المؤمنين ع اذا اراد الخلوة بنفسه ذهب الى طرف الغري فبينما هو ذات يوم
هناك مشرف على النجف فاذا رجل قد اقبل من البرية راكبا على ناقة قدامه جنازة فحين رأى عليا ع قصده حتى وصل اليه وسلم عليه
فرد عليه وقال من اين قال من اليمن قال وما هذه الجنازة التي معك قال جنازة ابي لادفنه في هذه الارض فقال علي ع لم لا دفنته
في ارضكم قال اوصى بذلك وقال انه يدفن هناك رجل يدخل في شفاعته مثل ربيعة ومضر فقال اتعرف ذلك الرجل قال لا قال انا
والله ذلك الرجل ثلاثا فادفن فقام فدفنه واقول ان الاستدلال بهذا الحديث على تعميم الاستحباب بالنسبة الى كل مكان
شريف وان لم يكن من قبيل المشاهد مع انه قد وقع الدفن في النجف وهو من جملة المشاهد الشريفة مبني على ان ذلك المكان
لم يكن مشهدا في حال الدفن ومنها ما حكاه عن مجمع البيان عن محمد بن مسلم عن الباقر ع في حديث قال ثم مات يعقوب فحمله
يوسف ع في تابوت الى ارض الشام فدفنه في بيت المقدس ورواه الراوندي في كتاب قصص الانبياء باسناده الى الصدوق
بسنده الصحيح عن محمد بن مسلم عن الباقر ع مثله ثم انه قده قال وبعضها تقدم من حكاية نقل آدم ويوسف فانه حمل بعد الدفن
فبطريق اولى واقول قد عرفت الاشكال في جريان ما نقل عن الشرائع السابقة في شرعنا ومع سراية الاشكال الى الاصل يسري الاشكال
الى الفروع المتفرعة عليه ومحصل جميع ما ذكرناه ان النقل في نفسه جائز لعدم الدليل على حرمته سواء كان ذلك قبل الدفن او بعده
اما الاول فالامر فيه واضح واما الثاني فلان حرمة النبش لا تستلزم حرمته فانهما فعلان متغايران يصلح ان يكون كل منهما موضوعا
لحكم مغاير لحكم الاخر اذا صدرا من مكلف واحد فكيف اذا اتفق صدورهما وكل منهما من شخص مغاير لمن صدر منه الاخر قوله ولا
يشق الثوب على غير الاب والاخ يتحصل من هذه العبارة منطوقا ومفهوما انه ره اختار التفصيل بين امرين احدهما شق الثوب
على من عدا الاب والاخ والاخر شقه عليهما بالحكم بالتحريم في الاول وبالجواز في الثاني وفي المسألة اقوال اخر احدها ما ذهب
اليه ابن ادريس ره من التحريم مطلقا بدون استثناء احد قال في كشف اللثام وحرمه ابن ادريس ره مطلقا لاصل الحرمة واطلاق الاخبار
وجواز اختصاص ما ورد من الشق بالانبياء والائمة ع انتهى وقال ره في باب الكفارات من السرائر ولا يجوز للرجل ان يشق ثوبه
في موت احد من الاهل والقرابات فان فعل ذلك فقد روي ان عليه كفارة يمين والاولى ان يحمل ذلك على الندب دون الفرض
لان الاصل براءة الذمة وهذه الرواية قليلة الورود شاذة نوردها في باب الزيادات عن رجل واحد وقد بينا ان اخبار الآحاد لا توجب علما
ولا عملا فان اصحابنا مجمعون عليها يعني البراءة من الكفارة في تصانيفهم وفتاويهم فصار الاجماع هو الحجة على العمل بها اي البراءة
منها ثم قال وبهذا افتي ثم قال وقد روي انه لا بأس ان يشق ثوبه على ابيه وعلى اخيه والاولى ترك ذلك واجتنابه بل الواجب لانه لا دليل
عليه من كتاب وسنة مقطوع بها ولا اجماع والاصل حفاظ المال وتضييعه سفه لانه ادخال ضرر والعقل يقبح ذلك فاما المرأة فلا يجوز لها
ان تشق ثوبها على احد من الناس فان شقته اخطأت ولا كفارة عليها بغير خلاف وانما وردت الرواية في الرجل واجمع اصحابنا عليها فالحاق
المرأة والقياس باطل عندنا انتهى ويدل عليه ما رواه في الوسائل مسندا عن الكافي عن امرأة الحسن الصيقل عن ابي عبد الله ع قال
لا ينبغي الصياح على الميت ولا شق الثياب ومنها ما عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد ع انه اوصى عندما احتضر فقال لا يلطمن علي
خد ولا يشقن علي جيب فما من امرأة تشق جيبها الا صدع لها في جهنم صدع كلما زادت زيدت ومنها ما عن مسكن الفؤاد عن ابن مسعود
قال قال رسول الله ص ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب وعن ابي امامة ان رسول الله ص لعن الخامشة وجهها والشاقة جيبها
والداعية بالويل والثبور وعن مشكاة الانوار نقلا عن كتاب المحاسن عن الصادق ع في قول الله عز وجل ولا يعصينك في معروف قال المعروف
ان لا يشققن جيبا ولا يلطمن وجها ولا يدعون ويلا الحديث ثانيها ما حكي عن الجامع من القول بالجواز مطلقا قال في باب
الكفارات منه لا بأس بشق الانسان ثوبه لموت اخيه ووالديه وقريبه والمرأة لزوجها انتهى والظاهر ان مستنده اصالة
البراءة من التحريم بعد استضعاف ما دل على الحرمة من الاخبار ثالثها الكراهة قال في الذكرى وفي رواية الحسن الصيقل لا ينبغي الصياح
على الميت ولا شق الثياب وهو ظاهر في الكراهة ومقتضى الاصل هو الجواز ان لم يثبت النهي عن اضاعة المال على وجه الحرمة انتهى
رابعها الحكم بتحريم شق الثوب على اي ميت كان الا الاب والاخ وهو الذي ذكره المصنف ووافقه العلامة ره في الارشاد وفي
هذا الكلام الى امرين احدهما حرمة شق الثوب على من عدا الاب والاخ والاخر جوازه عليهما اما الاول فقد علله في روض الجنان
بقوله لما فيه من اضاعة المال والسخط بقضاء الله تعالى واعترضه المحقق الاردبيلي ره بعد نقل عبارته بقوله وحصول الاضاعة

الحرمة

المحرمة فيهما ممنوع وكذا الخمش فانه قد يحصل بمجرد الحزن لا لذلك والا لحرم عليهما ايضا واما الثاني فقد تعرض له هو ره هنا
فقال وعلى استثنائها للاب والاخ اكثر الاصحاب لان العسكري ع شق ثوبه على ابيه الهادي ع من خلف وقدام وفعلته الفاطميات
على الحسين ع وعن الصادق ع ان موسى ع شق على اخيه هرون ثم قال واطلاق المصنف ره يقتضى عدم الفرق في ذلك بين الرجل و
المرأة ثم ان مرادها الحكم بتحريم شق الرجل ثوبه على اى ميت كان الا الاب والاخ فيجوز شقه عليهما دون غيرهما والى الحكاية هذا القول عن
العلامة ره اشار في روض الجنان بعد العبارة التي حكيناها فقال بلا فصل وفي عبارة بعض العلامة ره اختصاص التحريم بالرجل
وفي النهاية ان المرأة يجوز لها الشق مط قال في الذكرى وفي الخبر ايماء اليه شيء والظاهر ان مراده بالخبر ما رواه الحسن الصفار عن
الصادق ع لا ينبغي الصياح على الميت نظرا الى ان لا ينبغي يفيد الكراهة ومن المعلوم ان جنسها الجواز وان ظاهر الخبر انما هو منع النساء
من الصياح لان المتعارف انما هو صدوره منهن دون الرجال ولا يخفى ان هذا القول صريح كلام العلامة ره في القواعد لانه ذكر
في عداد المحرمات ما نصه وشق الرجل الثوب على غير الاب والاخ وقال في كشف اللثام بعد التصريح بكونه موافقا لمقالة الاكثر
اما الحرمة فلكونه تضييعا للمال واشعاره بعدم الرضا بقضاء الله سبحانه ولقوله ع ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب وللعنة الخامشة
وجهها والشاقة جيبها وما مر من قول الصادق ع في قوله تعالى ولا يعصينك في معروف ان المعروف ان لا يشققن جيبا الخبر وما روي
عنه ع انه اوصى فقال لا تلطمن على خد ولا تشققن على جيب فما من امرأة تشق جيبها الا صدع لها في جهنم صدع كلما زادت زيد
واما الاستثناء فللاخبار الناطقة بشق ابي محمد ع على ابيه وقوله قد شق موسى على هرون انتهى ولا يخفى ما فيه من عدم انطباق
الادلة على المطلوب لان تضييع المال واشعاره بعدم الرضا مما لا يفرق فيه الرجل عن المرأة كما لا يتفاوت الحال بين الاب و
الاخ وغيرهما والحديث الاول مطلق يعم الرجل والمرأة فلا يصلح دليلا على اختصاص الحرمة بالرجل والخبران الاخيران صريحان
في المرأة والحق ان اخبار المنع كاخبار الجواز قاصرة من جهة السند وربما يرى القصور في دلالة بعضها ولم ينقل اجماع معتبر على الحرمة
بحيث يفيد الوثوق واما ما وقع في الذكرى من قوله ولا يجوز شق على غير الاب والاخ واما عليهما فيجوز وعلى ذلك فتوى الاصحاب انتهى
فالظاهر ان المشار اليه فيه بقوله ذلك انما هو جواز شق الثوب على الاب والاخ لا عدم جواز الشق على غيرهما وح نقول اذا سرى الشك الى
جواز الشق كان ذلك من قبيل الشك في التكليف فيجرى فيه اصل البراءة من الحرمة قوله اذا ماتت وولد الحامل في بطنها قطع واخرج و
ان ماتت هي دونه شق جوفها وانتزع وخيط الموضع قد تضمنت العبارة مسئلتين الاولى اذا ماتت وولد الحامل في بطنها وهي
سالمة فان امكن اخراجه صحيحا على وجه لا يورث وصمة فيها فهو وان لم يمكن ذلك تدخل القابلة يدها وقطعته واخرجته قطعة قطعة
قال في المدارك هذا مذهب الاصحاب ونقل فيه الشيخ ره في الخلاف الاجماع انتهى ولا يخفى ان الشيخ ره في الخلاف ذكرها بين المسئلتين وحكم فيهما بما ذكره
المصنف ره لكن ذكرهما على عكس الترتيب الذي رتبه الذي ههنا فانه قال اذا ماتت امرأة وفي جوفها ولد يتحرك شق جوفها واخرج الولد
وبه قال ابن شريح ولا اعرف فيه خلافا فان مات الجنين ولم يخرج والام حية جاز للقابلة او من يقوم مقامها ان تدخل يدها فتقطع
الجنين فتخرجه ويغسل ويدفن ولا اعرف للفقهاء نصا في هذه المسئلة دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى ومعلوم ان المراد بالفقهاء
هم فقهاء العامة لكن في كشف اللثام عن الشافعي واحمد ان القوابل يخرجنه من غير شق فان فقدن ترك حتى يموت ثم يدفن الام معه
بناء على ان مثل هذا الولد لا يعيش عادة فلا يهتك حرمة الام لامر موهوم انتهى ثم لا يخفى ان الحكم بتقطيع الجنين مبني على سهولة
الاخراج ح وان علم امكان اخراجه بلا تقطيع ولا جناية تعين كما صرح به في الذكرى واستدل في كشف اللثام على حكم المسئلة
بالاعتبار والاجماع قد تم قال وان لم توجد امرأة فرجل لانه موضع ضرورة ولقول امير المؤمنين ع في خبر وهب لا باس ان يدخل الرجل
يده فيقطعه ويخرجه اذا لم ترفق له النساء واشار بالخبر الى ما رواه الكليني ره عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن
وهب بن وهب عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع اذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد يتحرك يشق بطنها ويخرج الولد وقال في المرأة
يموت في بطنها الولد فيتخوف عليها قال لا باس ان يدخل الرجل يده فيقطعه ويخرجه قال في الوسائل ورواه في موضع اخر مثله
الا انه قال يتحرك فيتخوف عليه وزاد في اخره اذا لم ترفق به النساء ثم ان كاشف اللثام ره قال بعدما حكيناه عنه [illegible] فيقدم
المحارم [illegible] الاجانب الزوج على الجميع بل على النساء والوجه [illegible] المعتبر من انه اذا امكن التوصل الى اسقاطه صحيحا بعلاج فعل والا
توصل الى اخراجه بالارفق فالارفق ولعل مراده [illegible] يثلم معتبر جوابه انتهى والوجه الذي يلتزم بالتنبيه لان ما ذكره

وفاقا لبعض النصوص الذي تقدم ذكره مبني على ان الخارق للعادة مراعاة ما سواه اسهل منه مع امكانه مما يجب القطع به بحكم
القواعد الشرعية الا انه ينبغي بعد ذلك شيء وهو ان تقدم الزوج على النساء محل تامل اذ ليس هناك ما يمكن الاستيناس به الا ان
نظره الى فرجها جائز بخلاف النساء الا للضرورة ويمكن ان يقول انه لو كان مراعاة ذلك مما يجب الالتزام به كان اللازم ان يقدم مباشرته
على مباشرة النساء في غير مفروضنا من موارد وضع الحمل بل لقائل ان يقول ان مراعاة تقديم النساء على الزوج مما يشهد به الاعتبار
لان مباشرته في مثل ذلك الوقت توجب تنفرها منها تنبيه قد وقع تقييد مباشرة فعل الاخراج في كلام بعضهم بالخوف على الام
مع عدمه كما وقع في كشف اللثام ودل عليه خبر وهب في مقتضاه انه مع عدم الخوف عليها لا يجوز الاقدام على الاخراج فاذا قام احتمال
خروجه من دون حاجة الى العلاج ولا خوف على الام لم يجز مباشرة الاخراج وهو كذلك والظاهر هو ان هذا مراد الجميع وان ترك
التقييد مبني على ما هو المعتاد من وقوع الخوف عليها اذ دائما او غالبا لو بقي الولد بعد موته كما هو المعروف بين الناس المعتاد ترتب
موتها عليه الثانية عكس المسألة الاولى وهو ان تموت الام ويبقى الولد في بطنها حيا والحكم هو ما ذكره المصنف ره وغيره
من انه يشق جوفها وينزع الولد وقد نفى وجدان الخلاف فيه صاحب الجواهر ره وقد تقدم في عبارة ق عدم معرفة الشيخ
للخلاف في الحكم وظاهره نفي الخلاف بين العامة والخاصة وقال في التذكرة ولو ماتت الام دونه قال علماؤنا يشق بطنها من الجانب
الايسر ويخرج الولد ويخيط الموضع وبه قال الشافعي انتهى تنبيهات الاول انه قال في الذكرى لو امكن القوابل اخراجه حيا
بغير شق حرم الشق ولو تعذر القوابل اجزأ الرجال للضرورة ولا عبرة بكونه ممن يعيش عادة اولا لظاهر الخبر انتهى الثاني
انه هل يتعين الجانب الايسر في الشق ام يجري التخيير بينه وبين الايمن قد اختلف في ذلك عباراتهم وقد عرفت الاطلاق من كلام المصنف ره
والتقييد بالايسر من عبارة العلامة ره في التذكرة كما هو المحكي عن الفقيه والمقنعة والنهاية وط والمهذب والسرائر والجامع
والتحرير والمنتهى والتلخيص ونهاية الاحكام والبيان والاخبار خالية عن التقييد فلا وجه للتعيين لكن قد عرفت من عبارة
التذكرة نسبته ذلك الى علمائنا وفي الفقه الرضوي ما لفظه فان ماتت امرأة وفي جوفها ولد يتحرك شق بطنها مما يلي جنبها
الايسر ويخرج الولد منه ثم خيط الموضع وغسلت وكفنت وحنطت بعد ذلك ودفنت وعلى هذا ينبغي الاحتياط بالعمل
على المتيقن الثالث انه قد صرح المصنف ره بلزوم خياطة الموضع وحكي التصريح به عن كثير من الاصحاب وقد عرفت نسبة ذلك
الى علمائنا في العبارة المتقدمة عن التذكرة لكن اطلق جماعة فلم يقيدوا الامر بالخياطة بعد الاخراج وكلام المصنف ره في الشرائع
يعطي هذا المسلك لانه قال فيه ولو ماتت هي دونه شق جوفها من الجانب الايسر ويخرج وفي رواية يخاط بطنها انتهى وتصدى
التوضيح ما اشار اليه فيه بما ذكره في المعتبر حيث قال وانما قلنا في رواية يخاط الموضع لانها رواية ابن ابي عمير عن ابن اذينة
وهي موقوفة عليه فلا تكون حجة ولا ضرورة اليه فان مصيرها الى البلى انتهى وتعرض الشهيد ره لدفع الاشكال فقال ما
لفظه قال في يب وفي رواية ابن ابي عمير عن ابن اذينة ويخاط بطنها وفي الكافي نسبه الى ابن ابي عمير قال المحقق ره الرواية
موقوفة والضرورة منفية لان المصير الى البلى قلنا هذان الراويان من عظماء الاصحاب واجلاء الائمة وظاهرهما القول عن
توقيف وزيادة الثقة مقبولة انتهى وحاصله ان جلالة الشان وكرامة المحل تمنعانهما عن القول بغير علم وعن الاخبار عما لم
يكونا قد تلقياه عن المعصوم فتخرج الرواية عما يرى من ظاهرها من الوقف الى حكم المسند الى المعصوم وقد وقع دفع الاشكال في
كلام غيره بوجهين اخرين احدهما ان الرواية وان كانت موقوفة الا انها منجبرة بشهرة مضمونها بين الاصحاب ولا يخفى انه مبني
على ما ذكره بعضهم من انه لا يعتبر في انجبار الرواية الغير البالغة درجة الحجية كونها مسندة الى المعصوم كما هو الحال في الموقوف
وان اعتبر في انجبارها انتهاؤها اليه ولوحظ الجبر بالنسبة الى ضعف الرواية كما هو مسلك بعض لم يتمش وجه الدفع المذكور
وثانيهما انه وان وقع في التهذيب ذكر الرواية على الوجه المذكور وكذا في هذا المقام من الكافي الا انه رواها في موضع اخر من الكافي
في الصحيح او الحسن الى ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن الصادق ع في المرأة تموت ويتحرك الولد في بطنها ايشق بطنها ويخرج الولد
قال فقال نعم ويخاط بطنها فح يقال اولا انها بعد ما خرجت عن الوقف وصارت مما روي عن المعصوم غاية ما هناك انه قد وقع
في سندها ارسال ومن المعلوم ان مرسلات ابن ابي عمير في حكم المسند كما قرر في محله من وجهين احدهما انه ممن اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه وثانيهما انه حكي الاجماع على ان مرسلات ابن ابي عمير بخصوصها بمنزلة المسند في الاعتبار والحجية لانه

لا يهمل او لا يروى الا عن ثقة وثانيا ان ذكر الراوي عند ذكر الرواية في ذلك المقام الاخبر بصير قرينة ان الراوي لهذه الرواية
المذكورة هو ذلك الراوي بخصوصه الرابع انه قال في الجواهر ان حكم الشق مقصور على صورة القطع بكون الجنين في بطنها
بعد موتها اما مع عدمه فالظاهر هو الحرمة محافظة على حرمة الميت ولما يفهم من التامل في اخبار المقام ولا يثمر استصحاب
حيوته قبل موتها وان قلنا بوجوب الانتظار حتى يقطع بموته لو كان حيا لعدم التلازم بين الامرين والقول الحكم بانقطاع الاستصحاب
في هذا المقام لا يخلو عن بحث كما لا يخفى على من له خبرة باصول الفقه الخامس انه قال في الجواهر لو كانا معا حيين وخشي على كل
منهما فالظاهر الصبر الى ان يقضي الله ولا ترجيح شرعا والامور الاعتبارية من غير دليل لا يلتفت اليها والله ورسوله اعلم انتهى
السادس الظاهر انه لم يتفق اشكال من احد من علمائنا في جواز البكاء على الميت وصرح في المنتهى بانه مجمع عليه وان النصوص به مستفيضة
بل في بعضها الامر به عند شدة الوجد ثم انه ره قال وما في بعض اخبارنا من ان كل بكاء مكروه سوى البكاء على الحسين مبالغة في
عظم ثوابه انتهى وكانه اراد بهذا ان وصف البكاء على غير سيدنا الحسين بالكراهة مبني على القصد الى تعظيمه فمعنى الكراهة عن البكاء
عليه والا فلا كراهة في البكاء على الميت وعلم انهم لم يحصلا كما اني لم اقف على ما يدل على كراهة نفس البكاء الخالي عن الجزع والشكوى
فان قلت انه قد نقل ان الميت يعذب ببكاء اهله وهذا يقتضي مرجوحيته قلت قد اجيب عنه بانه خبر عامي لا عبرة به مع انه مخالف
لنص قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى السابع الاشهر كما في المنتهى والمشهور كما في غيره جواز النياحة ايضا ما لم تتضمن محرما
من كذب وغيره وقد وقع الاستدلال عليه بالاجماع الذي حكاه العلامة ره وبما رواه ابو حمزة عن الباقر ع مات ابن المغيرة
فسألت ام سلمة النبي ص ان ياذن لها في المضي الى مناحته فاذن لها وكان ابن عمها فقالت انعى الوليد بن الوليد ابا الوليد فتى العشيرة
حامي الحقيقة ماجد يسمو الى طلب الوتيرة * قد كان غيثا للسنين * وجعفرا غدقا وميرة * وفي تمام الحديث فما عاب عليها النبي ص ذلك ولا
قال شيئا ونوح نسوة المدينة على حمزة من جهة استشعارهن من قول النبي ص ان حمزة لا بواكي له الرغبة منه في ذلك وبما روي عن الكافي
بسند صحيح الى الحسين بن زيد قال ماتت ابنة لابي عبد الله ع فناح عليها سنة ثم مات له ولد اخر فناح عليه سنة ثم مات اسمعيل
فجزع جزعا شديدا فقطع النوح فقيل لابي عبد الله ع اتناح في دارك قال ان رسول الله ص لما مات حمزة قال لكن حمزة لا بواكي عليه و
بان الصادق ع وقف بعض اماله لنادبة توصيته على النوادب بندبه بمنى كما في صحيحة يونس وينبغي الباس عن ذلك التالي مطلقا او بدون
الشرط او بشرط صدق فعلها وقولها كما ورد بكل رواية وبقوله ع انما تحتاج المرأة في المأتم الى النوح لتسيل دمعتها ولا ينبغي لها ان تقول
هجرا فاذا جاء الليل فلا تؤذي الملائكة هذا ولكن حكي الخلاف في ذلك عن الشيخ ره وابن حمزة فلقد في الذكرى في المبسوط والشيخ ره في ط وابن
حمزة حرما النوح وادعى الشيخ ره الاجماع ثم قال والظاهر انهما ارادا النوح بالباطل او المشتمل على المحرم كما قيده في النهاية وفي نهيه يحمل
كسبها مكروها بعد روايته اخابث النوح واحتج المانع بما سبق وبما رواه مسلم عن ابي مالك الاشعري عن النبي ص النائحة اذا لم تتب تقام
يوم القيمة وعليها سربال من قطران ودرع من جرب وفي السنن عن ابي سعيد الخدري لعن رسول الله ص النائحة والمستمعة وروى مسلم عنه انه قال ليس منا
من ضرب الخدود وشق الجيوب وروى ابن مسعود عن ام عطية اخذ علينا النبي ص عند البيعة الا ننوح ثم قال والجواب الحمل على ما ذكرنا جمعا بين الاخبار
وان نياحة الجاهلية كانت كذلك غالبا ولان اخبارنا خاصة والخاص مقدم انتهى خاتمة قال العلامة ره في التذكرة لا يجوز ان يدفن
في مقبرة المسلمين غيرهم من الكفار من مرتد وكافر وحربي وذمي باجماع العلماء لئلا يتاذى المسلمون بعذابهم ولو دفن نبش وفي حامل من مسلم
قال علماؤنا تدفن في مقابر المسلمين لحرمة ولدها لانه لحرمة اجنبية للمسلمين لانه لو سقط لم يدفن الا في مقابرهم فلا يسقط حرمته بحرمة امه
لقول الرضا ع وبه قال عمر بن الخطاب وقال الشافعي يدفن بين مقبرة المسلمين واهل الذمة اذ لا نعرف هذا لانه يستدبر بها القبلة على جانبها الايسر ليكون
وجه الجنين الى القبلة على جانبه الايمن وهو وفاق انتهى قال الشهيد في الذكرى بعد سقوط الاستقبال عند الياس القبلة هو عند بعض ويمكن ان يدفن
الحرامية ولكن انما في الذكرى انها لو وصية بدفنه في بيته او ملكه اعتبر الاجازة او الثلث ولا يخالف الدفن في المسبلة مع انتفاء الوصية بالمعروف

انتهى ولكن هذا اخر الجزء الثالث من كتاب رابع الاحكام الى اسرار شرايع الاسلام ويتلوه في الجزء الرابع
في الطهارة الرابعة الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد واله الطاهرين
وفقنا وجميع المؤمنين واغفر لنا ولوالدينا ولمن فهمها بالنية
يا ارحم الراحمين وسيد الطالب العلامة ابن المرحوم الاخوند
الملا علي سنه ١٣١٨

ابن ايا ابا الحر في ...

شيوخنا ... باب

كتاب الطهارة

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فيقول الجاني الفاني اسير الامال والاماني محمد حسن بن عبد الله المامقاني ان هذا الجزء الرابع من كتابنا الموسوم بذرايع الاسلام الى اسرار شرايع الاسلام نسئل الله تعالى ان يوفقنا لاتمامه واتمام ما بعده من الاجزاء وينفعنا به في يوم الجزاء انه لطيف بعباده قادر على انفاذ مراده قال المصنف ره **الركن الثالث في الطهارة الترابية** والنظر في اطراف اربعة الاول ما يصح معه التيمم وهو ضروب الاول عدم الماء ينبغي تحرير الكلام في مقامين الاول في وجوب التيمم وهو ثابت باجماع المسلمين وبالكتاب والسنة قال الله تعالى في سورة النساء يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم ان الله كان عفوا غفورا وقال تع في سورة المائدة يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون وينبغي توضيح ما يتعلق بالتيمم فنقول المراد بقوله تع مرضى ان يكونوا متلبسين بمرض يضر معه استعمال الماء وترك التقييد اعتمادا على الغلبة والمراد بقوله تعالى على سفر كونهم متلبسين به والمجيء من الغائط كناية عن الحدث اذ الغائط في الاصل المكان المنخفض وكانوا يقصدون للحدث مكانا منخفضا تغيب فيه اشخاصهم عن الرائين فكنى عن الحدث بالمجيء عن مكانه وتسمية الفقهاء العذرة بالغائط من تسمية الحال باسم المحل والمراد بملامسة النساء مقاربتهن والتيمم في اللغة هو القصد ونقل في الشرع على ما قيل الى الضرب على الارض والمسح بالوجه واليدين على وجه القربة والمعنى اللغوي هو المراد في قوله تع فتيمموا صعيدا كما انه هو المراد في قوله تع ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون لمكان ملائمة معنى الشرعي لذكر الصعيد مفعولا للفعل المشتق منه وهو ظاهر ثم ان النقل على تقدير ثبوته لم يعلم تحققه في زمان نزول الاية لان النقل في امثال ذلك ليس ناشئا من التخصيص وانما هو على وجه التخصيص ناشئ من كثرة الاستعمال وقوله تع فامسحوا آه تفصيل للقصد المامور به اجمالا وهيهنا اشكال مشهور وهو انه تع جمع بين الامور الاربعة اعني المرض والسفر والحدث بالغائط وملامسة النساء في الشرط المرتب عليه الامر بالتيمم عاطفا بعضها على بعض باو المقتضية لاستقلال الكل واحد من الاربعة بالسببية مع ان الواقع ليس كذلك لانه ما لم يجتمع احد الاولين مع واحد من الاخيرين لم يتحقق السببية واجيب عنه بوجوه منها ان او بمعنى الواو ومثلها في قوله تع وارسلناه الى مائة الف او يزيدون ويكون المعنى وان كنتم مرضى او على سفر وجاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء ويكون الواو للحال وح فيندفع الاشكال لكن اورد عليه بان استعمال او بمعنى الواو قليل وحمل مطلق الكلام عليه من دون قرينة غير موافق للقاعدة اللهم الا ان يدعى ان عدم استقامة كلام الحكيم بدون قرينة ومنها ما في نهج الانام من ان من المعلوم ان قوله تع فلم تجدوا ماء ليس قيدا للجزاء وان الجزاء انما هو قوله تع فتيمموا وحينئذ والتقييد بعدم الوجدان راجع الى الاخيرين فقط والوجه في اطلاق سببية المرض والسفر عدم قدرة المتلبس بهما على استعمال الماء غالبا ويلزم من غلبة وجودهما عدم انفكاكهما عن الحدث وقد ورد في السنة المطهرة نحو هذا الاطلاق كقوله ع لعمار يكفيك الصعيد عشر سنين ونحوه في اخبار الطرفين كثيرا فالمعنى على هذا والله اعلم وان كنتم مرضى او مسافرين او جاء احد منكم من الغائط وان لم يكن مريضا ولا مسافرا او لامستم النساء كذلك فلم تجدوا ماء فتيمموا الاية ومنها ما في الجواهر في اول الكتاب عند البحث عن وجوب الغسل لنفسه ولغيره من انه قد نقل اتفاق المفسرين على ان المراد اذا قمتم الى الصلوة وكنتم محدثين بالحدث الاصغر لكن يحتمل ان يكون المراد خصوص النوم كما يدل عليه موثق ابن بكير وعن فالخلت لابي عبد الله ع قوله تع اذا قمتم الى الصلوة ما يعني بذلك قال اذا قمتم من النوم قلت ينقض النوم الوضوء قال نعم الى النوم وعلى هذا التقدير اريد بالجنابة في قوله تع وان كنتم جنبا الجنابة الحاصلة بالاحتلام فيكون المعنى اذا قمتم الى الصلوة فتوضؤا ان لم يكن احتلام وان كنتم جنبا لحصول الاحتلام في النوم فاغتسلوا ويستفاد منه ان النوم حدث كما يستفاد منه الاستغناء بالغسل عن الوضوء لدخول الاصغر الذي هو النوم في ضمن الاكبر الذي هو الجنابة ولعل هذا التفسير للاية اولى من غيره لما فيه من

هو افقه للنص السابق من السلامة عن الحزازات في غيره كالاستغناء عن قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط بدلالة النص عليه من قوله تعالى
او لامستم النساء بقوله وان كنتم جنبا بل قبله وعن قوله فلم تجدوا ماء بقوله وان كنتم مرضى او على سفر لان ذكر السفر في موجبات التيمم لكونه مظنة فقد
الماء فكان يجزي عنه واما المرض فانما يوجب التيمم لاجل التضرر باستعمال الماء لا لفقده فلا وجه للتقييد به ومع ذلك فانما يستقيم بجعل او في
قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط بمعنى الواو وهو بعيد جدا بل انكره كثير من النحاة ولا يلزم شيء من ذلك على هذا التفسير اذ عليه يكون قوله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط عطفا على ما سمعته من المقدر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ويكون المستفاد من صدر الاية وجوب الوضوء من حدث
النوم والغسل من الجنابة المسببة عن الاحتلام مع التمكن من استعمال الماء ومن قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر وجوب التيمم في الحالتين السابقتين
مع عدم التمكن من استعمال الماء لفقده او التضرر باستعماله ويكون جواب الشرط محذوفا بقرينة اللاحق ويحتمل ان يكون قوله او جاء احد
الى آخره عطفا على قوله كنتم مرضى ويكون قوله فتيمموا جوابا للجميع ويستفاد من منطوق قوله او جاء احد منكم الى آخره وجوب التيمم من
حدث البول والغائط ومن الجنابة الحاصلة بالملامسة اي الجماع عند عدم وجدان الماء ومن مفهومه وجوب الوضوء والغسل من
تلك الاحداث عند وجدانه انتهى اقول اما الوجه الاول فقد نقل القول به في مجمع البيان وكنز العرفان مقتصرين عليه و
هو مما يندفع به الاشكال بعد الالتزام بمجيء لفظة او بمعنى الواو وخصوصا واو الحال ولا يتفاوت الامر فيه بالنسبة الى شيء من الايتين
واما الوجه الثاني فهو بالنسبة الى الاية الثانية وان كان لا باس به من جهة ان صدرها قد تضمن الاشارة الى الحدث الاصغر والاكبر
كليهما فيكون قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر بناء على ما ذكره فيه بمنزلة ان يقال وان كنتم في شيء من حالتي التلبس بالحدث الاصغر
والتلبس بالحدث الاكبر مبتلين بمرض يضر معه استعمال الماء او بالسفر الذي من شانه عدم الماء وح يناسب ان يعطف على قوله ان
كنتم مرضى وما بعده قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وما بعده لكون الاول من قبيل الحدث الاصغر وكون الثاني من قبيل الحدث
الاكبر واما بالنسبة الى الاية الاولى فهو غير سديد لان صدرها لم يتضمن الا الاشارة الى الجنابة فان كان استينافا لكلام بقوله
تعالى وان كنتم مرضى لبيان تفصيل الجنابة لم يكن وجه لذكر قوله او جاء احد منكم من الغائط في اثنائه مضافا الى استلزامه التكرار من ان
الكون على السفر صار مبنيا على عدم وجدان الماء فيه فيكون حاصله بيان حال الجنب الفاقد للماء ويكون ذكر قوله او لامستم النساء
فلم تجدوا واما الذي هو عبارة عن الجماع تكرارا وان كان استينافا لا لبيان ما قبله حتى انه يكون كلاما مستقلا ابتدائيا فيتجه عليه
ان المرض ولو مع اضرار استعمال الماء وان السفر ولو مع فقدان الماء ليسا سببين للتيمم بل السبب انما هو الحدث ولم يذكر والمذكور سابقا
هو الجنابة والفرض عدم بنائه الكلام عليها واما الوجه الثالث فمقتضى ما ذكره فيه الى قوله ويحتمل ان يكون قوله او جاء احد الى آخره عطفا
على قوله كنتم مرضى هو ان قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر استيناف كلام لبيان حال المتلبس بحدث النوم والمتلبس بالجنابة في كل
من حالتي اضرار الماء وفقدانه وان قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط معطوف على المضمر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة وسواء لم يكن
احتلام وان كان لاحتلام ولا يخفى ما فيه لاستلزامه تمام النظم على وجه لا يليق باوساط الناس فكيف بكلام الحكيم لان استينافه كلاما وعطف
ما بعده على جزء الكلام الذي قبله خصوصا مع عدم تمامه اخلال بالافادة ثم ان حذف جزاء الشرط اعتمادا على السابق وان كان
يتفق في بعض الموارد ولا يستلزم خللا لكن حذف جزاء الشرط اعتمادا على اللاحق مما لا يخفى كونه تقصيرا في الوفاء بالدلالة نعم
ما ذكره من الاحتمال في ذيل الكلام لا باس به لكنه انما يتم بالنسبة الى الاية الثانية واما بالنسبة الى الاية الاولى فلا مجال له لان صدرها
مختص بالجنابة فهو من الاحتمال المذكور مع ما ذكرناه في توهين الوجه الثاني المقام الثاني في مسوغات التيمم ويجمعها امر واحد هو العجز عن
استعمال الماء وقد ذكر المص وغيره اسبابا ثلثة احدها عدم الماء وعن المنتهى ان اسبابا ثمانية فقد الماء والخوف من اللص ونحوه والاحتياج
اليه للعطش والمرض وشبههما وفقد الالة التي يتوصل بها اليه والضعف عن الحركة وخوف الزحام يوم الجمعة وعرفة وضيق الوقت
قال في الجواهر وهي بجمعها عدا الاخير تندرج فيما ذكره المص واما سوف يأتي الكلام عليه في كيف كان فجواز التيمم عند فقد
الماء مما وقع عليه اجماع العلماء كافة في التذكرة وحكي دعواه عن جماعة من اعيان الفقهاء من دون فرق في ذلك بين الحضر والسفر
ولا بين طويله وقصيره ولا بين كونه سفر طاعة وسفر معصية قوله ويجب عنده الطلب قال في التذكرة ويجب معه الطلب
عند علمائنا اجمع فلا يصح بدونه انتهى ووافقه على دعوى الاجماع جماعة ويستفاد من كلام مرة ان ليس الوجوب تعبديا محضا حيث
فرع على الحكم بالوجوب عدم صحة التيمم بدون الطلب فالجهات نصبتها فيه ومن المعلوم ان عدم الصحة بدون الطلب انما هو في

صورة اجتماع شرائطه ونحوه من رجاء الوصول الى الماء وسعة الوقت وعدم الخوف ونحو ذلك ولا اشكال في شيء مما قررناه بل عن
ت والمعتبر والمنتهى دعوى الاجماع على خصوص مقتضى شرطية الطلب هذا ولكن قال المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد واما
وجوب الطلب على الوجه المشهور فليس عليه دليل والاصل يقتضي العدم والاجماع غير ظاهر ومما نقل عنه من الخبر ليس بصحيح ولا صريح وهو خبر
النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام انه قال يطلب الماء في السفر ان كانت حزنة فغلوة وان كانت سهلة فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك
ومعارض بما في رواية علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يطلب يمينا ولا شمالا وهذه اوضح دلالة وسندا وان كان علي بن سالم مجهولا والاولى
طريق الجمع نعم الاحتياط يقتضي الطلب انتهى والانصاف ان الاجماعات مستفيضة وانتفاء الخلاف عمن تقدم على المحقق المذكور وذلك يورث
الاطمينان بالحكم مضافا الى ان القاعدة تساعد على وجوب الطلب لان الامر بالوضوء بالنسبة الى الماء مطلق ويجب تحصيل المقدمة للواجب المطلق اذا
وعدم احراز القدرة عليه لا يصلح مسقطا والمسقط انما هو العجز ولا يعلم حتى يطلب وعلله في المستند باصالة عدم مشروعية التيمم لعدم صدق
عدم الوجدان المعلق عليه مشروعيته بدون الطلب عرفا وهذا لا يصدق عدم وجدان الضالة الا بعد طلبها ولو يسيرا فان عدم وجدان شيء عرفا انما
عن محل كونه حاصلا عنده ولا معلوم الحصول من غير عسر ولا حرج كذلك ولو احتمالا فمن جوز حصول شيء غير موجب للمشقة لا يصدق عليه غير الواجد الا
ترى انه لو امر المولى عبده بشراء فرس ولو لم يجده فحمارا لا يجوز له شراء الحمار مع رجاء تحصيل الفرس بادنى سعي ثم قال ومن هنا يظهر ضعف التمسك
في ايجاب الطلب بحسنة زرارة اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في آخر الوقت فاذا
وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل لتعلق الامر بالطلب فيها على عدم الوجدان الغير المتحقق الا مع عدم الرجاء او ضيق من الطلب
فيكون المأمور به فيها الطلب المفيد الغير الواجب قطعا كما يأتي ولاحتمال التجوز في عدم الوجدان غير كاف في الاستدلال انتهى واقول
التمسك بالاصل المذكور لا باس به لكن توهين الاستدلال بالحسنة لا وجه له لان المراد بقوله اذا لم يجد المسافر الماء مع انه اذا لم يجد عنده
وليس هذا مجازا او كونه مجازا مقطوع به فلا اشكال في قوله فيضرب بغلوة سهمين في كل جهة من جهاته الاربع ان كانت الارض سهلة وغلوة
سهم ان كانت حزنة قال العلامة ره في التذكرة وكيفية الطلب ان يبتدئ برحله فيفتشه لانه اقرب الاشياء اليه ثم ان رأى خضرة او شيئا
يدل على الماء قصده ويسيره ولو كان دونه حائل صعد عليه وطلب ان وجد من يخبره بالماء سئله وان دل على ماء لزمه قصده ما
لم يخف على نفسه او ماله او فوت الوقت وان كان له رفقة طلب منهم فان تعذر ذلك كله فليطلب من جوانبه الاربعة غلوة سهم ان
كانت حزنة وغلوة سهمين ان كانت سهلة عند علمائنا ولا يتعدى فيما بعد انتهى وليس ما ذكره مبنيا على ثبوت معنى شرعي للطلب
او لغوي مستند الى الوضع محدود بالتفصيل الذي ذكره وانما هو بيان للمصداق العرفي الذي يصح على مراتب الطلب بحسب متعارف الناس
فيه لعله بحسب اختلاف الاشخاص والاحوال والامكنة ولا بد في توضيح المقام من التكلم في امور الاول انه ليس في الروايات من تقييد
الغلوة بالسهم عين ولا اثر ولكنه قد وقع في كلام كثير من الاصحاب الظاهر انهم استفادوه من لفظ الغلوة من جهة وضعه لما هو مقيد
به او لتعارف اطلاقه على ذلك وفسر كثير من اصحابنا الغلوة بالرمية المعتدلة من الرامي المعتدل بالقوس المعتدلة والسهم المعتدل في
المكان المعتدل والوقت المعتدل السالم من هواء عاطف يرد السهم او يقويه ومن البرد الشديد او الحر كذلك المانعين للرامي عن
استعمال تمام القوة حملا للاطلاق على الفرد المتعارف المنصرف اليه الاطلاق وربما ادعى ان المشهور بين اهل اللغة في تفسير
الغلوة هو مقدار الرمية ويوافقه ما في القاموس حيث قال غلا في الامر غلوا جاوز حده وبالسهم غلوا وغلوا رفع يديه لاقصى
الغاية وكل مرماة غلوة انتهى وقال في المصباح المنير الغلوة الغاية وهي رمية السهم بقدر ما يقدر عليه لكنه قال بعد ذلك ويقال
هي قدر ثلثمائة ذراع الى اربعمائة انتهى والظاهر ان التقدير المذكور في ذيل الكلام اشارة الى بيان المصداق الخارجي وليس
خلافا في تفسير اللفظ كما ان ما حكي عن الاساس من انه بعد ان قال رموا بغلوة سهم وبغلوتين وبثلاث غلوات قال والفرسخ
التام خمس وعشرون غلوة انتهى اشارة الى المصداق او بمعنى ان المجتمع من خمسة وعشرين يوازي فرسخا او اشارة الى تفسير الفرسخ
والاول اقرب نظرا الى ان دأب اهل اللغة قد استقر على تفسير كل مادة في الباب المقرر لها والظاهر ان ما حكي عن الارتشاف من ان
الغلوة مائة باع والميل عشر غلاء انتهى ناظر الى تمييز المصداق ايضا الثاني انه اختلف كلمات الاصحاب باعتبار القيدين
المذكورين في كلام المصنف في ذيل عبارة التذكرة المتقدم ذكرها اعني الجوانب الاربعة وكون الارض حزنة او سهلة فقال
الشيخ ره والطلب واجب قبل تضييق الوقت في رحله وعن يمينه وعن يساره وسائر جوانبه رمية سهم او سهمين اذا لم يكن هناك خوف

انتهى فاعتبر الجوانب الاربع ولم يفرق بين الحزنة والسهلة بل خيّر بين مقدار رمية سهم ورميتين الا ان يقال انه قد يعهد الاشارة الى الحدّ الثاني
ولا يخفى عن خفاء واعتبر هو ره في النهاية مجرد اليمين واليسار مع عدم الفرق بين الحزنة والسهلة واعتبر المفيد ره تلك الثلث وهي من الجهات
ما عدا الخلف مع الفرق بين الحزنة والسهلة وربما وجه بان عدم التصريح بالطلب من جهة الخلف مبني على كونه مفروغا عنه واعتبر
ابن زهرة مجرد اليمين واليسار مع الفرق بين السهلة والحزنة وقال ابن ادريس ره وحدّ ما وردت به الروايات وتواتر به النقل في الطلب
اذا كانت الارض سهلة غلوة سهمين واذا كانت حزنة فغلوة سهم واحد انتهى فلم يتعرض لحال الجهات اصلا مع التزامه بكون الفرق
بين الحزنة والسهلة بما ذكر من مقدار الرمية والرميتين مقطوعا بها وقال الشيخ ره في طلب الماء واجب ومتى تيمم من غير طلب
لم يصح تيممه انتهى فلم يقيد بشيء من القيدين وحكى مثله عن علم الهدى في الجمل وقال المصنف ره في المعتبر والتقدير بالغلوة والغلوتين
رواية السكوني وهو ضعيف غير ان الجماعة عملوا بها والوجه ان يطلب في كل جهة يرجو فيها الاصابة ولا يكلّف التباعد بما يشق
ورواية زرارة تدلّ على انه يطلب دائما ما دام في الوقت حتى يخشى الفوات وهو حسن والرواية واضحة السند والمعنى انتهى وقال
لك بعد ذكره وهو في محله لكن سيأتي انشاء الله تعالى ان مقتضى كثير من الروايات جواز التيمم مع السعة فيمكن حمل ما تضمنته رواية
زرارة من الامر بالطلب الى ان يتضيق الوقت على الاستحباب ثم قال والمعتمد اعتبار الطلب من كل جهة يرجو فيها الاصابة بحيث
يتحقق عرفا عدم وجدان الماء انتهى واقول لا اشكال في ان مقتضى الاصل الذي ذكرناه وغيره من القواعد الشرعية هو ما
ذكره المصنف ره من وجوب الطلب في كل جهة يرجو فيها الاصابة ما لم يبلغ حد الحرج لكن رواية السكوني مما عمل به الاصحاب فتكون معتبرة
يجب الاستناد اليها والعجب من المصنف ره حيث انه اعتبر في المعارج من الخبر ما عمل به الاصحاب ثم اعترف في المعتبر بكون الرواية قد عمل
الجماعة ومع ذلك اعرض عنها ولم يفت بمضمونها لكن يبقى الكلام بعد ذلك في شيء وهو انه لم يصرح في الرواية بتقييد الطلب بكونه في اربع
جهات فمقول المحل الوجه في تقييدهم اطلاق الرواية مع ان المتبادر منه مع تجويز وجود الماء في الجهات الاربع يجب الطلب في الاربع اذ الموجب للطلب
انما هو تجويز الوجود ولهذا لو علم ويتفرق انتفاء الوجود في جهة او جهتين مثلا سقط وجوب الطلب فيهما اتفاقا وحكى عن بعضهم تعليل الحكم بالتقييد
بعدم المرجح لبعض الجهات على بعض واورد عليه بان غاية ما يثبت من ذلك انما هو التخيير لا الجمع بين الجهات في الطلب فيها وعلله في المستند بوجه
آخر وهو انه لم يعلم من الرواية خروج ما عدا الطلب في اربع جهات عنها اصلا اذ وجوب الطلب الثابت بعموم ما لا يتم الواجب المطلق الا به انما
علم مشروعية التيمم بدون الطلب لعدم صدق عدم الوجدان وذلك لان المشار اليه بقوله ذلك في آخر الرواية انما هو الغلوة والغلوتان
لا الطلب غلوة او غلوتين الموجب لكفاية تحقق مطلقه بجزئية المضي مع ان امكان ارادة ما ذكرنا يكفي لنا الثالث انه قال في المصباح المنير
الحزن ما غلظ من الارض وهو خلاف السهل والجمع حزون كفلس وفلوس انتهى وفي نهاية ابن الاثير الحزن المكان الغليظ الخشن والحزونة
الخشونة وعلى هذا المنوال نسج غيرهما من اهل اللغة ومقتضى ذلك ان يكون جهة علو وهبوط والحجار ويقابله السهلة وعلى هذا البناء لا يسمى
المكان المستوي المشتمل على الاشجار حزنا لانتفاء الخشونة والغلظة فيه لكن في جامع المقاصد فسر الحزنة بقوله اي غير سهلة لاشتمالها
على نحو الاشجار والعلو والهبوط انتهى والظاهر انه مبني على كون المراد بخشونة المكان صعوبة المسير ومشقة السلوك فيه ويمكن بناؤه على ان يكون
الحاق ذات الاشجار من باب تنقيح المناط وكيف كان فحكم الارض الموصوفة باجمعها بالحزونة والسهولة واضح وان اختلف الجهات حزونة
وسهولة كلا او بعضا ففي المستند انهم قالوا بتوزع مع اختلاف الارض سهولة وحزونة ثم قال وفيه نظر والاصل يقتضي الاخذ بالاكثر
انتهى وما ذكروه مبني على العلم بان غرض الشارع من تضعيف مقدار المسير في السهلة هو التسهيل على عباده وقد يقال في تحرير العلة
في لزوم التوزيع انه لا وجه للاقتصار في التحديد على الجهات المتوافقة في الصفة والرجوع في غيرها الى مقتضى القاعدة المستلزمة
للطلب الى التجاوز عن التقدير فان انضمام الحزونة الى السهولة ان لم يكن موجبا للتسهيل للطالب فلا اقل من عدم اقتضائه التجاوز عن الحد
المعتبر في السهولة ثم لا وجه للاقتصار على الغلوة بعد عدم صدق الحزونة ولا لاعتبار الغلوتين بعد عدم صدق السهولة فانحصر الطريق
في التوزيع الممكن استفادته من النظر ايضا الرابع انه يظهر من كشف اللثام كفاية المسير بمقدار غلوة او غلوتين على خط مستقيم الى
كل واحدة من جهات الاربع والرجوع عليه لانه لتطبيق قول من اقتصر على الطلب في الجهات الثلث التي هي ما عدا جهة الخلف على وجوب
الطلب في الجهات الاربع فعلله بكون الخلف مفروغا عنه بالمسير ويحتمل ان يكون هذا هو الوجه في تعبيرهم بلفظ الاربع حيث قال والاولى
ان يجعل مبدأ طلبه مركز دائرة نصف قطرها ما يبتدئ به من الجهات فاذا انتهى الى الغلوة او الغلوتين رسم محيط الدائرة بحركته ثم يرسم

دائرة صغيرة وهكذا الى ان ينتهى الى المركز انتهى فيكون مراده بالاولوية كون الكيفية المذكورة المتوزعة لجميع الجهات خير جهة
الخلفاء اولى مما لا يشتمل على الخلف ويحتمل ان يكون بيان الكيفية المذكورة واولويتها بالنسبة الى سائر كيفيات الطلب في الجهات الاربع
ذكرها من باب الارشاد الى استيعاب مواضع الطلب واستقصائها لكن اعترضه في الجواهر بعد حكاية التعليل عنه بقوله وفيه
ان المفروغ منه انما هو الخط الذي يسار فيه الى الجوانب ومن هنا كان المتجه بل لعله مراد الجميع جعل مبدء الطلب مركز دائرة الى اخر ما
نقلناه عن كشف اللثام ثم قال حتى يستوعب ما احتمل وجود الماء فيه من ذلك وهو المراد وان لم يكن بتلك الكيفية المذكورة فتم
انتهى وما ذكره جيد ومحصل المقال انه لا يعتبر في الطلب كيفية خاصة والمراد من طلبه في الجهات الاربع ما يحصل معه اختبار جميع
ما احاط به من محل الفقدان ولو بسبب فقدانه في بعض الجهات بحيث توجب الاطلاع على الموضع الذي لم يطأه بقدمه ولا يكفي الطلب بخط
مستقيم على وجه يبقى معه بعض المحال مجهول الحال الخامس انه قد صرح جماعة من الاصحاب بانه انما يجب الطلب في الجهات الاربع مع احتمال
الظفر بالماء فلو تيقن عدم الاصابة في شيء منها او في بعضها سقط الطلب فيما تيقنه فيه وعلله بعضهم بانتفاء الفائدة فقال في الحدائق
والظاهر انه لا خلاف فيه بين اصحابنا حتى من القائلين بوجوب التأخير في التيمم كالشيخ ره واتباعه فان وجوب التأخير عندهم للدليل
اقتضاه ودل عليه لا لرجاء الحصول ولهذا اوجبوا التأخير مطلقا وان قطع بعدم الماء انتهى وحكي فيه عن بعض العامة بوجوب الطلب
وان قطع بعدم الماء ثم رده بان الطلب مع تيقن عدم الاصابة بحيث لا يقع الامر به من الشارع ورده غيره بان نفس الامر بالطلب ظاهر
عرفا في احتمال الاصابة واحتمالها عقلا تعلق الطلب به لتعبد الحكمة لا نعلمها والوجهان وجيهان وان كان الثاني اوجه من الاول
وعن المعالم انه يجب الطلب وان علم عدم الماء وعلله باطلاق النص ثم قال ولعله جبر لفضيلة الماء وفي نهج الانام بعد نقله وهذا
الذي ذكره لم يجد به قائلا غيره وما ذكره من التمسك بالاطلاق غير سديد لانصراف المطلق الى الفرد الظاهر والظاهر انما هو مع امكان
الاصابة وما ذكره من الحكمة وان امكن اعتباره لكن الظاهر ينفيه كما عرفت انتهى وهو جيد ويمكن تحصيل الاجماع على عدم الوجوب
ثم انه لو غلب على ظنه العدم فهل يكون حكمه حكم اليقين في عدم وجوب الطلب قولان نقل اولهما عن ابن الجنيد ره وحكى اختياره
عن بعض افاضل متأخري المتأخرين نظرا الى قيام الظن مقام العلم في الشرعيات والى عدم تناول ادلة وجوب الطلب للظان العدم
وثانيهما عن العلامة ره في المنتهى وعلله بجواز كذب الظن وهو الاظهر وما احتج به الفاضل المتقدم ذكره من قيام الظن مقام
العلم في الشرعيات على الاطلاق غير مسلم بل هو موقوف على الدليل وما ادعاه من عدم تناول ادلة وجوب الطلب للظان العدم اولى بالمنع
كيف لا وهي مطلقة كما عرفت من حسنة زرارة ورواية السكوني نخرج من ذلك متيقن عدم وجود الماء لاستلزامه العبث وغيره
ويبقى الباقي السادس انه لا اشكال ولا خلاف في انه لو علم وجود الماء فيما زاد على مقدار غلوة او غلوتين لم يسقط الطلب فلا بد
من قصده اذا لم يكن مانع وانما الخلاف فيما لو ظنه هناك فقال في جامع المقاصد ولو علمه او ظنه في الزائد على النصاب بحضرة
ومرئية وجب قصده قطعا ولو باجرة لوجوب تحصيل شرط الواجب المطلق الا مع المشقة الشديدة وحكي عن روض الجنان موافقته
في ذلك ومنع في الجواهر من وجوب الطلب ابدا على النصاب مع ظن الماء ثم قال بل اطلاق الادلة السابقة يقتضي سقوطه وان
ظن لعدم الدليل على القصد به وربما علل بتعلق الوجوب في صورة الظن بعد حصول شرط التيمم معه وهو العلم بعدم التمكن
ومنع في الجواهر من كون العلم بعدم التمكن من الماء شرطا استنادا الى انه لو كان شرطا ان يكون الطلب فيما زاد على النصاب في الجماعة
احتمال وجود الماء في الزائد ولا يقولون به ثم قال ما ملخصه نعم قد يتردد في الظن الذي تطمئن به النفس بل هو علم عرفي من حيث احتمال
شمول الخبر لمثله ثم قال ولعله مرادهم كما عساه يشعر به ما ذكروه من التمثيل بالقرية والخضرة ونحوهما فيجب التحري وان زاد على المقدار
ثم قال لا يبعد انه لا اشكال في عدم تحقق الشرط وهو ان لم يجدوا في الفرض السابق يعني صورة الظن بوجود الماء فيما زاد على
النصاب لتوقف صدقه على الطلب والاختبار ولم يوجد الا انا نقول انه بعد ان قامت الادلة من الخبر والاجماع على وجوب الطلب غلوة
او غلوتين كان المراد من الاية فان لم تجدوا فيهما ولا ريب في صدق عدم الوجدان فيهما وان ظن في غيرهما بل وان علم لكنه
خرج بما اخرج من اجماع او غيره والا لو اريد صدق عدم الوجدان بالنظر الى جميع الاماكن لوجب الطلب مع الاحتمال وهو
باطل قطعا لما عرفت انتهى وما ذكره واف بالدلالة على المطلوب فالحق عدم الاعتبار الا بالعلم العرفي او الحقيقي السابع
انه قال في جامع المقاصد ويجوز الاستنابة في الطلب وينبغي اشتراط عدالة النائب وبحث فيهما لان اخبار العدل يفيد الظن ثم

وحكي موافقته عن روض الجنان وتوضيح المقام انه لا ينبغي لاحد انكار جواز الاستنابة بل وجوبها في صورة الاضطرار اليها
لعدم التمكن من المباشرة لانه ليس الطلب بالنسبة الى المضطر الا ذلك واعتبر في المستند اعتبار افادة قول النائب للعلم معللا
بانه المقصود من الطلب وبالشك في كفاية ما دونه نعم لو لم يكن الا الظن كان معتبرا لانه ليس الطلب في حق غير المتمكن على هذا الوجه الا ذلك وهو
وجيه الا انه يجب استثناء صورة كون النائب عدلا فانه لا يعتبر فيه العلم بالتقريب الذي سنذكره في صورة الاستنابة اختيارا وكون
المقصود من الطلب هو حصول العلم للطالب لا يستلزم كون قول النائب مفيدا للعلم له بعد كونه حجة شرعية في حقه ويظهر من ذلك
سقوط ما ذكره من الشك في كفاية ما دون العلم لان الحجة الشرعية تقوم مقام العلم بالضرورة واما ما ذكره في جامع المقاصد من تعليل
قبول اخبار العدل بانه يثمر الظن فانه وان كان صحيحا على مذهبه المتقدم في الامر السابق الا ان الحق خلافه فلان قول العدل معتبر شرعا
وان لم يفد الظن بالفعل فتدبر واما في صورة الاختيار فالمحكي عن روض الجنان جوازها والمحكي عن ظاهر العلامة ره في المنتهى عدم الجواز
معللا ذلك بتوجه الخطاب اليه فلا يكتفي بطلب غيره كما لا يكتفي لو تيمم غيره واجازها في المستند بشرط افادة خبر النائب للعلم قال
فيه انه مع امكان المباشرة ان كانت الاستنابة مفيدة للعلم كفت لسقوط الطلب ح والا لم يكف لتوجه الخطاب اليه نفسه والاصل
عدم قيام غيره مقامه لان الاستنابة في الفحص ايضا طلب منه بل المأمور من عدم العلم بكفاية مطلق الطلب فيجب الاخذ بالمجمع عليه
انتهى واعتبر في مطالع الانوار الغروية الاطمينان مع العلم قال فيه بعد نقل ما تقدم حكايته عن المنتهى ما نصه وهو متجه مع انتفاء العلم
العادي باخبار الغير اما مع حصول العلم او الاطمينان فغير متجه انتهى واستشكل فيه صاحب الحدائق ره حيث قال وهل يجوز الاستنابة
في الطلب اختيارا ظاهر شيخنا في الروض ذلك لكنه اشترط عدالة النائب وعندي فيه اشكال لان ظاهر الاخبار توجه الخطاب الى فاقد
الماء نفسه فقيام غيره مقامه في ذلك يتوقف على الدليل نعم لو كان المراد من النيابة نقله وحمله اليه فلا اشكال في جوازه لانه من قبيل طلب
الماء في منزله من خادمه ح فلا وجه لاشتراط العدالة كما ذكره واما لو كان المراد هو الاعتماد عليه والوثوق به في وجود الماء وعدمه
حتى انه يقبل قوله في عدم الماء فالظاهر هو ما ذكرنا انتهى والتحقيق ان الطلب المبحوث عنه ليس من قبيل العبادات التي يجب على فاعلها
قصد التقرب بها حتى لا يجري فيه التوكيل كما يعطيه كلامهم في كتاب الوكالة عند بيان معيار ما يجوز فيه التوكيل وما لا يجوز وانما
هو من قبيل التوصليات القابلة له وكان ينبغي ان يقبل فيه قول الوكيل لانه امين الا انه لما لم يكن من قبيل التصرف في الاموال
بل من قبيل شرائط العبادات فلذلك اعتبر في الوكيل العدالة للامر بالتبين عند اخبار الفاسق نعم لو حصل الاطمينان من خبر
الواسطة او مجهول الحال لم يكن باس بقبوله لكون الاطمينان علما عرفيا ويعلم مما بيناه بطلان ما عرفته عن العلامة ره من التنظير
بالتيمم للفرق الواضح بين ما كان المقصود به محض الامتثال والطاعة والانقياد وبين ما علم وجه المصلحة فيه كالطلب المقصود منه
تحصيل الغاية او الياس فانه يتحقق بالمباشرة والنيابة بخلاف الاول ثم ان هذا كله انما هو في صورة الاستنابة واما لو تصدى
انسان للطلب فاخبر بعدم وجود الماء من دون استنابة من صاحبه فهل يقبل منه ام لا فالذي صرح به العلامة ره في نهاية الاحكام
هو الثاني لانه قال وهل يسقط الطلب بطلب من لم يامره او لم ياذن له فيه الوجه العدم لانتفاء الامتثال واورد عليه بعضهم
بان الطلب ليس واجبا لنفسه بل هو واجب من باب المقدمة لتحصيل الماء المامور بتحصيله وقد حكموا بسقوط الطلب عند حصول
الظن المعتبر بفقده او وجوده مجرى العلم بفقده والمفروض حصوله فيسقط الطلب لانتفاء موجبه كما هو واضح وانت خبير بسقوطه
لان الظن المعتبر في الموضوعات انما هو قول العدلين لا قول الواحد مطلقا سواء كان عادلا ام لا فالوجه ان قوله ان افاد العلم او
الاطمينان كان معتبرا من تلك الجهة والا فلا عبرة به اصلا الثامن انه لو خاف نفسا او مالا او مفارقة رحله لم يجب عليه الطلب
دفعا للحرج اللازم من وجوب الطلب والحال هذه ويدل على ذلك صحيحة داود الرقي قال قلت لابي عبد الله ع اكون في السفر وتحضر
الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا افاطلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني
اخاف عليك التخلف من اصحابك فتضل ويأكلك السبع وحسنة يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل لا يكون معه
ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع ويؤيده ما رواه الحلبي في
الصحيح انه سأل الصادق ع عن الرجل يمر بالركية وليس معه دلو قال ليس عليه ان يدخل الركية لان رب الماء هو رب الصعيد فليتيمم
فالظاهر ان التعليل كناية عن ان خالق الماء الذي امر في الطهارة باستعماله هو خالق التراب الذي امر باستعماله فيه التاسع انه قال في الجواهر

٨

انه قد يقال ان التحديد بالنصاب المذكور مبنى على التسامح العرفى دون التحقيق الدقى ومقتضاه انه لو ظن وجود الماء فيما زاد على النصاب على وجه يطمئن به بحيث تسكن نفسه اليه يجب الاختيار والطلب ولعل لهذا حكى عن العلامة فى نهاية الاحكام التصريح بوجوبه بل عن جمع ذلك ايضا لو توهم ولعله يريد الظن الضعيف فتدبر انتهى وانت خبير بان ذلك مناف للقاعدة المقررة عندهم المتلقاة بالقبول منهم من بناء التحديدات الشرعية على التدقيق والتحقيق من مقدار مسافة القصر وحد النصاب فى الزكوة وغير ذلك ولا اجد لما ذكر وجها فى هذا المقام سوى الاحتياط الذى لا يبلغ حد الوجوب بعد الالتفات الى ما بيناه العاشر انه لو كان معه ماء فاراقه او وهبه او مر بماء لم يتطهر به او كان متطهرا فاحدث فان كان قبل الوقت تيمم وصلى ولم يعد سواء علم او ظن وجود غيره ام لا وقد ادعى فى المستند اتفاق الجميع على اصل الحكم بل فى الحدائق ما لفظه لو كان معه ماء فاراقه قبل الوقت او مر بماء ولم يتطهر قبل الوقت والحال انه لا ماء ثمة تيمم وصلى ولا اعادة عليه اجماعا كما عن المنتهى انتهى فانه فرض المسئلة فيما لو علم بعدم وجود الماء فى المكان الذى يجب عليه فيه الصلوة ونقل الاجماع عليه عن المنتهى وعلله فى جامع المقاصد بعدم توجه الخطاب اليه باستعمال الماء فلم يكن مفرطا واورد الكلام هنا يقع فى موضعين الاول فى صحة الصلوة وعدم وجوب الاعادة وهذا الحكم مما لا اشكال فيه لانه فى حال التكليف بالصلوة غير واجد للماء وان كان انتفاؤه مستندا الى اختياره فلا يتوجه اليه الخطاب باستعمال الماء لان الامتناع بالاختيار ينافى الاختيار خطابا فلا يصح توجيهه الى غير المتمكن كما حققناه فى الاصول وانما يتوجه اليه الخطاب بالتيمم والصلوة معه والامر يقتضى الاجزاء فلا مجال لاحتمال الاعادة وليس هذا الامر الا من قبيل الامر الواقعى الاضطرارى وقد حققنا فى الاصول اقتضائه للاجزاء الثانى فى ثبوت العقاب عليه وعدم ثبوته وقد وقع فيه الخلاف فعن المحقق البهبهانى فى شرح المفاتيح ايجاب حفظ الماء مع احتمال عدمه فى الوقت فضلا عن غيره من الظن بالعدم او القطع به معللا له باستصحاب البقاء وتحتم الصلوة الواجبة وكونه من الواجبات المطلقة اللازمة الصدور من المكلف على اى تقدير وانها اشد الفرائض وربما يقاس ما نحن فيه على مقدمات الحج ووافقه فى المستند نظرا الى فهم العرف وجوب المقدمات من الامر بذى المقدمة ثم قال ويؤكده ما فى بعض الروايات من الامر باغتسال المجدور ولو اجنب اختيارا وتيممه لو احتلم وما دل على عدم رضاه بالمسافرة الى الارض التى لا ماء فيها وانه اهلاك للدين ثم قال وهذا ظاهر ثم قال واما عدم الامر بالمامور به بعد نفى القدرة فلعدم الامر بالواجب الذى صار ممتنعا بالاختيار فانه وان لم يكلف به بعد الامتناع ولكنه يعاقب على الترك لانه متروك بالاختيار انتهى وذهب المصنف رحمه الله فى المعتبر الى عدم الاثم لانه صرح بان اراقة الماء سائغة وقطع فى الجواهر حتى فيما لو علم عدم الماء فى الوقت بالاصل وعدم وجوب مقدمة الواجب الموسع قبله سيما فيما له بدل شرعى وقال بعد ذكر ما استند اليه المحقق البهبهانى فى شرح المفاتيح وهو كما ترى ثم قال وكذا قياسه على مقدمات الحج للفرق الواضح بينه وبين ما نحن فيه بما يتبع الوقت له ولمقدماته ومن هنا لم يتحقق الوجوب الا مع مضى مقدار الطهارة والصلوة ثم قال نعم ربما يقال انه يظهر من الادلة زيادة الاهتمام بالصلوة ومقدماتها كما يشعر به النهى من السفر الى ارض لا ماء فيها وانه اهلاك للدين لكن وصول ذلك الى حد الوجوب ممنوع وعليه فيجب الطهارة حتى لو مر بماء قبل الوقت مع احتمال عدمه فيه بل وكذا الطلب قبله مع احتمال عدم التيسر له فيه وكذا حفظ وضوئه عن الحدث لو كان متوضئا ونحو ذلك مما يقطع بعدمه بل لعله مما يحكى الاجماع على عدم وجوب الوضوء قبل دخول الوقت كظاهر الاخبار المعلقة له انتهى ثم ان هذا القول هو مقتضى التعليل الذى تقدم نقله عن جامع المقاصد والحق هو القول الاول فيما اذا علم بعدم حصول الماء فى محل الحاجة ويطرد هذا المقال فى كل مقدمة لان اخراج العبد نفسه عن قابلية الامتثال والقدرة على امتثال اوامره ونواهيه مبغوض للمولى قطعا قبيح عقلا ويشهد به بناء العقلاء فان المولى لو عاقب عبده الذى قطع يده او رجله حتى ارتفع عنه التمكن من امتثال مطلوبات المولى لم يكن العقلاء يذمونه بل يذمون العبد ولهذا قلنا فى الاصول ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقابا وهذا الذى ذكرناه لا يرتفع بما قد يقال عندهم من الخطاب بمقدمة الواجب المشروط قبل حصول شرطه غير متوجه الى المكلف لان ما ذكرناه مبنى على تفويت غرض المولى ثم ان هذا لا ينافى وجوب التيمم عند فقد الماء بعد ذلك وصحة صلوته معه وعدم وجوب الاعادة عليه لقاعدة الاجزاء المشار اليها وقد اجاد العلامة رحمه الله فى التذكرة حيث لم يعلل الحكم بما علل به فى جامع المقاصد فانه قال فيها لو اراق الماء قبل الوقت او اجتاز بغدير او غيره تيمم وصلى ولا اعادة عليه وبه قال الشافعى واحمد لانه صلى المامور به فخرج عن العهدة وقال الاوزاعى ان ظن انه يدرك الماء فى الوقت

لكونه

مكلفون لنا والا تيمم ولا اعاد لانه مفرط انتهى ويمكن ان يكون المراد بعبارة جامع المقاصد انه ليس الخطاب باستعمال الماء متوجها اليه
في حال التيمم لعدم تمكنه من الماء فلا يكون مفرطا في الاتيان بالمأمور به على حسب حاله بل هذا هو الظاهر هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما
ذكرناه من الدليل لا يجري فيما لم من المقدمات فان العقل لا يحكم بقبح ترك المقدمة المبدل منها الى البدل وكذلك العقلاء في مفروض
المقام الذي هو التفويت قبل الوقت الا ترى ان المولى لو قال له اذا لم تتمكن من القيام بخدمتي فاقم مقامك ابنك ثم ان العبد قطع
رجله لم يكن للمولى ان يعاقبه على تفويت الخدمة حيث جعل ابنه بدلا منه وكان ابنه موجودا وقد افاد صاحب الجواهر ره حيث قال
في ذيل كلامه لكن قد يقوى في النفس وجوب حفظ ما تفوت الصلوة بفواته وان كان قبل الوقت كالطهورين مثلا كما يشعر به حرمة
النوم لمن علم فوات الفريضة به اما لزيادة الاهتمام بامر الصلوة او بدعوى ان ذلك في كل واجب موقت او يفرق بين ما يجعل وسيلة و
احتيالا لاسقاط الواجب من الصلوة وغيرها او عدمه وكيف كان فهو غير ما نحن فيه فتامل جيدا انتهى هذا كله ان كان الاراقة
وما في حكمها قبل دخول الوقت وان كان ذلك في الوقت فيقع الكلام فيه ايضا في الموضعين الاول حكم الصلوة وفيه اقوال احدها
ما ذهب اليه العلامة ره في عد حيث قال ولو صب الماء في الوقت تيمم واعاد وتوضيحه ما ذكره في كشف اللثام من انه لو صب الماء او ملكه
غيره فاتلفه في الوقت ولا يمكنه غيره تيمم قطعا واعاد الصلوة مع الطهارة المائية عند التمكن ان عصى باتلافه لعلمه بانحصار ما عنده
ووافقه في س حيث قال ولو وهب الماء او اراقه في الوقت او ترك الطلب وصلى اعاد ومستند هذا القول امران الاول ان التيمم رخصة
فلا يناط بالمعاصي واجيب عنه اولا بمنع العصيان وستعرف الكلام فيه في الموضع الثاني وثانيا بمنع عدم اناطة الرخصة بالمعصية
الثاني انه بعد دخول الوقت مخاطب لفعل الصلوة بالطهارة المائية لانه متمكن منها فاذا تيمم وصلى بعد الاراقة لم يخرج عن
العهدة اذ لم يات بالمأمور به على وجهه واعترضه في جامع المقاصد بانه انما يتم ان لم يكن مأمورا بالتيمم والصلوة عند اخر
الوقت اما مع الامر به فيتعين الاجزاء ثم اورد على نفسه انتهى ورده بان الاجزاء انما هو بالنسبة الى الامر بالتيمم اما بالنسبة الى الامر بالطهارة
المائية وهو الامر الاول فلا ينبغي في عهدته واجاب بان هذا انما يتم ان لم يكن التيمم بدلا عن الطهارة المائية اذ لا يعقل وجوب
البدل والمبدل منه معا مع ثبوت البدلية فانه لا معنى لها حينئذ ولا منافاة بالاراقة في الوقت مع ظن وجود غيره ثم يظهر الخطاء
فانه لا قضاء حينئذ مع ان الدليل ينافي هذا ثانيها ما عن الشهيد في البيان من وجوب الاعادة فيما اذا علم عند اتلاف الماء باستمرار
فقده وعلل بالوجهين المذكورين والجواب الجواب ثالثها عدم الاعادة وهو خيرة الشهيد ره في الذكرى فانه قال ولو تيمم
قبل الطلب وصلى بطلا عند الشيخ ره ويشكل بصحة التيمم عند ضيق الوقت والامر به المقتضي للاجزاء وكذا من وهب الماء او اراقه
في الوقت نعم لو وجد الماء في محل الطلب قوى قوله للخبر عن الصادق ع انتهى وفي كشف اللثام ما صورته ويحتمل العدم كما في هي
ونهاية الاحكام والتحرير والتذكرة للاصل ولانه اتى بما وجب عليه كمن ملك عبدا وعليه كفارة مرتبة فاعتقه او اتلفه ثم لم يقدر
الا على الصوم فانه يجزيه ولا اعادة عليه اذا وجد هو اقوى وهو فتوى المعتبر وظاهر اطلاق ط انتهى وفي جامع المقاصد ان فيه
قوة والاعادة احوط انتهى ولا يخفى على من اعطى النظر في الكلمات المذكورة محققا ان الصواب انما هو عدم الاعادة لقضاء
الامر بالتيمم الذي هو بدل عن الوضوء بالاجزاء عن الامر بالتيمم بالاصالة وعن الامر بالوضوء بمعونة البدلية الثابتة شرعا و
ان قلنا بكونه عاصيا باتلاف الماء في الوقت وخارجه فتنبه ربما يتوهم من التذكرة في بادي الراي الفرق بين ما لو اتلفه
وبين ما لو مر بنهر فلم يتطهر لانه قال فيها مسئلة لو اراق الماء قبل الوقت او بعده لغرض او لغيره تيمم وصلى ولا اعادة عليه الى
ان قال ولو فعل ذلك بعد الوقت لغرض فكذلك وان كان لغير غرض وجب ان يتيمم ويصلي لانه فاقد وهل يعيد الوجه المنع
لانه غير واجد فصار كما لو قتل العبد او اعتقه فانه يجزيه الصوم ويحتمل الاعادة لانه فرط باراقة الماء وتمكن من الصلوة بالوضوء
وقال لتجديد ذلك في فروع المسئلة لو مر بنهر في الوقت ولم يتوضأ وبعد عنه وتيمم وصلى فالاقرب عدم القضاء وهو اقرب
وجهي الشافعية لانه لم يضيع شيئا وانما امتنع من التحصيل والتقصير في التضييع اشد ومنهم من طرد الوجهين انتهى ولكن التامل
في كلامه يعطي عدم الفرق بينهما في الحكم لانه جعل اقرب الاحتمالين في كلتا المسئلتين هو عدم الاعادة وانما فرق بينهما
في كون احدهما امرا وجوديا والاخر عدميا وقد صرح المحقق الثاني ره وغيره باتحاد حكمهما وهو كذلك الثاني في كون الاراقة
وما ماثلها معصية منقول لما عرفت من استدلال بعضهم بان الرخصة لا تناط بالمعصية ان اراقة الماء في الوقت معصية ولو لم

من صرح بكونها معصية في خارج الوقت كالمحقق الثاني ره بحكم الاولوية ولكن ظاهر كلام المصنف ره في المعتبر هو الحكم بجوازها
في القسمين لانه قال فيه اذا كان معه ماء فاراقه قبل الوقت او مر بماء فلم يتطهر و دخل الوقت فكذلك وللشافعي واحمد هنا
روايتان احديهما يعيد لانه فرط في الصلوة مع القدرة على طهارة كاملة لنا انه صلى صلوة مستكملة الشرايط فتكون
مجزية والاراقة للماء سابقة فلا يترتب عليها لواحق التفريط انتهى احتجوا للقول الاول بوجوه الاول انه مقتضى وجوب
الطلب اذ ليس الا الاقتدار على الماء والعلة بعينها هنا موجودة لانه اذا الطلب وجد فان جاز الاراقة كان الامر بالطلب
لغوا والانتفاء المطلوب به وربما يقرر هذا الوجه بطريق الاولوية فيقال ان طلب الماء مع عدم وجوده اذا كان واجبا فحفظه
عن الاتلاف مع وجوده اولى بالوجوب الثاني انه متمكن من الماء فيجب عليه الوضوء فيحرم تركه فيحرم ملزوم الترك ايضا الثالث ان
الوضوء مع القدرة واجب وهو في الفرض مقدور ويكون مقدمته التي هي حفظ الماء واجبا الرابع ما اعتمد عليه في المستند
من فهم العرف وحكم العقل بذلك من الخطاب كفهمه وحكمه بوجوب المقدمة وساير لوازم الخطابات ومفاهيمها فانه لا شك في
انه لو قال المولى لعبده كن على السطح وكان له سلم فكسره اختيارا لعد الامر به العقلاء غاية الذم واستحق العقاب واللوم
عند اهل العرف وكذا اذا قال كن على السطح ان قدرت على السلم والا فكن في السرداب وكذا اذا قال له اشتر لي فرسا فان لم تجده
فحمارا فوجد في السوق فرسا موافقا للمطلوب مع المولاء يبيعونه فلم يشتره حتى بيع من غيره ثم اشترى حمارا يذم غاية الذم ويلوم حق الملامة
ثم قال بل التحقيق ان ذلك مقتضى وجوب مقدمة الواجب وما يدل عليه بعينه وحكم الابقاء بعينه حكم التحصيل فيكون الحكم كذا في كل
مقدمة يكون الواجب بالنسبة اليها مطلقا انتهى الخامس ظهور الادلة في الاهتمام بالنسبة الى ذلك كما يومي اليه شراؤه بما يمكن و
نحوه ولكن في المستند رد الوجه الاول من الوجوه للنقضه بمنع الاقتضاء والثاني بانه ان اريد التمكن حال وجود الماء فمسلم
فيمتنع التلف فيه وان اريد في الحال التي بعده فالتمكن غير معلوم بل مشروط بعدم الاتلاف وايضا ان اريد وجوب الوضوء حال
التمكن وهو الآن الذي فيه فلا معنى للتكليف فيه وان اريد بعده فالتمكن ممنوع فان قيل كيف لا يتمكن مع انه لو لم يتلفه لتمكن
والاتلاف باختياره فهو في الآن اللاحق ايضا متمكن فيجب الوضوء فيحرم ملزوم تركه ويجب مقدمته والحاصل انه في حال وجود الماء
متمكن من الوضوء في الآن اللاحق بان يبقي الماء قلنا ان كان ظرف التمكن من الوضوء في الآن اللاحق هو الآن السابق فهو واه
وان كان هو اللاحق فالتمكن فيه ممنوع بل هو مشروط بعدم الاتلاف نعم يتمكن في الآن السابق من جعله متمكنا في اللاحق ومن
ابقاء تمكنه فيه و وجوبه عين النزاع مع انه ان اريد كون ظرف التمكن هو الآن اللاحق لزم عدم جواز التيمم فيه والظاهر انه لم
يقل به احد فان قيل معنى قوله ان لم تجدوا اي في الوقت ومقتضاه عدم التيمم المستلزم لوجوب الوضوء على من صدق عليه الواجد في
الوقت ومع وجود الماء في جزء منه يصدق عليه انه واجد الماء في الوقت فيجب عليه الوضوء ويترتب عليه لوازمه قلنا مع ايجابه
بطلان التيمم فيه انه على ذلك يكون الواجد الماء في الوقت غير الواجد المتمكن حين ارادة الوضوء والغير المتمكن منه ولا شك ان الثاني
مخرج حيث لا يجوز التكليف بما لا يطاق فيختص بالاول فلا يفيد انتهى وانت خبير بان توجه المنع على الوجه الرابع الذي استند اليه
صاحب المستند ره من دلالة الخطاب بذي المقدمة على عدم جواز تفويت المقدمة جلي لان دلالة لفظ الامر بذي المقدمة على
وجوب مقدمته ممنوعة وانما يحكم به العقل فعدم دلالته على عدم جواز تركها اولى بالاذعان وكذلك الوجه الخامس لان اهتمامها
بالنسبة لذلك على وجه لا يجوز تركه قبل حال المشروعية الصلوة وتعينها ووجوب الشراء بما يمكن لا يفيد الا الاهتمام به في حال تعين الصلوة وان اراد
المستند لوجوب الشراء قبل تلك الحال صار من افراد المتنازع فيه احتجوا للقول الثاني بامرين احدهما الاصل الثاني ان ما يستفاد من
الادلة وجوب كل صلوة في اول الوقت وان كيفية ادائها تتبع حالة وقت ادائه من واجد الماء او فاقده وذلك لا يقتضي ايجاب حفظ الحالة
الاولى التي قارنت مبدأ التكليف ولهذا كان له السفر بعد الوقت وينتقل تكليفه من الاتمام الى القصر بل التخيير في اوقات الصلوة تقتضي
عكسها واعترضه في الجواهر بانه لا ريب في ايجاب الصلوة بالماء عليه باعتبار وجدانه وان كان مخيرا في ايقاعها كلا في ساير اوقات
الصلوة والقياس على السفر يدفعه معلومية اباحته فيه ومن التخيير في الايقاع ينتقل الى جواز ذلك بخلاف ما نحن فيه ومن هنا لم
يقع الاشكال فيه من حيث ذلك وان وقع من حيث انتقال فرضه الى القصر لعموم الادلة او عدم عمومها واستصحاب ما كلف به
اولا فتجيء انتهى والتحقيق ان يقال انه كان الاصل الامر بالصلوة موسعا في وقتها الذي هو اول الظهر الى ما قبل الغروب بمقدار

اربع ركعات كذا الامر بالوضوء الذي هو مقدمة لها وكذلك الامر بطلب الماء فان الامر بها مقيد بحال [illegible] الصلوة غايته
هناك انه لما كان الامر بهما من جهة كونهما مقدمتين لها وكان القيام اليها موسعا في وقتها جاء الامر بهما من اول وقتها الى آخر
وقتها على وجه التوسعة والتخيير بين الافراد التي يصح ايجادها في كل جزء من الوقت لكن بتضيق وقت العمل بتعين الامر به بتضيق
وقت الصلوة وتعين الامر بها وح نقول ان اراقة الماء عند تضيق الوقت خارجة عن محل البحث اذ لا يسع احدا ان يقول بجوازها
ح ضرورة ان اراقتها في المفروض عبارة عن ايجاد مقدمة الترك المحرم قطعا الا ان الكلام ههنا انما هو في صورة انحصار الشئ
المؤدي فيما اراقه وعلى هذا لا فرق بين الماء الحاصل ابتداء والماء الذي حصل بالطلب ففي هذا القسم نسلم ان الامر بطلب الماء
يقتضي حرمة اراقته لان تجويز اراقته عن المولى مع الامر بطلبه في ذلك الوقت بعينه لغو بل مناف لغرضه واما اراقته فيما عدا الوقت
المضيق من اجزاء الوقت الموسع فيه فان كان مما حصله بالطلب فهي داخلة في محل البحث فان المجوز يصح له ان يلتزم بالجواز نظرا الى
ان التوسعة في المامور به الذي هو الصلوة هنا توسعة في مقدماتها وان الاذن في الشئ الذي هو تاخير الصلوة اذن في لوازمه
ولازمه هنا تاخير الطهارة المائية والمفروض انه جعل لها بدلا وهو التيمم وليس الفرق بين ما قبل الوقت وما بعده الا من [illegible]
الامر بالصلوة في الثاني دون الاول وهذا القدر لا يصلح فارقا بعد كون الامر بها ليس مضيقا بل هو موسع ماذون في تاخيره
واما ما ذكره صاحب الجواهر ره من انه لا ريب في ايجاب الصلوة عليه باعتبار وجدانه له وانه كان مخيرا في ايقاعها [illegible] في سائر
اوقات الصلوة ففيه انه ان اراد ان الصلوة بالطهارة المائية واجبة عليه في الحالة الذي هو ما قبل التضيق وجوبا [illegible] فهو
واضح الفساد وان اراد انها واجبة عليه تخييرا فان اراد انه مخير بين ايقاع الصلوة بالطهارة المائية بالفعل وبين ايقاعها
بالطهارة المائية في الوقت المتاخر بمعنى كون الصلوة بالتيمم في الوقت المتاخر خارجة عن طرف التخيير فيتجه عليه انه يلزم ح الحكم بفساد
صلوته بالتيمم بعد الاراقة لعدم كونها مامورا بها ولا ماذونا فيها في الوقت المتاخر وهو واضح الفساد وقد التزم هو ره بخلافه
وان اراد انه مخير بين ايقاع الصلوة بالطهارة المائية بالفعل وبين ايقاعها في الوقت المتاخر بما امكنه من طهارة مائية او ترابية
كان اللازم ح عدم تعين ايقاع الصلوة بالطهارة المائية بالفعل فلا يلزم ان يكون اراقة الماء بالفعل محرمة لكن يشكل ما
ذكرناه بان الامر بالوضوء في الآية مطلق والواجب المطلق يجب تحصيل مقدمته فالاقوى فيها يكون اولى بعدم الجواز والامر بها وان
كان موسعا الا انه في صورة الظن بعدم التمكن فيما بعد ذلك او العلم به يكون مضيقا ومع التضيق يتنجز الخطاب بعدم تركه ولذا
فاذا ظن فقد الماء في الزمان المستقبل وجب حفظه وبعد ذلك لا يخفى عليك ان وجوب الوضوء مقدمي ولا يترتب على ترك المقدمة
من حيث هي عقاب نعم يترتب عليه عقاب ترك ذي المقدمة من حيث افضائها الى تركه ومع وجود البدل للمقدمة لا يتحقق الترك المفضي
الى ترك ذي المقدمة ضرورة حصول الامتثال لامر الصلوة المتلبسة بالطهارة عند الاتيان بها مع الطهارة الترابية نعم يترتب
العقاب على الاراقة وما في معناها على قول من قال بثبوت العقاب على ترك المقدمة الحادي عشر انه صرح جماعة بان العبرة
بالطلب في الوقت دون غيره قال في ك نقلا عن المنتهى لو طلب قبل الوقت لم يعتد به ووجب اعادته لانه طلب قبل مخاطبته بالتيمم
ثم نقل اعترافه بان ذلك انما هو اذا امكن تجدد الماء في موضع الطلب والا لم يجب عليه الطلب ثانيا وقال بعد نقله وهو جيد ان
قلنا ان الطلب انما هو في الفلوات كما هو رواية السكوني واما على رواية زرارة فيجب الطلب ما امل الاصابة في الوقت سواء كان
قد طلب قبل الوقت ام لا انتهى وقد اخذه من المصنف ره في المعتبر واعترضهما في الحدائق بقوله لا ريب ان عمل الاصحاب في هذا الباب
انما هو على خبر السكوني المذكور وجميع ما يذكرونه من فروع هذه المسئلة انما هو على تقديره ولم يذكر احد منهم حسنة زرارة في المقام
سوى صاحب المعتبر ومثله السيد المذكور ولهذا قال العلامة ره في المنتهى بعد نقل الاقوال في حد الطلب مع اقتفائه كلام المعتبر غالبا
ولم نقف في ذلك الا على حديث واحد وفي سنده قول ويمكن العمل به لاعتضاده بالشهرة الى آخر كلامه انتهى وما ذكره من كون عملهم على
رواية السكوني في محله لكن يجب تقييدها بالوقت من جهات للتنافي من قوله فيها يطلب الماء وانما هو طلب من يجب عليه الطهارة ثم
يجب تقييدها بحكم العقل بان لا يكون عالما بفقدان الماء والا كان الطلب لغوا فتحصل من ذلك ان التكليف بالطلب انما يثبت
في حق من يطلب في الوقت وهو غير عالم بفقدان الماء سواء سبق منه الطلب قبل الوقت ام لا الثاني عشر انه لو فعل ما وجب عليه من الاجتهاد في
والطلب لصلوة ثم دخل وقت صلوة اخرى فلا يخلو حاله من امرين لانه اما ان يكون قد انتقل عن مكانه الاول الى غيره او لا فان كان الاول

فلا اشكال في انه يجب عليه الطلب للصلوة الاخرى قطعا الا ان يعلم عدم وجود الماء في جهة من الجهات الاربع او في جميعها واما
على الثاني ففيه اقوال ثلثة احدها ما ذهب اليه العلامة ره في عد حيث قال ولو حضرت اخرى جدد الطلب ما لم يحصل علم العدم بالطلب
السابق وقال في التذكرة بمثل ذلك وثانيها ما اختاره العلامة ره فيما حكي عن النهاية حيث قال لو دخل وقت صلوة اخرى وقد طلب
في الاول ففي وجوب الطلب ثانيا اشكال اقربه عدم الوجوب وثالثها ما اختاره في الذكرى من كفاية الظن بعدم الماء في سقوط الوجوب
فانه قال فيها ويكفي الطلب مرة في صلوات اذا ظن العدم بالاول مع اتحاد المكان انتهى وقال في كشف اللثام بعد تقييده
عبارة عد بالعلم العادي ونقله عن الشهيد كفاية الظن انه يجوز اتحاد المعنى حجة القول الاول اما على وجوب الطلب مع انتفاء
العلم بالعدم فهي عموم ادلته واما على عدم وجوبه مع وجود العلم بانتفائه فهو اصالة البراءة واستصحاب سقوط الطلب في ذلك
المحل وكون الطلب مع العلم بانتفاء المطلوب لغوا حجة القول الثاني ما تقدم من الاصل حجة القول الثالث ما ذكره في
جامع المقاصد من ان مناط اكثر الشرعيات الظن وقد يشهد له للمتصفح كلام الاصحاب مثل مسئلة تنازع الواردين
ومثل قوله في الذكرى ويجوز النيابة في الطلب لحصول الظن وغير ذلك انتهى والذي يظهر لي ان عموم الطلب انما هو ناظر
الى ابتداء الامر وليس ظاهرا في تكريره بعد ذلك فعدم ظهوره في الكيفية اولى بالاذعان ولكن المناط القطعي حاصل وهو
احتمال وجود الماء فيدور الامر مداره ولا فرق في ذلك بين ما لو كانت الصلوتان مشتركتين في الوقت كالظهر والعصر و
المغرب والعشاء وبين ما لم تكونا مشتركتين كالعصر والمغرب ثم انه اذا لم يجد الماء جاز له الصلوة بتيممه الاول لانه لم يتحقق له
ناقض الثالث عشر انه قال العلامة ره في القواعد وكذا يتيمم لو تنازع الواردون وعلم ان النوبة لا تصل اليه الا بعد فوات
فوات الوقت وقال في جامع المقاصد ظاهر العبارة انه يتيمم لذلك مع السعة ويصلي وهو مشكل بناء على ان العذر اذا كان مرجو ا
لزوال انما يجوز التيمم مع الضيق والعلم بان النوبة لا تصل اليه الا بعد خروج الوقت على تقدير صحته حصوله لا يقتضي عدم جواز
حصول الماء بطريق اخر لامكان حصوله ببيع او هبة ونحو ذلك وربما ظهر حال ان علته الاول نفي ان في الحال وهذا اصح وقد نبه
عليه في المنتهى انتهى وعندي ان ما ذكره بقوله والعلم بان النوبة لا تصل اليه وان كان صحيحا الا انه ليس له كثير وقع لان اصل
العنوان انما هو من باب المثال والعلم بان النوبة لا تصل اليه بمنزلة ان يعلم انه لا يصل الى الماء الا بعد فوات الوقت فيسقط ما
اورده هذا وربما قيل ان كلام العلامة ره ناظر الى خلاف الشافعي حيث اوجب الصبر الى انتهاء النوبة اليه ولو بعد فوات الوقت
وليس ناظرا الى التجويز في سعة الوقت الرابع عشر انه قال المصنف ره في المعتبر من يتكرر خروجه عن مصره كالحطاب والحراث لو حضرته
الصلوة ولا ماء فان امكنه العود ولما يفت مطلوبه عاد ولو تيمم لم يجزه وان لم يمكنه الا بفوات مطلوبه ففي التيمم تردد اشبهه
الجواز دفعا للضرورة ولا اعادة لان طهارته مشروعة وصلوته مامور بها انتهى وقال في جامع المقاصد ومتى فاته بالطلب غرض مطلوب
كما في الحطاب والضائع لم يبعد القول بسقوط الطلب انتهى للضرورة ومن المعلوم ان المصنف ره لم يرد بقوله من يتكرر خروجه عن مصره تخصيص
الحكم بما ذكره من الموضوع وانما ذكره من باب المثال فهو مطابق لما في جامع المقاصد ثم انه احتج بعضهم لهذه الدعوى بحصول
الضرر العادي وفيه ان المراد بقوله للضرورة ووجه احتمال عدم الجواز صدق الوجدان والقدرة وشغل الذمة بالعبادة فلا يبرء الا
بمبرء يقيني قوله ولو اخل بالطلب حتى ضاق الوقت اخطأ وصح تيممه وصلوته على الاظهر اعلم انهم اختلفوا في صحة التيمم من ترك
الطلب قال الشيخ في ط وان تيمم قبل الطلب مع التمكن منه لم يعتد بذلك التيمم وقال في ف طلب الماء واجب ومتى تيمم من غير طلب لم يصح
تيممه انتهى وقال المصنف ره في المعتبر قال الشيخ ره لو اخل بالطلب لم يصح تيممه ويلزم على قوله لو تيمم وصلى ان يعيد وفيه اشكال
لان مع ضيق الوقت يسقط الطلب ويتحتم التيمم فيكون مجزيا وان اخل بالطلب في وقت السعة لانه يكون مؤديا فرضه بطهارة صحيحة
وصلوة مامور بها وابلغ منه من كان معه ماء فوهبه او اراقه انتهى وفي الحدائق وصف قول المصنف بالشهرة فقال انها المشهور
بين الاصحاب انه لو اخل بالطلب حتى ضاق الوقت ثم تيمم وصلى فانه قد اخطأ وصح تيممه وصلوته اما الخطاء فظاهر لاخلاله بما
وجب عليه من الطلب واما صحة تيممه وصلوته فالوجه فيه اما الطلب يسقط مع ضيق الوقت ويجب على المكلف في تلك الحال التيمم
غير واجد للماء كما هو المفروض واداء الصلوة بتلك الطهارة وقد فعل وامتثال الامر يقتضي الاجزاء انتهى ولكن يقع
البحث في موضعين مما ذكره احدهما ان المراد بقوله فانه قد اخطأ ان كان هو كونه عاصيا معاقبا فالتحقيق عليه المنع من جهة ان الطلب

انما هو من قبيل المقدمات وهي مما لا يترتب العقاب على تركها وثانيهما ان اقتضاء امتثال الامر للاجزاء هنا قد يكون بالنظر
الى الامر الظاهري وهذا مما لا اشكال فيه وقد يكون بالنظر الى الامر الواقعي وهذه ايضا مما لا اشكال فيه هنا لانه لا يخلو
اما ان يلتزم بوجوب الامر او يلتزم بعدمه فعلى الاول لا مناص عن الالتزام بالاجزاء بعد تسليم كون المامور به بالامر الظاهري
بدلا عن الواقعي وعلى الثاني لا بد من الحكم بفساد التيمم والصلوة راسا لكن الامر بالتيمم عند ضيق الوقت موجود والاعادة
ثانيا يتوقف على قيام دليل عليه وهو مفقود تنبيه قال في ك يمكن ان يحمل كلام الشيخ ره على ما اذا اخل بالطلب فتيمم مع
السعة فان تيممه لا يصح قطعا انتهى وكلام الشيخ ره وان كان ظاهره مطلقا الا ان ما ذكره من الحمل قريب فروع الاول
انه لو اخل بالطلب حتى ضاق الوقت فتيمم وصلى ثم وجد الماء في محل الطلب من الفلوات او مع اصحابه او البلد لبن له اوفي رحله
فهل يحكم بصحة ما فعل من التيمم والصلوة او يجب عليه القضاء قولان اختار اولهما المحقق الاردبيلي ره وصاحب ك وصاحب الحدائق
ربما نظرا الى انه مامور بالتيمم في ذلك الوقت والاتيان بالصلوة معه والامر يقتضي الاجزاء ولكن المشهور هو الثاني كما في ق و
المستند ما رواه الشيخ ره عن ابي بصير قال سئلته عن رجل كان في سفر وكان معه ماء فنسيه وتيمم وصلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان
يخرج الوقت قال يتوضأ ويعيد الصلوة قال في ك وهي مع ضعف سندها بعثمان بن عيسى واشتراك ابي بصير وجهالة المسئول انما
تدل على الاعادة اذا نسي الماء في رحله وتيمم وصلى ثم ذكر في الوقت وهو خلاف محل النزاع انتهى وهو جيد لان محل النزاع
هو ما لو تعمد ترك الطلب حتى ضاق الوقت عن استعمال الماء فان من يقول بعدم الاعادة يستند الى انه وان عصى الا انه في حال
ارادة التيمم لا يسعه الا ذلك فهو مامور به والامر يقتضي الاجزاء والقائل بالاعادة لا مستند له الا ان يقول ان عصيانه
مانع من اجزاء ما اتى به ولا وجه له الثاني انه لو نسي الماء في رحله وصلى بالتيمم فقيل فيه بالاجزاء وهو المحكي عن علم الهدى والمختار
المص ره في المعتبر وقيل يعيد مطلقا وهو ظاهر الشهيد ره في الذكرى بل يظهر من كلامه ان هذا القول هو المشهور وقيل ان
اجتهد وطلب لم يعد والا اعاد وهذا القول لخبر الشيخ ره حجة القول الاول وجوه احدها عموم قوله ع رفع عن امتي الخطأ وفيه
انه لا يفيد الا نفي توجه الخطاب التكليفي في حال الخطاء واما نفي توجه الخطاب الوضعي الذي منه الاعادة هنا فلا يثبت منه وثانيها
ما تمسك به المص ره في المعتبر من انه صلى بتيمم مشروع فلم يلزم الاعادة ولا يرد عليه انه من قبيل الامر الظاهري العقلي لانه نشاء
من اعتقاده الغير المستند الى دليل ولا امارة لان الامر الظاهري انما هو فيما كان اعتقاده مخالفا للواقع وفيما نحن فيه وان كان
هو مخطئا في اعتقاد عدم الماء الا انه لما كان ضيق الوقت مامورا بالتيمم وقد اتى به فالامر هنا من قبيل الواقعي الاضطراري بذلك
على هذا انه لو ذكر عند ارادة التيمم لم يجب عليه الا ذلك وثالثها ان النسيان لا طريق الجاهل الى الفحص كعدم الوصلة الى الماء
حجة القول الثاني وجهان احدهما ما في الذكرى من انه مفرط فهو مامور بالاعادة وفيه منع الصغرى وكذا الكبرى وثانيهما ما في رواية
ابي بصير عن الصادق ع يتوضأ ويعيد وورد بوجهين احدهما ما ذكره المص ره من ان في سندها عثمان بن عيسى وهو ضعيف فهي
اذن ساقطة واجاب عنه الشهيد ره في الذكرى بان الشهرة تدفع ضعف السند وثانيهما ما ذكره صاحب ق حيث قال التحقيق عندي
ان ظاهر الخبر المشار اليه هو الاعادة في صورة النسيان مع سعة الوقت طلب ام لم يطلب والجواب هو العمل به وضعفه باصطلاحهم
مجبور بالشهرة كما ذكره في الذكرى واخبار الطلب يجب تخصيصها بالخبر المذكور ثم قال وبه يظهر ضعف ما اختاره في المعتبر ثم قال
نعم لو كان لذكر حال الضيق فالمتجه الاجتزاء بما فعل كما تقدم وهو خارج عن مورد الخبر كما عرفت ثم قال واما قوله في المعتبر لنا
انه صلى بتيمم مشروع فان اراد ولو في حال السعة فهو مجرد مصادرة وان اراد في حال الضيق فهو صحيح لما سلف انتهى ومما ذكرنا
في ذيل الكلام هو القول الفصل فان عنوان المسئلة بحسب الظاهر مطلق والتفصيل متجه حجة القول الثالث هو الجمع بين روايتي
ابي بصير ورواية الطلب واجيب بان هذه الرواية مخصصة لاخبار الطلب الثالث انه لو كان الماء موجودا عنده فاخل باستعماله
حتى ضاق الوقت عن استعماله فهل ينتقل الى التيمم ويؤدي او يتطهر بالماء ويقضي او يفصل بين ما لو كان الماء موجودا عنده بحيث
لو استعمله خرج الوقت فالثاني وبين ما لو كان الماء بعيدا عنه بحيث لو سعى اليه لخرج الوقت فالاول اقوال اختار اولها العلامة ره
فيما حكي عن المنتهى وثانيها المص ره في المعتبر وثالثها المحقق الثاني في جامع المقاصد ويتفرع على ذلك في المستند حجة القول
الاول امور احدها ما استند اليه فيما حكي عن المنتهى من ان في صحيحة حماد بن عثمان هو بمنزلة الماء وانما يكون بمنزلته لو ساواه

في جميع احكامه ولا ريب انه لو وجد الماء وتمكن من استعماله وجب عليه الاداء فكذا لو وجد ما ساواه وربما اورد عليه بمنع
عموم المنزلة في الصحيحة المذكورة لانه قال فيها سئلت اباعبد الله عن الرجل لا يجد الماء يتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء
فوجه الشبه عبارة عن خصوص استمراره وجواز الاتيان بالصلوات الاخر معه ولكن الانصاف ان اللفظ ظاهر في العموم على السياق
ايضا مساعد عليه ثانيها ما في صحيحة الحلبي ان رب الماء هو رب الصعيد نظرا الى كونه كناية عن اتحادهما في جميع الاحكام لكن يتجه عليه المنع
من ذلك نظرا الى ما قدمناه سابقا من تفسيره بان من امر بالماء امر بالتراب ولا يلزم منه تخصيص كون المورد مما امر الله فيه باستعمال
التراب ثالثها ما في صحيحة جميل ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا ويرد عليه ان التشبيه راجع الى اصل الطهورية وهو
ساكت عن بيان كيفيتها رابعها ما تمسك به في الحدائق من ان المكلف مامور بالصلوة في وقتها البتة وانما غاية الامر ايقاعها مشروطة بالطهارة
المائية ان امكنت والا فالترابية لما دلت عليه الاخبار المستفيضة وحيث انه لم يتمكن من المائية هنا تعينت الترابية كما لو وجد
ما يلزم السعي اليه خروج الوقت فانه يتيمم اتفاقا انتهى وربما يقرر هذا الوجه بتقرير اخر فيقال ان الصلوة واجبة في الوقت فاما ان
يجب بدون الطهور او مع المائية او الترابية والاول باطل والثاني تكليف بما لا يطاق فلم يبق الا الثالث واورد عليه بمنع وجوب
الصلوة في الوقت وقد خرج من العمومات الدالة عليه ما اذا لم يتمكن من ايقاعها متلبسة بما ثبت طهوريته قطعا وهنا كذلك لعدم
التمكن من ايقاعها متلبسة بالطهارة المائية وعدم ثبوت طهورية الترابية في المورد ولا يلزم منه عدم كونه معاقبا لو اخل عمدا
بل هو كمن ترك الذهاب الى الحج حتى دخل وقت لا يمكنه الوصول الى الموقف خامسها ما في الحدائق ايضا من انه لا ريب في ان مشروعية
التيمم انما هي للمحافظة على ايقاع الصلوات في اوقاتها والا لكان الواجب مع فقد الماء او تعذر استعماله تاخير الصلوة عن وقتها
الى ان يتمكن من استعماله فيقضي الصلوة كما هو مقتضى كلام هذا القائل والمعلوم من الشرع خلافه فمجرد وجود الماء في الصورة
المذكورة المفروضة مع استلزام استعماله لخروج الوقت في حكم العدم ويرد عليه المنع من ثبوت كون علة التيمم هي المحافظة على
الوقت بل هي علة مستنبطة ولكن الانصاف انها قطعية معلومة من الشرع ولهذا التزم القائلون بوجوب السورة على جواز تركها
عند ضيق الوقت مع كونها من اجزاء الصلوة سادسها ان المقصود الاصلي انما هو الصلوة في الوقت والطهارة مقصودة
بالعرض ولا يترك ما بالذات لتحصيل ما بالعرض الذي له عوض ويتجه عليه انه مجرد استحسان واستبعاد فلا حجة فيه مضافا الى
انه مصادرة لانه يمكن معارضته بان الصلوة مع الطهارة مقصودة بالذات وكونها في الوقت مقصود بالعرض وليس احد الدعويين
اولى من الاخرى لان الوقوع في الوقت من جملة الشرائط كالطهارة سابعها ان الله سبحانه اختار وقوع الصلوة في الوقت على طهارة
الثوب والبدن والقيام والاستقرار والقرائة والاستقبال وغير ذلك من الاجزاء والشرايط والطهارة المائية ايضا مثلها
ومرجع هذا الدليل الى الاستقراء او القياس على سائر الشرائط والاجزاء وهذا المقدار يكفي في سقوطه ثامنها ان التمكن من
الاستعمال شرط في وجوب المائية وهو هنا مفقود لعدم رضا الشارع بفوت الصلوة واورد عليه بانه مصادرة لمنع عدم
رضاه بفوتها في الوقت وان لم يكن راضيا فلم انتفاء التمكن حجة القول الثاني ان الصلوة مشروطة بالطهارة والتيمم انما
يسوغ مع العجز عن استعمال الماء والحال ان المكلف واجد للماء متمكن من استعماله غاية الامر ان الوقت لا يتسع لذلك ولم يثبت
كون ذلك مسوغا للتيمم حجة القول الثالث امران الاول ما ذكره في جامع المقاصد في طي قوله والذي يقتضيه النظر استعمال الماء
لانتفاء شرط التيمم وهو عدم الوجدان ولم يثبت ان فوات الاداء سبب لمنع استعمال الماء ويطرد ذلك فيما لو ضاق الوقت عن
ازالة النجاسة وستر العورة وفعل شئ من الواجبات كقرائة السورة وتسبيح الركوع والسجود والتشهد ونحو ذلك وان كان بعض هذه
الامور قد يخالف ايضا في الحكم ويقرب منه ما لو وهب الماء او اراقه في الوقت او دخل الوقت وهو متطهر فاحدث باختياره نعم لو كان
الماء بعيدا عنه بحيث لو سعى اليه لخرج الوقت فتيمم وصلى مع الضيق فلا اعادة عليه لصدق عدم الوجدان انتهى واعترضه فيما حكى
عن روض الجنان بما نصه وانت خبير بان المراد بوجدان الماء في باب التيمم وفي الاية فعلا او قوة ولهذا يجب على الفاقد الطلب
والشراء لصدق الوجدان ولو كان المراد الوجدان بالفعل لم يجب على ذلك لانه يتحقق شرط جواز التيمم عدم الوجدان فلا يتم ح
ما ذكره من الفرق لصدق الوجدان في الصورتين بالمعنى المعتبر شرعا فلا بد من الحكم بانتفائهما اما بالتيمم كما ذكره المصنف ره
او بالطهارة المائية كما ذكره المحقق ره انتهى الثاني ما تمسك به في المستند من مرسلة العلاء عن رجل اجنب ولم يقدر على الماء و

حضرت

حضرت الصلوة فيتيمم بالصعيد ثم يمر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء آخر وراء ذلك فدخل وقت الصلوة الاخرى ولم ينته الى الماء
ويخاف فوت الصلوة قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول قد انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل وتقريب الدلالة على ما ذكره هو
ان قوله ولم ينته الى الماء الخ يشمل من علم وجود الماء ولم يمكنه الوصول اليه الا بفوات الوقت وفيه مع ارسال الرواية انها
انما تصلح لرد القول بوجوب الطهارة المائية ولا تصلح لرد القول بوجوب التيمم مطلقا لان القائل به لا ينفي وجوبه في هذه
الصورة حتى تكون الرواية حجة عليه بل يقول بوجوبه في غير هذه الصورة ايضا وهي ما لو كان الماء حاضرا عنده لكن
يضيق الوقت عن استعماله والصلوة بالطهارة المائية هذا والمختار هو القول الاول والعمدة فيه صحيحة حماد بن عثمان في الوجه
من ادلته المتقدمة ويؤيده صحيحة زرارة عن احدهما ع اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت بعد توجيهها بما في جامع
المقاصد من ان المراد بها تحديد زمان الطلب لا مقداره لان الطلب قبل الوقت لا يجزي لعدم توجه الخطاب الا اذا بقي
في مكانه ولم يتجدد له شك ويؤيده ايضا رواية زرارة عن احدهما ع قال قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين
ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب ولا يمكنه النزول من خوف وليس هو على وضوء قال ان خاف على نفسه ويخاف
فوات الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد او البرذعة ويتيمم ويصلي ووجه التأييد ان مورد الرواية وان كان هو صورة عدم التقصير الا انه
ليس الفرق بينها وبين ما نحن فيه سوى المخالفة بترك استعمال الماء وقد قدمنا ان المخالفة بترك استعمال الماء لا يمنع من توجه الامر
بالتيمم بعد حصول الاضطرار اليه قوله ولا فرق بين عدم الماء اصلا ووجود ما لا يكفيه لطهارته هذا الحكم مما لم ينقل فيه خلاف
صريح من احد من اصحابنا وقال في التذكرة لو كان معه من الماء ما لا يكفيه لطهارته من الجنابة تيمم وهو قول اكثر العلماء ولم ينقل فيه الخلاف
الا من بعض العامة وقال في الفرع الثاني من فروع المسئلة الخامسة المحدث اذا وجد من الماء ما يكفيه لبعض الاعضاء لم يجب استعماله فيه عندنا
قطعا وبه قال ابو حنيفة الى آخر ما قال لكن حكي عن العلامة ره انه قطع في نهاية الاحكام بان المحدث لو وجد من الماء ما لا يكفيه لطهارته
لم يجب استعماله بل يتيمم واحتمل في الجنب مساواته للمحدث ووجوب صرف الماء الى بعض اعضائه لجواز وجود ما يكمل به الطهارة قال والموالاة
ساقطة هنا بخلاف المحدث ثم ان اطلاق عبارة المصنف ره يقتضي عدم الفرق في الطهارة بين الوضوء والغسل وحكي التصريح به
عن المنتهى وانه اسنده الى علمائنا ثم انهم استدلوا على هذا الحكم بالكتاب والسنة اما الاول فهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء نظرا الى ان
المتبادر منه نفي وجدان ما يكفي في الطهارة كقوله تعالى في كفارة اليمين فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فان المراد والله اعلم فمن لم يجد
اطعام عشرة مساكين ولهذا لم يجب اطعام البعض لو تمكن منه وهذا الاستدلال قرره بعضهم بوجه آخر وهو ان ما لا يكفي من الماء
بمنزلة العدم لعدم مشروعية تبعيض الطهارة ولا تلفيقها من الماء والتراب فيشمله وان لم تجدوا والمتبادر ارادة ما يكفي كقوله
تعالى في كفارة اليمين فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام لعدم وجوب اطعام البعض وفيه ان المتبادر اذا كان هو ما يكفي فالماء الكافي
مفقود حقيقة فلا حاجة الى المقدمة اعني كون ما لا يكفي بمنزلة العدم مضافا الى انه بعد ثبوت عدم مشروعية تبعيض الطهارة ولا
تلفيقها يتم المطلوب ولا حاجة الى ضم الاية فيكون كل منهما دليلا مستقلا واما الثاني فمنه صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع في رجل
اجنب في سفر ومعه ماء قدر ما يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ به ولو كان غسل البعض والجامع التمكن منه لبينه ومنه صحيحة
الحلبي انه سئل الصادق ع عن الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلوة ايتوضأ بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم
الا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء ووجه الدلالة فيهما على حد سابقتها الا ان في ذيلها ما يحتاج الى البيان قال في الوافي انما نشأ
هذا السؤال من اعتقاد السائل كون الوضوء افضل من التيمم وكونه مقدورا للجنب فاجابه ع بمنع كونه افضل على الاطلاق بل التيمم
للجنب افضل من الوضوء لانه مامور بالتيمم غير مامور بالوضوء مع ان في التيمم من الطهور نصف ما في الوضوء حيث سقط الممسوحان
واثبت المغسولان فان الدين لا يقاس فقوله ع افضل لا ينافي كونه متعينا عليه لانه انما قابل به ما اعتقده السائل ولم يرد
اثبات بعض الفضل للوضوء انتهى ومنه ما عن يه عن محمد بن حمران وجميل بن دراج في الصحيح انهما سألا الصادق ع عن امام قوم
قد اصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل ايتوضأ بعضهم ويصلي بهم فقال لا ولكن يتيمم الجنب ويصلي بهم فان
الله عز وجل جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا قال في الحدائق ورواه في الفقيه مثله الا انه ترك بعضهم وهو الظاهر في الاستدلال
انتهى ولكنك خبير بان هذا انما يتجه لو كان الجنب المذكور فاعلا لقوله يتيمم محذوفا او كان فاعله ضميرا يعود الى الامام الجنب

لوجود في اللفظ بناء على سقوط بعضها من قلم الناسخين سهوا ثم اني اقول ان النصوص واضحة الدلالة على وجوب التيمم في المفروض
وهي وان تضمنت وجوب التيمم على من وجب عليه الغسل لكن لم يفصل احد بينه وبين المحدث بالاصغر بوجوب التيمم في الاول
دون الثاني والآية ظاهرة فيما ذكرنا من التفسير فالحق هو هذا القول ويؤيده انه قال الشيخ ره في الخلاف اذا كان معه في السفر من
الماء ما لا يكفيه لغسله من الجنابة تيمم وصلى وليس عليه اعادة وكذلك القول في الوضوء ثم حكى اقوال العامة ثم قال دليلنا اجماع
الفرقة فانهم لا يختلفون فيه انتهى وفي كشف اللثام ولو وجد ما يملك بعض الماء وتمكن من استعماله وجب عليه شراء الباقي او تحصيله
بما امكنه من غير ضرر وسقط لو فان تعذر تيمم وجوبا اتفاقا ولا يغسل بعض الاعضاء الذي يفي به ماؤه الى الآن والظاهر اجماعنا
عليه كما يظهر من التذكرة والمنتهى انتهى وبعد ذلك كله لا يبقى للاحتمال الذي تقدم حكايته عن العلامة ره وجه مضافا الى
ان ما ذكر خروج عن محل البحث من جهة انه انما يتم عند رجاء الوصول الى ما يكمل به الغسل والمفروض انحصار الماء فيما عنده
بحيث لا يمكنه غيره كما لا يبقى وجه لما عن بعض العامة من انه يجب استعمال الماء ليحصل التلف فيصدق عليه انه ليس فاقد الماء
ومما ذكرناه ايضا يعلم سقوط ما في المستند فانه قال فيه فانه وفي الروض انه ربما حكى عن الشيخ ره في بعض اقوال التبعيض فان
كان مراده ان يطهر ما يفي به الماء به وغيره بالتراب فهو ظاهر الآية في بادي النظر الا ان الاجماع على الارتباط وعدم كون
غسل كل عضو واجبا مستقلا وظهور ذلك من الاخبار ايضا يدفعه وان كان مراده صرف الماء في بعض الاعضاء مع التيمم التام كما احتمله
في نهاية الفاضل والحبل المتين في الغسل فهو نحو الميسور لا يسقط بالمعسور مع عدم المانع منه في الغسل من بطلانه بفوات الموالاة بقرينة
الا ان عدم دلالته كما ذكرنا مرارا مضافا الى ظاهر الصحاح الثلاث لابن مسلم والحلبي وجميل ورواية الحسين بن ابي العلاء يطرده انتهى
مضافا الى ان قاعدة الميسور على تقدير تسليم جريانه في المركبات ودلالة اخبارها على ذلك لا تجري في المقام بعد اعترافه بقيام
الاجماع على الارتباط وعدم كون غسل كل عضو واجبا مستقلا لانها انما تجري في المركبات التي لم يعلم من جانب الشارع في صحتها
ارتباط بعضها من بعض تنبيهان الاول ان ما ذكرناه انما هو فيما اذا كان مكلفا بطهارة واحدة ولم يف الماء الموجود بها
واما اذا كان مكلفا بطهارتين وكفى الماء باحديهما دون الاخرى كالوضوء والغسل في الحيض والنفاس على ما هو المشهور
المنصور فان كفى للوضوء خاصة تعين قطعا وان كفى للغسل ففي المستند انه يتخير على الاظهر لانهما فرضان مستقلان ولا مرجح
ان الاحوط ان لم يكن اقوى هو تعين الغسل لكونه رافعا للحدث الاكبر الذي اغلظ من الحدث الاصغر كما يدل عليه ملاحظة احكامهما
ثم ان هذا اذا كانت الطهارتان من جنس واحد بمعنى كونهما رافعتين للحدث واما ان كانتا مختلفتين بان كانت احديهما مزيلة للخبث
والاخرى رافعة للحدث فتوضيح القول انه قال المصنف ره في المعتبر لو كان على جسده نجاسة ومعه ما يكفيه لازالتها او للوضوء ازالها به
وتيمم بدلا من الوضوء ولا اعلم في هذا خلافا بين اهل العلم لان للطهارة بدلا وهو التيمم ولا كذلك ازالة النجاسة وكذا لو كان
عليه غسل وعلى جسده نجاسة والماء يكفي احدهما ازال النجاسة وتيمم للغسل وكذا لو كانت النجاسة في ثوبه وعليه حدث غسل ثوبه
بالماء وتيمم وحكي عن احمد بن حنبل انه يتطهر ولا يغسل الثوب لان رفع الحدث آكد في الصلاة من ازالة الخبث عن الثوب وهو ضعيف
لان ازالة النجاسة مع القدرة واجب ولا بدل للماء في ازالتها فتعين لها انتهى وقال في التذكرة لو قصر الماء عن ازالة النجاسة
عن بدنه والوضوء وكفى احدهما صرفه في ازالة النجاسة اجماعا اذ لا بدل لها وتيمم وكذا الغسل وكذا لو كانت النجاسة على الثوب
وليس غيره وعن احمد لا يغسل الثوب لان رفع الحدث آكد وهو باطل لوجود البدل هنا بخلاف نجاسة الثوب ثم قال ره لو صرف
الماء في الوضوء وعلى بدنه او على ثوبه نجاسة ففي الاجزاء اشكال اقربه ذلك ان جوزنا وجود المزيل في الوقت والا فلا انتهى و
الوجه انه لم يات بالمأمور به وقال في الحدائق انهم صرحوا بان ما ذكر من الحكم وهو وجوب تقديم ازالة النجاسة والتيمم مخصوص
بوجود ما يتيمم به والا وجب الوضوء بذلك الماء والصلاة بالنجاسة وهو مما لا اشكال فيه على القول المذكور وصرحوا ايضا
بتقييد الحكم بالنجاسة الغير المعفو عنها وبكون الثوب لو كانت النجاسة عليه مما يضطر الى لبسه والجميع مما لا اشكال فيه انتهى
ولم نجد في المسألة من حام حول الانكار سوى صاحب ذ ره فانه بعد نقله مقالة الاصحاب قال وانت خبير بانه لقائل ان يقول
ان الشارع قد قيد جواز التيمم بعدم وجدان الماء والماء في الصورة المفروضة موجود وزعم البدلية على اطلاقه ممنوع اذ غاية ما
يفهم من الاخبار ثبوت البدلية مع فقد الماء بالكلية او التضرر باستعماله وكل منهما مفقود في محل النزاع على ان دعوى

البدلية معارض بتجويز الشارع الصلوة في النجاسة مع تعذر ازالتها او غيرها على الخلاف في المسئلة وتقديم احدهما في تشخيص
هذا المثال الموجود على الآخر يحتاج الى دليل ولا اعلم دليلا وراء الاجماع المدعى ولا اعتماد عليه لانه لا يخلو عن مجازفة فهذا كلامه ره ولا
يخفى عليك ان انكار الاعتماد على الاجماع في مثل هذه المسئلة مبنى على الخلاف الطريقة فالحق ما ذهب اليه الجماعة الثاني انه لو امكن
مزج الماء الذي لا يكفي للطهارة بالمضاف على وجه لا يسلبه الاطلاق فهل يجب المزج والتطهر به ام يجوز ترك المزج والانتقال الى
التيمم المنقول عنهم في المسئلة قولان نص جمع من المتأخرين منهم العلامة ره الاول وعن جماعة من المتقدمين كالشيخ ره الميل
الى الثاني وربما بنى الخلاف على الخلاف في مقتضى الاية فان فسر عدم وجدان الماء بكون المكلف في مكان لا ماء فيه فالمتجه قول
الشيخ ره بالانتقال الى التيمم لانه يصدق على هذا من حيث ان الماء لا يكفيه انه غير واجد للماء فيصير فرضه التيمم وان فسر بعدم
التمكن من الماء فالمتجه ما ذكره العلامة ره لصدق التمكن بالمزج كصدقه بالسعي والطلب وعن بعض المحققين ره انه بنى القولين
المذكورين على ان الطهارة بالماء في الصورة المفروضة هل هو من قبيل الواجب المطلق فيجب المزج اذ ما لا يتم الواجب المطلق
الا به وهو مقدور فهو واجب او انها واجب مشروط بوجود الماء وتحصيل مقدمة الواجب المشروط غير واجب واقول لا بد
من تنقيح المبنى وتعيينه والا فمجرد الترديد والاحتمال لا يجدى في تحصيل الفتوى اما المبنى الاول فتوضيح القول فيه انه يستفاد
من كلمات اهل العلم في تفسير الاية وجوه ثلثة احدها ان عدم وجدان الماء عبارة عن كون المكلف في مكان لا ماء فيه ثانيها
ان وجدان الماء عبارة عن كونه تحت يده وسلطنته فيكون عدم الوجدان عبارة عن عدم تحقق هذا المعنى والوجدان بهذا
التفسير اخص من الاول لان مجرد كون الانسان في مكان فيه الماء لا يقتضي كونه تحت يده وسلطنته كما لو كان تحت يد سلطان
او في بئر بعيدة القعر لا يمكن النزول اليه ولا الاستقاء منه وهكذا وثالثها ما حكاه في مجمع البحرين عن بعض المفسرين من انه
يمكن ان يراد بعدم وجدان الماء عدم التمكن من استعماله وان كان موجودا فيسرى الحكم الى كل من لا يتمكن من استعماله كفاقد الثمن
او الآلة والخائف من لص او سبع ونحو ذلك ثم حكى عنه انه قال ان هذا التفسير وان كان فيه تجوز الا انه المستفاد من كلام محققي
المفسرين من الخاصة والعامة انتهى واستجوده صاحب المجمع بعد حكايته ومعلوم ان التفسير الاخير فيه تجوز كما اعترف به المدعى و
ان مجرد مصير محققي المفسرين من الفريقين لا يصلح قرينة على صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى المجازي فلا وجه للالتزام به واما
التفسير الاول فالظاهر اشتماله على التجوز ايضا اذ لا يقال للفقير الذي رأى الدراهم والدنانير في دكان الصراف انه وجدها وكذا من
رأى الحلي في دكان الصائغ وكذا الابق للعبد الذي سكن بلدا لا غنياء انه واجد للمال بل نراهم على ذلك ويقولون انه ليس من
التجوز المأنوس استعماله فالمتعين هو التفسير الثاني واللازم عليه هو عدم وجوب المزج في المفروض لان معنى الوجدان انما هو
التمكن بمعنى الحصول بالفعل لا مجرد القدرة التي هي عبارة عن شانية التحصيل فتدبر واما المبنى الثاني فمقتضى التحقيق هو كون
الواجب الذي هو الغسل والمسح واجبا مطلقا حيث تعلق الامر بالغسل الذي لا يتحقق الا بالماء ولم يقيد باشتراط وجود الماء
ومعلوم انه اذا شك في التقييد فالاصل عدمه ومقتضى ذلك هو الاطلاق ولا يتوهم ان التقييد بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء
يجعل ما قبله بمنزلة ان يقال فاغسلوا ان وجدتم الماء لانا نقول ان قوله تع فان لم تجدوا لا يستلزم تعيين كون الامر بالغسل
والمسح مشروطا لان ذلك التقييد يلائم كلا من الامر بالغسل على وجه الاطلاق والامر به على وجه الاشتراط فلو قيل يجب عليكم
الغسل وتحصيل الماء لاجله فان لم تجدوا ماء فتيمموا كان صحيحا من القول كما انه لو قيل ان وجد عندكم الماء فاغسلوا وان لم
تجدوا ماء فتيمموا كان صحيحا ايضا وح نقول ان مقتضى هذا المبنى هو وجوب المزج في مفروض المقام وهذا هو المعول عليه ولا
بناء فيه على ما في الوجوب من الوجه الاول ويؤيده ما الخبر ما دل على وجوب طلب الماء في الارض الحزنة والسهلة كل على ما
يليق به وما دل على وجوب شرائه ولو بثمن غال قوله الثاني عدم الوصلة اليه فمن عدم الثمن كمن عدم الماء وكذا ان وجده
بثمن يضر به في الحال وان لم يكن مضرا به في الحال لزم شراؤه ولو كان باضعاف المعتاد وكذا القول في الالة اعلم ان عدم الوصلة
الى الماء مع وجوده يتحقق بامور يرجع بعضها الى فقد المقتضي وبعضها الى وجود المانع العقلي وبعضها الى وجود المانع الشرعي
احدها العجز عن الحركة المحتاج اليها في تحصيله لكبر او مرض او ضعف قوة ولم يجد معاونا باجرة مقدورة ويدل عليه قبح التكليف
بما لا يطاق مع عموم بدلية التراب عن الماء وصدق عدم الوجدان ثانيها ان يخاف من السعي اليه على نفسه للاجماع المحصل والمنقول

في كلام

في كلام جماعة وكذا لو خاف عجزه على نفسه بذهابه من مصره الى تحصيل الماء لظاهر الاجماع ولزوم العسر على ذلك التقدير بل لعله
قيام الاجماع على سقوط الوجوب لو خاف الذاهب في طلب الماء على الغير ان لم يحضر في ذلك الغير لصغر او جنون او نوم ولا فرق
بين ان يكون الخوف من الهلاك او الجرح او الضرب الشديد الذي يشق تحمله عادة لاطلاق تعرض اللص والخوف منه وقصده
العسر ثالثها عدم قدرته على الثمن الذي يباع به الماء بان لا يجد الثمن اصلا او لا يبيعها مما ذكره المصنف ره من ان يجد الماء بثمن
يضر به في الحال والظاهر ان المراد به ان يكون بذل الثمن يوجب نقصانا في ماله على وجه لا يبقى له ما يقوم بمعاشه على ما يليق
بحاله والظاهر ان هذا هو المراد بالاجحاف به فيما يأتي من عبارة المعتبر وقيل المراد بالتقييد بالحال المكلف هو التعميم بالنسبة
الى الاستقبال ايضا حيث لا يتوقع المكلف حصول مال اليه عادة ووجه التعميم اشتراكهما في الضرر وهذا الذي ذكره المصنف
هنا قد اختاره في المعتبر حيث قال اذا لم يوجد الا ابتياعا وجب مع القدرة وان كثر الثمن كذا قال علم الهدى وقيل ما لا يضر به
في الحال وهو اشبه الى ان قال وقال الشيخ ره في كتبه كلها لا يجب شراؤه اذا كان مضرا في الحال وهو فتوى فضلائنا وفتوى
فقهاء الجمهور ثم قال وانما قلنا انه اشبه لان من خشي من لص اخذ ما يجحف به لم يجب عليه السعي وتعريض المال للتلف فاذا ساغ
التيمم هناك دفعا لهذا الضرر ساغ هنا وينبه على ذلك ما رواه يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يكون
معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع انتهى واستحسنه
في آت ثم قال ويؤيده عموم قوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عز وجل يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قال في الذكرى
وكذا لو اجحف بماله لحرج ويسوغ التيمم عند خوف لص يجحف بماله كما يأتي ثم قال وربما فرق بينهما بالعوض والثواب وهو خيال
ضعيف لانه اذا ترك المال لابتغاء المال يحصل في حيز الثواب انتهى هذا ولا يخفى عليك انه حصل من كلام المصنف ره وجود قولين
في المسألة لان مقابلة القول الذي حكاه بقوله قيل وعقبه بقوله وهو اشبه بقول علم الهدى ره يقول بوجوب الشراء وان ضر
بحاله وحكى هذا القول عن ابن سعيد ايضا في الجامع وقد عرفت مستند القول الذي اختاره المصنف ره واما مذهب علم الهدى ره فلعل
مستنده صدق وجدان الماء عليه نظرا الى ان وجدانه عبارة عن القدرة عليه والتمكن منه كما يراه جماعة واستدل على ما ذهبوا اليه في
الحدائق بعد استظهار كونه مما يظهر منه الميل اليه بل اختياره باطلاق الاخبار التي احدها ما رواه صفوان في الصحيح قال
سألت ابا الحسن ع عن الرجل الى الوضوء للصلوة وهو لا يقدر على الماء فوجد قدر ما يتوضأ به بمائة درهم او بالف درهم وهو
واجد لها يشتري ويتوضأ او يتيمم قال لا بل يشتري قد اصابني مثل هذا فاشتريت وتوضأت وما يشترى بذلك مال كثير هكذا
وجدنا في النسخ المعتمدة وكون المشتري مالا كثيرا باعتبار ما يستلزمه من الثواب على استعماله في تحصيل الطهارة ويمكن ان يكون
المال الكثير عبارة عن الثواب بنفسه ويكون الكلام بمنزلة ان يقال ان المشتري بذلك الثمن بحسب الصورة وان كان هو الماء لكن
المشتري بحسب الحقيقة هو الثواب والجنة وذلك مال كثير وفي بعض النسخ وما يسرني بذلك مال كثير وعلى هذا فالموصول كناية
عن الثواب ولفظة ذلك اشارة الى الشراء والمعنى ان الثواب الذي يسرني بسبب وقوع الشراء مال كثير وفي بعضها وما
يسوئني بذلك مال كثير وعلى هذا كلمة ما نافية ولفظة ذلك اشارة الى الشراء والاسناد الى المال الكثير عبارة عن الثمن المبذول والمعنى انه ما
يسوئني بسبب الشراء زوال المال الكثير عني وثانيها ما رواه العياشي في تفسيره عن الحسين بن ابي طلحة قال سألت عبدا صالحا عن قول الله عز وجل او لا
مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ما حد ذلك فان لم تجدوا بشراء او بغير شراء ان وجد قدر وضوئه بمائة الف او بالف وكم بلغ قال
ذلك على قدر جدته وثالثها ما في دعائم الاسلام حيث قال وقالوا ع في المسافر اذا لم يجد الماء الا بموضع يخاف على نفسه ان مضى
في طلبه من لصوص او سباع او ما يخاف منه التلف او الهلاك يتيمم ويصلي وقالوا ع في المسافر يجد الماء بثمن غال ان يشتريه اذا كان
واجدا لثمنه فقد وجده الا ان يكون في دفعه الثمن ما يخاف منه على نفسه التلف ان عدمه والعطب فلا يشتريه ويتيمم بالصعيد ويصلي ثم
انه ره اعترض على المصنف ره بان قوله من خشي من لص اخذ ما يجحف به مع كونه لا دليل عليه لا يخرج عن القياس فان ورود ذلك على تقدير
تسليمه في السعي الى الماء لا يوجب التعدية الى الشراء مع عموم الاخبار المذكورة لما اذا كان الثمن قليلا او كثيرا واما الاسناد الى الرواية
فمكان ايضا لان موردها طلب الماء في الفلوات وهو خارج عن محل المسألة وحمل ما نحن فيه على ذلك لا يخرج عن القياس انتهى ملخصا
ثم ان صاحب الجواهر ره بعد ان اختار وجوب الشراء بما وجد من الثمن ادعى ان ما ذهب اليه علم الهدى ره هو عين ما اختاره قال نعم

يمكن التقييد بما دلّت عليه رواية دعائم الاسلام من انه متى استلزم دفع المال خوف التلف على نفسه او العطب فانه يجب الانتقال
الى التيمم ويؤيده ما دلّ على نفي الحرج في الدين وارادة اليسر دون العسر وسعة الحنيفية ونحو ذلك فان اريد بالضرر المذكور في كلامهم
ما ذكرناه فالحق ما ذكره في المعتبر ونقله عن الشيخ ره واتباعه وان اريد غير ذلك فالحق ما ذكره المرتضى رض انتهى ما اهمنا ذكره من
كلامه وهناك قول آخر حكي عن ابن الجنيد ره وهو انه ان كان الثمن غاليا تيمم وصلى ويعيد اذا وجد الماء وقد قيل في الاحتجاج له
ان خوف فوات المال اليسير النادر الى الماء يجوّز للتيمم فكيف يجوز بذل المال الكثير على هذا الوجه وان تضييع المال القليل مثل
لتضييع المال الكثير في كونه محللا وفتوى عامة بجواز الدفع واجيب عن ذلك بالفرق بين جميع ما ذكر وبين موضع النزاع بالنص
وبالمنع من مساواة ما يبذله المكلف باختياره وبين ما ينهب منه قهرا لما في الثاني من لزوم الغضاضة والاهانة الموجبة للضرر
بخلاف الاول مضافا الى ان القول المذكور مردود لصحيحة صفوان المتقدمة وما في معناها من الاخبار والمختار ما ذهب اليه
المص ره وهو فتوى فضلائنا كما في المعتبر وحكى استظهار الاتفاق عليه عن شرح المفاتيح ولا فرق في الضرر بين الحال والمؤجل
ومنه ما كان مجحفا بالنفقة فانه لا يجب عليه الشراء قولا واحدا كما عن المنتهى ومنه ايضا الاجحاف بماله الذي استيصاله او ما هو كا
ستيصاله لنشأ على ذلك ما دلّ على نفي الضرر والعسر والحرج في الدين سيما اذا استلزم ذلك سؤالا وذلة دنيوية سهولة الملة
وسماحتها مع عموم بدلية التراب عن الماء واستقرار امثال هذه الموارد في الواجبات الاصلية فضلا عما لو كان وجوبه من باب
المقدمة ولم يبلغ مبلغ ذلك كله بخروج عن اطلاق الاخبار المتقدمة واحتمال العكس بعد تسليم شمول عمومات الضرر والعسر للتخصيص لا
وكذا بعد رجحان هذه العمومات بعمل الاصحاب وغيرهم هذا ولكن يبقى في المقام شيء وهو انه ربما يورد على التمسك بحديث الضرر
في هذه المسئلة بان المراد به النهي عن ان يضر احد لاحد لا مثل ما نحن فيه مما يقدم الرجل هو بنفسه على ما هو ضرر عليه وعلى التمسك بنفي العسر
والحرج بمنع كون الشراء فيما نحن فيه عسرا وحرجا اذا لم يقع نظيره في الشرع من الجهاد وبذل المال في الحج وغير ذلك ويمكن الجواب
عن الاول بان ظاهر حديث الضرر وان كان ذلك الا ان من المعلوم ان مقصود الشارع عدم اصابة الضرر لاحد من عبيده وصدوره
من غيره بالنسبة اليه لا مدخل له في ذلك ولهذا ترى فقهائنا رض يتمسكون به في ابواب المعاملات في موارد ليس احد من المتعاملين
قاصدا للاضرار بالآخر اللهم الا ان يقال ان صدور التعدي من بعض آحاد الرعية بالنسبة الى بعض آخر انما كان مبغوضا للشارع
نهى عنه في حديث الضرر والا فمجرد تعب من كان من الرعية مع تعدي غيره عليه ليس امرا مبغوضا للشارع بل قد يوجب ذلك
كما امر خصوصا اذا كان لاجل العبادات ولكن الانصاف انا نعلم قطعا ان عدم وصول الضرر الى من كان من الرعية امر مقصود
عند الشارع كما لا يخفى على من تدبّر في كلمات الفقهاء رض ان ذلك من قبيل المسلمات لديهم وعن الثاني بان العسر يختلف وجودا
وعدما باعتبار الاغراض وبملاحظة عظم خطر الامر الذي يقدم عليه فقد لا يكون بذل الف دينار عسيرا على النفس وقد يكون
بذل عشرة دنانير عسيرا وانما كان اصل بذل المال الكثير في مقابل الثواب من قبيل ما يبذل في الامر الخطير لم يكن من قبيل العسر
لكن لنا التحقيق ان ما كان منه مضرا بحال المكلف عسر مع عدم كون الاخبار المتقدمة ناطقة بوجوب الالتزام به لكونها اعم مما
يستلزم العسر فان غاية ما فيها هو وجوب بذل ثمن الماء او الف وهو لا يستلزم الاضرار بحال المكلف ولا العسر فلذلك كان عمومات
العسر مخصصة لها فامنها الخوف على المال عند الاكثر مط سواء كان قليلا او كثيرا وسواء قطع المكلف بذهابه او المظنة ام
ظنه او احتمله وحكى في المستند عن بعض المشايخ الاخباريين وجوب تحصيل الماء وعدم جواز التيمم والظاهر انه اراد به
صاحب ق كما صرح بنسبته اليه غيره وفصّل في المستند فقال وكذا يجوز التيمم لو كان الخوف على المال الكثير او القليل المضر في
على تلفه الضرر عرفا اذا كان خوفه من جهة القطع ولو عادة بالتلف لادلة نفي الضرر الا ان يكون المال كثيرا بحيث يكون في معرض
في مظنة التلف عسر حينئذ يجري فيه ادلة نفيه فيسقط وجوب التحصيل ايضا حجة القول الاول امور الاول والثاني الاجماع
المدعى في كلام جماعة والنصوص المدعى دلالتها على ذلك قال ره في شرح قول المص ره الثالث الخوف ولا فرق في جواز التيمم
بين ان يخاف لصا او سبعا او يخاف ضياع ماله ما لفظه هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب على ما نقله جماعة ثم حكى عن المنتهى انه قال
لا اعرف فيه خلافا بين اهل العلم الى ان قال واطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في الخوف بين ان يكون على النفس او
المال او البضع انتهى وفي كشف اللثام الخوف من تحصيله او استعماله على النفس او المال له او لغيره من الاحترام من لص او سبع

بالاجماع والنصوص نحو لا تقتلوا انفسكم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ولا حرج في الدين ويريد الله بكم اليسر وكقول الصادق ع
لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع وقوله ع لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل و
يأكلك السبع انتهى ووجه دلالة الحديث الاول على ما نحن فيه ما في ئة من ان روايتي يعقوب بن سالم وداود الرقي دالتان على
جواز التيمم مع الخوف من اللص متناولتان باطلاقهما للخوف من فوات المال القليل والكثير انتهى وفيه نظر وغيره في الاستدلال
بهما الى ان اللص انما يخاف منه على المال ولا يخفى عليك ان رواية داود الرقي انما هي التي ذكرها في كشف اللثام لجبر او ليس
فيها من ذكر اللص عين ولا اثر الثالث ما في الحدائق عن بعضهم من الاستناد الى وجوب حفظ المال وصيانته لكن اورد عليه
فيها بانه معارض بما دل على وجوب الوضوء والغسل من الآية والروايات المستفيضة وهو اصرح واصح فيجب تقديم العمل به وان عجبا
مما ذكره اليه بالحمل على غير الصورة المذكورة على ان دعوى لزوم الحرج بتعريض المال للصوص ووجوب الحفظ وصيانة المال
في تلك الحالة ممنوعة سيما الثاني فانها مصادرة ظاهرة ومع التسليم فنقول على ما تعارضا وتقييد ما ذكرنا من العموم باولى
من تقييد ما ذكره وبذلك لا يتم الاستدلال انتهى ويمكن الجواب بان الشهرة والاجماعات المنقولة تكشف عن قيام قرينة على
تخصيص عمومات وجوب الوضوء والغسل بما دل على وجوب حفظ المال من التلف حجة القول الثاني ما في الحدائق حيث قال
انا لم نقف على نص يدل على وجوب الانتقال الى التيمم للخوف على المال سوى الروايتين المشار اليهما وظاهرهما وصريحهما
ينادي بان المراد انما هو الخوف على النفس كما عرفت لقوله ع في الاولى لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع ومن
الظاهر ان التغرير بالنفس انما هو عبارة عن تعريضها لما يوجب التلف والهلاك وفي الثانية فاني اخاف عليك التخلف عن
اصحابك فتضل ويأكلك السبع وهي ظاهرة ايضا فيما ذكرناه انتهى وقال هذا المقال عند المحقق لي التمسك بالاصل ثم
ان من الغريب ما وقع في كلام بعض المتأخرين من ان المناقشة في النص من صاحب ئق واللوامع وغيرهما باظهرية تعريضه
ذكر السبع في الخوف على النفس في غير محله لخصوص ما مع فهم الاصحاب انتهى وذلك لما عرفت في كلام صاحب ئق من ان
معنى التغرير بالنفس بحسب اصل الوضع انما هو اهلاك النفس وعلى هذا لا بد للمدعي اقامة القرينة على صرف اللفظ من معناه الحقيقي
الى مطلق الضرر والخوف وذكر اللص قد يدعى كونه قرينة على كون المراد هو الخوف على المال لغلبة كون مقصود اللص هو اخذ
المال لا اتلاف النفس لكن الانصاف انه لم يبلغ من الظهور مرتبة صرف لفظ التغرير بالنفس عن حقيقته ومع الشك في صلاحية
اللفظ للقرينة يجب التمسك باصالة الحقيقة والمختار هو القول الاول والعمدة في الحكم تبني الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة
وعدم وجدان الخلاف الى زمان صاحب ئق ره بل قد اعترف هو ره صريحا بالاتفاق حيث قال واما الخوف على المال فلم اقف
منه على مستند الا انه اتفاق بينهم انتهى حجة القول الثالث ما عرفت في كلام صاحب المستند ره وقد عرفت ضعفها مما
بيناه ثم انه هل يجوز ما ذكر في تسويغ التيمم مال الغير وصرح بذلك المحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد الثاني ره فيما
حكي عن روض الجنان والفاضل الاصبهاني ره في كشف اللثام وفي الجواهر انه لا يخلو من تأمل فيما لا يجب عليه حفظه من
مال الغير ولم يكن في تسلط اللصوص عليه نقصا ضمانه عليه من عباده ورفقائه المستجيرين به اللائذين بجاهه لعدم الدليل الذي تقدم في
باب المقدمة وقال في المستند ومما يظهر السقوط مع الخوف على مال الغير اذا كان قاطعا بالتلف واما بدونه فلا دليل على السقوط
الا اذا كان تعريضه في مظنة التلف موجبا للعسر انتهى والظاهر من بناء الحكم على ما ذكره انه يريد التمسك بادلة نفي الضرر نظرا
الى كون طلب الماء سببا لتضرر الغير فيكون اضرارا وقد نهى عنه النبي ص وكانه اراد بما اذا كان تعريضه في مظنة التلف موجبا
للعسر ما لو كان الغير من اللائذين بجاهه والمختار ما هو مختار الاكثر لقاعدة الضرر ولا اختصاص للحكم بصورة القطع بل يساويها
الخوف على العرض والظاهر اتفاقهم على ذلك لما في تعريضه في مظنة الضياع من الحرج العظيم وكونه اهم في نظر الشارع ولذا
علم الفرق بين عرضه وعرض غيره في الحكم عند الشارع وكذا في انظار الفقهاء ره لما عرفت من الاهمية الموجبة لذلك ولكن قال
في الجواهر هنا سورته وفي الحاق عرض غيره مع عدم التعلق به ولو من جهة الاستجارة ونحوها اشكال انتهى ولا يخفى ضعفه
سادسها الخوف عن جبن بدون سبب ظاهر لذلك كما يشاهد كثيرا من كثير الناس من الوحشة في ظلمة الليل فقد صرح المصنف ره
في المعتبر والعلامة ره في التذكرة والشهيد الثاني ره في ذلك بجواز التيمم من جهته خلافا لما حكي عن العلامة ره في التحرير حيث منع

من ثم كان احسن الوجهين وربما علل الاول بانه لا يؤمن من وقوع الخلل في عقله فهو اشد ضررا من ذي السبب علل الثاني بفقد
السبب الموقع يعني انه لم يعد الخوف المطلق من مسوغات التيمم في النصوص وحكي عن المنتهى انه توقف في الحكم والحق انه ان بلغ الجبن
الحد الذي لا يؤمن معه من الضرر او يشق تحمله كان مسوغا للتيمم بدلالة ادلة نفي الضرر والعسر واما ثانيها الخوف من القتل قصاصا
مع رجاء العفو بالتاخير اما بالدية او مجانا فقد استظهر في جامع المقاصد انه عذر مسوغ للتيمم وعلله بان حفظ النفس مطلوب
وربما يقيد فيقال بان العذر انما هو الخوف من الوقوع في الاقتصاص اذ لم يتعين عليه فعلا كما اذا لم يكن مطالبا وكان متمكنا
من الدية ورجي بالتاخير العفو عن القصاص بالدية فلا باس بالتيمم من اجله بخلاف ما اذا تعين كما اذا كان مطالبا ولم يمكن
ولم يرج بالتاخير العفو مجانا او تامل صاحب الجواهر في اصل الحكم بعد نقله عن جامع المقاصد تاسيها خوف الحبس ظلما فانه
عذر كما نص عليه في جامع المقاصد ثم قال ومنه ... طالبه بحق وهو عاجز عن ادائه اما لعدم تمكنه من اثبات العجز او لتغلب
المطالب انتهى وهو وجيه فان الدين وان كان حقا بحسب الظاهر من جهة عجزه عن اثبات ادائه لكنه غير مستحق للحبس واقعا فالحفظ
منه مع عدم نقضه للحكم الظاهري مطلوب قوله الثالث الخوف ولا فرق في جواز التيمم بين ان يخاف لصا او سبعا او ضياع
مال قد تقدم من التفصيل ما يغني عن التعرض لشرح هذه العبارة لكن ينبغي بيان امرين الاول ان المراد من الخوف على النفس
المشار اليه بقوله او سبعا ومن الخوف على المال انما هو الخوف على النفس المحترمة والمال المحترم والمراد بالمحترم كما نص عليه المحقق
الثاني ره في جامع المقاصد هو ما لم يهدر اتلافه ثم انه قال ره فالمرتد والحربي والكلب العقور لا يعد الخوف عليه عذرا في التيمم
الثاني انه لا فرق في الخوف بين حصوله له في طريقه بالنسبة الى ما يستصحبه من مال او رفيق وبين حصوله لما يخلفه من مال او
نفس في منزله بعد تباعده عنه قوله وكذا لو خشي المرض الشديد او الشين باستعمال الماء جاز له التيمم لا اشكال ولا خلاف في
كون خوف المرض مسوغا للتيمم في الجملة وقد استدل له بادلة العسر والحرج من الايات والاخبار والروايات الخاصة المستفيضة
منها صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت الباقر ع عن الرجل يكون به القروح قال لا باس بان لا يغتسل ويتيمم وصحيحة احمد بن محمد بن ابي
نصر عن الرضا ع في الرجل يصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يخاف على نفسه من البرد قال لا يغتسل ويتيمم وعن الكافي عن محمد بن
مسكين وغيره عن الصادق ع قال قيل له ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال الا سالوا الا يمموه ان دواء
العي السؤال قال وروي ذلك في الكسير والمبطون يتيمم ولا يغتسل وعن الصدوق ره انه روى في الصحيح عن محمد بن مسلم عن الباقر ع
في الرجل يكون به القروح والجراحات فيجنب قال لا باس بان يتيمم ولا يغتسل قال وقال الصادق ع المبطون والكسير يؤممان ولا يغتسلان
وتوضيح المقام يتم بالكلام في مباحث الاول ان مقتضى ما فصله المص ره من تقييد المرض بالشديد هو كون المرض اليسير
غير مسوغ للتيمم وقد صرح به الشيخ ره في ط حيث قال قد بينا ان كل ما يخاف معه من استعمال الماء فانه يسوغ معه التيمم وان لم يخف
منه التلف وان لم يخف منه التلف وخيف الزيادة في المرض مثل ذلك وان لم يخف التلف ولا الزيادة فيه وخاف ان يشينه
ويشوه به كان مثل ذلك وان لم يخف شيئا من ذلك وخاف ان يؤثر فيه اثرا قليلا لم يجز له التيمم بلا خلاف وكل مرض
لا يخاف معه التلف ولا الزيادة فيه مثل الصداع ووجع الضرس لم يجز معه التيمم انتهى ومثله في المعتبر فقال الشيخ المريض لا يتيمم
مع تحقق التلف ولا يتيمم مع خوف المرض اليسير كوجع الراس والضرس وهل يتيمم لخوف الزيادة في العلة او بطوءها او الشين فيه مذهب
نعم ثم نقل الخلاف عن العامة وبذلك صرح العلامة ره في الجملة من كتبه وعن ظاهر كلامه في النهاية والارشاد تعليق الجواز على
مطلق المرض وهو ظاهر الذكرى وقواه المحقق الثاني ره في جامع المقاصد حيث قال ولو كان الضرر يسيرا كالصداع ووجع
الضرس ففي المنتهى الحق الجواز فقصد المص ره لا يجوز التيمم ونقل عن الشيخ وهو بعيد لان ذلك ضرر ظاهر وربما بلغ حدا يشق تحمله
مشقة شديدة مع انه لا يؤمن في المرض بالوقوف على الحد اليسير مع ان ضرر المذكورات اشد من ضرر الشين وقد اطبقوا على جواز
التيمم لخوفه والذي يظهر من الذكرى جواز التيمم لذلك وفيه قوة انتهى وقال في ك بعد نقل استشكال الشهيد ره في اخراج
الضرر اليسير بالعسر والحرج وقول النبي ص لا ضرر بما نصه وربما كان الخلاف مرتفعا في المعنى فانه مع الضرورة والمشقة الشديدة
يجوز التيمم عند الجميع لان المرض والحال هذه لا يكون يسيرا ومع انتفاء المشقة وسهولة المرض لا يسوغ التيمم عند الجميع انتهى
وقال في الحدائق الظاهر ان المراد بالمرض الموجب للتيمم هو ما يشق معه استعمال الماء بخوف حدوثه او زيادته او بطوء

برئه ويصعب عليه وجه لا يتحمل عادة لان التكليف كما عرفت من الروايات المتقدمة من بعض الاخبار النافية للعسر والحرج انما يتعلق بالوسع دون الطاقة يعني انه وان اطاقه وامكن الاتيان به بمشقة فانه لا يكلف به وانما يكلف بوسعه بمعنى ما لا مشقة فيه وان كان فيه نوع اذى مثل وجع الراس في الجملة او الضرس او نحو ذلك فانه لا يوجب الانتقال الى التيمم وليس له حد شرعي بل الانسان على نفسه بصيرة وفي موثقة زرارة قال سئلت الصادق عليه السلام ما حد المرض الذي يفطر فيه الرجل ويدع الصلوة من قيام فقال بل الانسان على نفسه بصيرة هو اعلم بما يطيقه ثم انه تكلم في المقام بما شاء ثم اورد في ذيل كلامه على جعل النزاع لفظيا بان كلام الفاضلين في ان اليسير من الوجع كوجع الراس والضرس لا يستبيح به التيمم وصريح كلام الذكرى الاشكال فيما ذكراه هنا ودعوى لزوم الحرج والعسر بذلك وانه ضرر منفي بقوله لا ضرر ولا ضرار فكيف يكون النزاع لفظيا والحال كما عرفت انتهى الثاني انه صرح جماعة بان المرض الواقع في كلماتهم فما كان عاما لجميع البدن او مختصا ببعض وح يقع التنافي بين ما ذكروه من التيمم بالنسبة الى من كان المرض مختصا ببعض منه كما لو كان عليه قرحة او جراحة معصبة او غير معصبة بل لو كان العضو مكسورا وبين ما ذكروه في باب الوضوء من انه يتوضأ ويمسح على الجبيرة او يضع خرقة ويمسح عليها وهذا الاشكال بعينه جار في الاخبار فانه ينافي الاخبار المذكورة ما يخالفها في الحكم مثل حسنة الحلبي او صحيحه عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه ونحو ذلك من مواضع الوضوء فيعصبها بالخرقة فيتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال وسئلته عن الجرح كيف اصنع به في غسله قال اغسل ما حوله وفي رواية العياشي عن امير المؤمنين عليه السلام قال سئلت رسول الله صلى الله عليه وآله عن الجبائر تكون على الكسير كيف يتوضأ صاحبها وكيف يغتسل اذا اجنب قال يجزيه المسح عليها في الجنابة والوضوء قلت فان كان في برد يخاف على نفسه اذا افرغ الماء على جسده فقرأ رسول الله صلى الله عليه وآله ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الكسير تكون عليه الجبائر او يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وغسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته الى غير ذلك من الاخبار وقد استقصينا وجوه الجمع [illegible] في الجبائر والذي يقتضيه النظر بعد التامل فيها ان التعارض بين صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون به القروح والجراحة يجنب قال لا بأس بان لا يغتسل ويتيمم وما هو بمعناه من اخبار التيمم وبين مثل قول الصادق عليه السلام في صحيحة الحلبي او حسنته ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها الحديث انما هو على وجه التباين ولو قيل ان الاولى اعم من الثانية لان الاولى مطلقة بالنسبة الى ما لو امكن الجبيرة وما لو لم يمكن والثانية مختصة بما لو امكنت الجبيرة فتخصص الاولى بالثانية بمعنى انه يخرج من تحتها صورة امكان الجبيرة فيكون الباقي تحت التيمم صورة عدم امكان الجبيرة قلنا مثل هذه الملاحظة تجري في الثانية ايضا فيصير المعنى انه يلزم المسح على الجبيرة سواء امكن التيمم ام لا وتقدم الجبيرة على التيمم غير معلوم بل هو اول البحث وح يكون الحكم بكل منهما بالنسبة الى امكان الاخر وعدم امكانه اعم من وجه ويقع التعارض في مورد الاجتماع وهو ما لو امكن المسح على الجبيرة والتيمم على حد تعارض المتباينين هذا ولكن هناك رواية اخرى وردت على اسلوب اخر فيستفاد منها ما يصلح ان يكون كاشفا للغطاء عن وجه المطلوب وهي رواية العياشي حيث وقع التصريح فيها اولا بانه يجزيه المسح على الجبائر في الوضوء بحيث لا يخاف على نفسه ثم بعد السؤال عن الخوف على نفسه بافراغ الماء على جسده وهو ايضا شامل وظاهره السؤال عن خصوص حال ذي الجبائر وعلى تقدير عدم اختصاصه به لا اشكال في شموله له اجاب عليه السلام بانه ينتقل الى التيمم لان قرائته الاية المذكورة تدل على المنع من افراغ الماء على البدن في كل من الوضوء والغسل فيحصل من ذلك ان الانتقال الى التيمم انما هو بعد تعذر الطهارة المائية المشتملة على المسح على الجبيرة وح نقول ان هذه الرواية تصير قرينة على ان صحيحة محمد بن مسلم المتقدم ذكرها ناظرة الى صورة تعذر الطهارة المائية ولو مع المسح على الجبيرة وبهذا الوجه يجمع الاخبار ثم لو سلمنا التعارض بين طائفتي الاخبار قلنا ان قاعدة الميسور ترجح اخبار المسح على الجبيرة على اخبار التيمم بل لنا ان نزيد على هذه الجملة ونقول ان تلك القاعدة حاكمة على ادلة التيمم وتوضيح ذلك ان قوله تعالى في اخر اية التيمم ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم وان كان ظاهرا في ان منا

شرعية التيمم هو ثبوت الحرج والضيق في اتيان افعال المذكورة الوضوء في الاية سواء كان لفقد الماء او التضرر في تحصيله او
باستعماله فحصل الاية الشريفة بعد ملاحظة صدرها وذيلها انه كلما كان في الاتيان بالافعال المعهودة للوضوء حرج
على المكلف وجب عليه التيمم وان محصل قاعدة الميسور انه اذا تعذر الاتيان بجميع افعال الوضوء وجب الاتيان ببعضها
الميسور وحيث علم الاجماع على عدم اجتماع الطهارتين على مكلف واحد تعارضتا الادلة من الطرفين بالعموم من وجه لكن مقتضى
النظر الدقيق حكومة قاعدة الميسور على ما هو دليل التيمم من الاية بمعنى انها تعطي تحديد مورده لان مفادها هو ان ثبوت البعض
الميسور على المكلف في زمان تيسر الكل ليس مقيدا او منوطا بعدم تعسر شيء من الاجزاء حتى يسقط بتعسره بل هو ثابت على
كل حال وعلى هذا فيكون صدر الاية الشريفة بملاحظة قاعدة الميسور متكفلا لحكم الوضوءات الناقصة وكفايتها عند
ارادة القيام الى الصلوة فقوله تعالى فان لم تجدوا ماء آه بملاحظة ذيلها الدال على عدم ارادة الحرج يصير مختصا بمن كان
الحرج في وضوئه ولو ناقصا بان لم يتمكن من الافعال راسا ولما ذكرنا ترى جماعة من الاصحاب كالشيخ ره في ف والفاضلين في
المعتبر والمنتهى وغيرهم يقتصرون في مثل مسئلة المسح على الحائل مما تعذر فيه الاتيان ببعض واجبات الوضوء على اثبات وجوب
ذلك الواجب باية نفي الحرج ولا يتعرضون لاثبات التكليف بالوضوء الناقص وليس ذلك الا من جهة التسالم على بقاء التكليف
بالطهارة المائية وعدم سقوطها بسقوط بعض واجباتها والا كان اللازم عليهم ان يثبتوا بقاء التكليف بالطهارة المائية
وعدم الانتقال الى التيمم ولو تنزلنا عن ذلك لنا قلنا ان قاعدة الميسور بعد تعارض طائفتي الاخبار وتساويهما هي المرجح
نقول انا نرجع الى قاعدة اخرى وهي انه اذا جعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتيمم ودار الامر بين الاتيان بالبدل وبين
الاتيان بالمبدل منه ناقصا فانه وان ذكر بعض المحققين ره في رسالته المعمولة في البرائة والاشتغال فيه وجهين من ان مقتضى
البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل منه ومن ان الناقص في حال الاضطرار تام لانتفاء جزئية المفقود
فيقدم على البدل التام لكن قوينا هو الوجه الثاني في الحاشية التي كتبناها على هذا المقام معللا بان مرجع الدوران
الى ان البدل هل هو الناقص المبائي او البدل التام فهنا بدلان لا بد من ترجيح احدهما على الاخر ورواية عبد الاعلى تدل
على وجوب اتيان البدل الناقص حيث احال معرفة ذلك الى كتاب الله فيعلم منه ان نفس الامر بالمبدل يدل على لزوم اتيان
الناقص ويؤيد ما ذكرناه تصريح جماعة منهم كاشف اللثام ره في شرح قول العلامة ره في اخر المبحث ويتيمم من لا يتمكن من
غسل بعض اعضائه ولا مسحه حيث قال ثم المراد بتعذر غسله او مسحه تعذرهما ولو على الجبائر ان كانت او وجبتا مع
الامكان كما في المنتهى والنهاية كما قال في التذكرة ولو تعذر المسح على الجبيرة تيمم انتهى فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الحكم
هو المسح على الجبيرة ما لم يتضرر بافراغ الماء على جسده فان تضرر به فالحكم هو التيمم سواء كان الضرر بالجرح او البدن ولو
استوعب الجرح تمام عضو واحد من اعضاء الوضوء توضأ ومسح ذلك العضو بتمامه ولو استوعب جميع اعضاء الوضوء
فان تضرر باستعمال الماء وافراغه عليه كما عرفت في رواية العبد الصالح تيمم والا غسل الوجه واليدين ومسح بالراس والرجلين
وينطبق على ما ذكرناه من البيان قول المصنف ره وكذا لو خشي المرض الشديد او الشين باستعمال الماء جاز له التيمم فان من يتمكن
من الجبيرة لا يخشى المرض باستعمال الماء بل بغسل الجرح فمن كان بعض بدنه مجروحا وتضرر بصب الماء على الموضع الصحيح يجب
عليه التيمم ونقل في لف عن ابن الجنيد ره انه قال ولا اختار لاحد ان يتلذذ بالجماع اتكالا على التيمم من غير جنابة اصابته
فان احتلم اجزأه ثم قال بعد نقله وهو مشعر بعدم الاجزاء انتهى وظاهره الاطلاق بالنسبة الى خوف التلف وغيره من اقسام
الخوف فيكون موافقا لمن تقدم هذا الثالث ان مقتضى اطلاق كلام المصنف ره انه لا فرق في وجوب التيمم عند خوف المرض
باستعمال الماء بين ما لو كان متعمدا للجنابة وبين ما لو لم يكن متعمدا لها وتحرير المقال انهم اختلفوا في المسئلة على اقوال
احدها ما افاده اطلاق المصنف ره وهو المشهور بينهم ثانيها ما ذهب اليه الصدوق ره في الهداية حيث قال ومن اصابته
جنابة فخاف على نفسه التلف فان كان جامع فليغتسل وان اصابه ما اصابه وان احتلم فليتيمم انتهى والمفيد ره في المقنعة
فانه قال فان احتلم فخاف على نفسه من الغسل لشدة البرد او كان به مرض يضره معه استعمال الماء ضررا يخاف على نفسه منه
تيمم وصلى فاذا امكنه الغسل اغتسل لما يستأنف من الصلوة وان اجنب نفسه مختارا وجب عليه الغسل وان خاف منه على نفسه



كتاب الطهارة

ولم يجز التيمم بذلك جاء الاثر عن ائمة آل محمد عليهم السلام انتهى والشيخ ره في ف حيث قال من اجنب نفسه مختارا اغتسل على كل
حال وان خاف التلف او الزيادة في المرض وخالف جميع الفقهاء في ذلك انتهى ثم انه ما ذهب اليه الشيخ ره في النهاية من التفصيل
بين التلف وغيره من ساير اقسام الضرر حيث قال وان كان غسله من الجنابة التي تعمدها وجب عليه الغسل وان لحقه برد الا
ان يبلغ ذلك حدا يخاف على نفسه التلف فانه يجب عليه ح التيمم والصلوة فاذا زال الخوف وجب عليه الغسل واعادة تلك الصلوة
انتهى ووافقه المصنف ره في النافع لانه قال فيه ولو تعمد الجنابة لم يجز التيمم ما لم يخف التلف انتهى وقال في المعتبر ما نصه وقال
في ط انا اخاف على نفسه تيمم وصلى وكذا قال في يب وهو اولى لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ولا تقتلوا انفسكم الى اخر ما
قال ويتجه ما على هذا القول في المستند حجة القول الاول وجوه الاول اطلاق الاجماعات المدعاة في كلام ابن زهرة والمصنف ره
والعلامة ره وغيرهم على وجوب التيمم عند خوف التلف ونحوه من المضار الثاني ما في الجواهر من ان ظاهر المنتهى الاجماع
عليه بالخصوص حيث قال لو اجنب مختارا وخشى البرد تيمم عندنا وهو الحجة انتهى ما في الجواهر وربما يناقش فيه بان العلامة في
ذكر هذه العبارة في الاحكام وقال بعدها وقد مضى البحث واشار بذلك الى ما قدمه في الاسباب فانه بعد ذكر خوف
المرض من المسوغات قال وهو على الاطلاق مذهب اكثر علمائنا وقال الشيخ ره ان كان الخائف قد تعمد الجنابة وجب عليه الغسل و
ان لحقه برد الا ان يبلغ حدا يخاف على نفسه التلف انتهى وهو لا يعطي الا دعوى الشهرة نعم لو كان قد عبر بلفظ الاجماع كان
معتبرا من جهة ان مخالفة الشيخ ره لا تقدح في تحصيل الاجماع بشيء من الطرق المقررة في الاصول الثالث اطلاق قوله تعالى
وان كنتم مرضى الرابع نفي العسر والحرج وارادة اليسر الخامس نفي الضرر ووجوب دفع الضرر المظنون السادس النهي عن الالقاء
في التهلكة وقتل النفس السابع ترك الاستفصال في اخبار المجروح والمقروح المتقدم ذكرها مع ظهور بعضها في تعمد الجنابة
كصحيحة محمد بن مسلم المذكورة المتضمنة لقوله يجنب الظاهر في الاختيار الثامن صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر المتقدم ذكرها
حيث تضمنت الحكم بالتيمم على من يخاف على نفسه من البرد فيشمل ما نحن فيه التاسع استقراء موارد سقوط طهارة المائية باقل من
ذلك بل الحال على هذا المنوال في غيرها من التكاليف كالصلوة والحج والصوم وغيرها العاشر اهمية حفظ النفوس والابدان عند
الشارع من حفظ الاديان الحادي عشر رواية السكوني عن جعفر ع عن ابيه عن آبائه ع عن ابي ذر ره انه اتى الى النبي ص فقال يا رسول
الله ص هلكت جامعت على غير ماء قال فامر النبي ص بمحمل فاستترت به وبماء فاغتسلت انا وهي ثم قال يا ابا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين
والتقريب في الاستدلال بها هو انه صرح ابو ذر بتعمد الجنابة من دون تمكنه من الماء والنبي ص لم ينهه عن العود الى مثل ذلك ولم
يوجه اليه اللوم بل اقره على ذلك وقال يكفيك الصعيد عشر سنين الثاني عشر ان اللازم على مذهب من يوجب الغسل على
متعمد الجنابة حرمة الجنابة والحال هذه وفي المعتبر الاجماع على الاباحة للاصل والعمومات كالاذن في اتيان الحرث متى شاء والحرج
الشديد في بعض الاحوال لو منع من الجماع ويدل عليه صحيحة اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون مع اهله في سفر
لا يجد الماء يأتي اهله فقال ما احب ان يفعل الا ان يخاف على نفسه قلت فيطلب بذلك اللذة او يكون شبقا الى النساء فقال
ان الشبق يخاف على نفسه قلت يطلب بذلك اللذة قال هو حلال قلت فانه يروى عن النبي ص ان ابا ذر سأله عن هذا فقال ائت
اهلك تؤجر فقال يا رسول الله ص اوجر فقال كما انك اذا اتيت الحرام ازرت فكذلك اذا اتيت الحلال اجرت فقال ابو عبد
الله ع الا ترى انه اذا خاف على نفسه فاتى الحلال اجر ورواها ابن ادريس ره في مستطرفات السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن
علي بن السندي عن صفوان عن ابي ابراهيم ع بادنى تفاوت في بعض الالفاظ وان ادعاء الاجماع لم يوجب العقوبة بمثل ذلك حجة القول
الثاني امور الاول ما تمسك به الشيخ ره في ف من اجماع الفرقة الثاني ما تمسك به هو ايضا فيه وبما رويناه في ضوء الاطلاق
احدهما صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه
عنت من الغسل كيف يصنع قال يغتسل وان اصابه ما اصابه قال وذكر ع انه كان وجعا شديد الوجع فاصابته جنابة وهو في
مكان بارد وكانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني واغسلوني فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس
بد فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا علي الماء الكثير فغسلوني والاخرى صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع
عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولا يجد الماء وعسى ان يكون الماء جامدا قال يغتسل على ما كان وحدثه رجل انه فعل ذلك

بعض نسخ اجنب مختارا

بعض النسخ لا تفصيل فيها بين تعمد الجنابة وغيره منه وفقه

فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بدّ من الغسل بيان قوله حد له عطف على قوله سئلت فهو مقول القول
المذكور في صدر كلام الراوي والضمير المنصوب فيه يعود الى ابي عبد الله ع كالضمير المستتر في قوله بعد ذلك فقال الثالث ما ذكره
بعضهم لارباب هذا القول من الاخبار المفصّلة ومنها خبران احدهما ما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن
علي بن احمد رفعه عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن مجدور اصابته جنابة قال ان كان اجنب هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيمم
وثانيهما ما رواه عن علي بن ابراهيم عن ابيه رفعه قال ان اجنب فعليه ان يغتسل على ما كان منه وان احتلم تيمم ولا يخفى ما فيهما
بالاجماع في مثل هذه المسئلة التي افتى الاكثر فيها بخلافه واما الروايتان اللتان استند اليهما في ق فقد اجاب عنهما المصرّح
في المعتبر بضعف الصراحة في الدلالة لان العنت المشقة وليس كل مشقة تلفا ولان قوله ع على ما كان ليس بحجة في موضع النزاع
وان دل باطلاقه فدفع الضرر المظنون واجب عقلا لا يرتفع باطلاق الرواية ولا يخص بها عموم نفي الحرج واستجوده في ابعد
نقله ثم قال ويتوجه عليهما ايضا انهما متروكتا الظاهر اذ لا تقييد فيهما بتعمد الجنابة ولا قائل بمضمونهما على الاطلاق انتهى
لكن في الوسائل حمل ذكر جنابة الامام ع حيث انه منزه عن الاحتلام للنص الوارد في ذلك قرينة على كون الجنابة عن عمد وانت
خبير بان تعمده في هذا المقام لا يخ من وجوه احدها ان يكون حينئذ مرتكبا لك امنا من الضرر يعلم انه لا يصيبه ضرر من
الغسل وح يخرج الحديث عن حيز الاستدلال به وثانيها ان يكون خائفا من الضرر وح يكون اقدامه على الضرر منافيا
للعصمة فيجب طرح الحديث ثالثها ان تكون الجنابة سابقة على المرض كما احتمله بعضهم وح يجب طرحه ايضا لعدم القائل بمضمونه
هذا ولكن الانصاف ان ما اورده المصرّح اولا غير متجه لان كل مشقة وان لم يكن تلفا الا انها باطلاقها تشمل التلف وغيره
من اقسام الضرر ومدعي هذا القائل هو وجوب الغسل مط وان اصابه شيء من افراد المشقة نعم لو ادعى ان لفظ عنت المراد منه
لها مع وصف كونها منونة منكرة واقعة في كلام المثبت لا تفيد التلف اذ لا يراد بها ح سوى المشقة اليسيرة فيكون قوله ع في
الجواب وان اصابه ما اصابه كناية عن المشقة اليسيرة كان له وجه وكذا ما اورده ثانيا لان دفع الضرر المظنون وان كان
واجبا عقلا الا انه اذا فرض انه ورد الامر به من المولى بطريق معتبر شرعا فلا محالة لا يخلو اما ان يكون ذلك الامر من
باب العقوبة كما هو اللايق بما نحن فيه وح يكون ارتكابه مطهرا من الذنب فيخرج عن موضوع الضرر واما ان لا يكون من
باب العقوبة وح يكون الضرر مجبورا بما هو اقوى واولى فيخرج عن موضوع الضرر ايضا وكذا ما اورده ثالثا لان الامر بالغسل
بعد فرض صحة السند والدلالة اذا كان من باب العقوبة لم يكن من جعل الشارع بل من تسبب المكلف بنفسه وهذا هو
الظ وقد اعترف به في المعتبر حيث قال ولان الجماع على هذا التقدير غير محرم اجماعا فلا يترتب على فاعله عقوبة انتهى واما
الخبران الاخيران فقد اجاب عنهما في المعتبر بوجهين الاول انهما مقطوعان فلا يعمل بهما المسند الثاني انهما لم
يتضمنا موضع النزاع لجواز ان يكون لا مع الخوف على النفس فيكون اخص دلالة والعمل بهما اولى انتهى والظ انه اراد بقوله
اخص دلالة كونهما اوضح دلالة والتعبير بكونهما اخص مبني على كونهما نصين في المقصود وتقييده حجة القول الثالث ما ذكره في
المستند من ان صحيحة محمد بن مسلم وصحيحة سليمان عارضتا الاخبار الدالة على وجوب التيمم على من به القروح والقروح
الخائف على نفسه من البرد مط وهما اوجبتا الغسل على من ذكر فخصصت تلك الاخبار بغير المتعمد وهما بالمتعمد
لشهادة المرفوعتين المتقدمتين مضافا الى انه بملاحظة الاجماع المحقق على سقوط الغسل من غير المتعمد واختصاص الصحيحين
بالمتعمد قطعا يصيران اخص مط من اخبار التيمم فيجب تخصيصها بهما كما يجب تخصيصهما وتخصيص المرفوعتين بغير من خاف
التلف نفسه وصحيحة ابن سنان عن الرجل يصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم ويصلي
فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة وقريب منها مرسلة جعفر فانهما تعارضانها بالعموم من وجه ويرجحان عليها بموافقة
الكتاب الموجب للتيمم على المريض والنافي للعسر والحرج والناهي عن التعرض للتهلكة واجاب عما اورده المصرّح من ان العنت المشقة
وليس كل مشقة تلفا بانه بعد شموله للمشقة الشديدة يكون حجة فيها ايضا وان خرج خصوص التلف بالدليل سيما مع التأكيد
بقوله وان اصابه ما اصابه وسيما مع ذكر غسله ع مع شدة الوجع بحيث حملوه وغسلوه وسيما مع ما في الصحيح الثاني من
الصحيحين اللذين استدل بهما الشيخ ره في ق من حدث المرض شهرا وعما اورده من وجوب دفع الضرر المظنون بان حكم العقل

بوجه على وجه القطع ممنوع ولو سلم فانما هو اذا لم يكن على عدم الوجوب دليل والقول بانه امر عقلي لا يقبل التخصيص واه جدا
كانه مخالف لما ثبت من الشرع قطعا من الامور المضرة كالجهاد والحج والزكوة والخمس فاذا لم يجب دفع الضرر المقطوع بل وجب تحمله
فكيف بالمظنون والقول بانه بعد امر الشارع والقطع بان بازائها اجرا عظيما لا تكون ضررا يجري في المقام واجاب عما اورد صاحب
الذخيرة بقوله واما عدم التعرض في الصحيحتين بن المغيرة وغيره ظاهرا فغير ضائر لان الاجماع والمرفوعتين قرائن على التخصيص وخروج بعض
افراد المطلق لا يوجب عدم حجيته في الباقي واجاب عن ضعف سند المرفوعتين بقوله واما الرد بضعف السند فهو عندي غير معتمد
وعن مخالفتهما للشهرة بان الشهرة للوجوب لشذوذ تخالف الفقهاء الشهرة القوية من القدماء مع موافقة مثل الصدوق والشيخين
والاسكافي الذين هم من اعيان القدماء واركانهم كيف ينسب الخبر الى الشذوذ ويخرج عن الحجية سيما مع موافقة مثل المحقق ره
وبعض اخر من المتاخرين يعني صاحب الوسائل وعن مخالفتهما للقواعد القطعية بانها عمومات واصول فتخصص بالدليل
الخاص وبه يثبتون التكاليف الشاقة والمضار الكثيرة من الضمانات والجنايات وغيرها بالادلة المخصوصة ويقدم الاديان على الابدان
في مجاهدة الكفار ومقارعة السيوف والسنان ومبارزة الشجعان وما نحن فيه من تلك القبيل اذ ما ذكر ادلة خاصة بالنسبة الى الاصول
المذكورة ومنه يظهر الجواب عن رد الخبر المخالف للكتاب والسنة فان ذلك انما هو اذا لم يكن بالعموم والخصوص مط ولهذا اجمعوا
على تخصيص عموم الكتاب بخاص الاخبار وكذا تقديم موافق الكتاب والسنة عند التعارض انما هو اذا لم يكن بالعموم والخصوص
والا فالخاص مقدم كما فيما نحن فيه مع ان تلك الاخبار ايضا موافقة لما دل على وجوب الغسل على غير المرضى هذا والتحقيق
في الجواب عن الاستدلال المذكور بتقريب موافقه يشترط في التعارض سواء كان على وجه التباين والعموم والخصوص مط او من وجه
وجود التكافؤ بين طرفي التعارض بان لا يكون احدهما مما اعرض عنه الاصحاب ومعلوم ان الصحيحين المذكورين مما اعرضوا عنه
واما ما ذكره من عدم تحقق الشذوذ في الخبر مع مصير مثل الصدوق وغيره ممن اشار اليهم فلا يخفى ما فيه فان الاقوال الشاذة
غالبا انما يوجد في فتاويهم واما ما ذكره من عدم الاعتماد على ضعف السند عنده فالظاهر انه مبني على القول بحجية الخبر المظنون الصدور
ونوجه المنع اليه بحسب الصغرى والكبرى جميعا واما ما ذكره من المناقشات الاخر فيدفع بانا نستند الى اطلاق قوله تعم وان كنتم واطلاق
صحيحة محمد بن مسلم والعموم الناشي من ترك الاستفصال في اخبار القروح ويحمل ساير الوجوه المذكورة للقول المشهور مؤيدات
فالمختار هو ما ذهب اليه الاكثر كل ذلك مضافا الى ان تقديم حفظ الاديان على الابدان في الجهاد ونحوه مما هو في غاية الاهمية في
نظر الشارع لا يقتضي التقديم في مثل تحصيل الطهارة المائية التي علمنا من الشارع انه جعل الطهارة الترابية بدلا عنها
فيما دون المشقة الشديدة الرابع انه صرح العلامة ره وغيره من الاصحاب بان المرجع في معرفة تضرر المريض باستعمال الماء
الى وجدان المكلف علما او ظنا سواء حصل من التجربة او غيرها من اخبار عدل ولو حصل الظن باخبار فاسق او امرئة او صبي
او مخالف غير متهم في دينه قال في الذكرى الاقرب القبول لانه خبار يجري العلامات كما يقبل قول القصاب الفاسق في
التذكية وبذلك ايضا صرح من تأخر عنه وايده بعضهم بان غاية ما تقيده قوله تعم وان كنتم مرضى اعتبار الضرر ويكفي حصوله
على اي وجه اتفق وعن ظاهر المنتهى انه لا يقبل قول الذمي وان كان عارفا وقصر الحكم على قول العارف المسلم والعارف الفاسق او
المراهق لحصول الظن بالضرر واعترض في الحدائق بانه لا خلاف في غير هذا الموضع من الرجوع الى القول الكافر متى افاد الظن اذ المدار
على حصوله باي نوع اتفق انتهى وربما يوجه كلام العلامة ره بان عدم قبول قول الذمي انما هو للتهمة الحاصلة من جهة المخالفة في الدين
فلا يحصل منه الظن فلا يكون مخالفا في الحكم الكلي الذي هو الاعتبار بظن المكلف بسبب حصل والظاهر انه هذا من قبيل المسلمات
عندهم ويكفي ذلك مستندا مضافا الى ما عرفنا الاشارة اليه من عموم قوله تعم وان كنتم مرضى واخبار القروح والجروح ولم يعلم سوى
خروج صورة عدم حصول الظن اصلا واختصاصها بالمريض بالفعل غير ضائر لعدم القول بالفصل بين حكمه وبين ذي ما نحن فيه مع ان
ارتكاب مرض يظن معه حدوثه لا يحتمل عسر وحرج فلا يكلف به ولا فرق ايضا بين المخبر بالضرر واحدا او متعددا او لو وقع التعارض
بين اخبار ذوي التجارب فالمرجع هو الظن

فـروع

الاول انه لو اندفع الضرر باسخان الماء او فعله في الحمام او بالغسل في الحمام
ولو باجرة مقدورة وجب وكذا شراء النار والحطب الثاني ان الظاهر ان موضع الفصد او الحجامة يلحق بالقروح والجروح في جريان
عليه حكمهما لكونه من الجرح بحسب الموضوع لان الجرح عبارة عن شق جلد الحيوان المتصل به في حال حيوته وهذا منه غاية ما في

موضع الفصد صغيرا وان الفصد انما ارتكب للتداوي به وشيء منهما لا يبلغ حد اسم الجرح اذ لم يعتبر في مفهومه كونه كبيرا او كون
وجوده لا للتداوي الثاني انه هل يلحق الرمد الذي يتضرر صاحبه بغسل عينيه كليتهما او احديهما بالقروح والجروح الموجبة
للوضوء بان يغسل ما حول العين ان لم يكن عليها دواء والا فيمسح على الدواء الذي عليها او انه ينتقل فرضه الى التيمم قال في
الحدائق فيه وجهان للاول المشاركة في المعنى للقروح المختص بموضع مخصوص من الجسد وللثاني الاقتصار على مورد
النصوص مما يسمى قرحا او جرحا ووجع العين لا يسمى قرحا لغة ولا عرفا ولا شرعا ثم قال ولم اقف على كلام لاصحابنا في هذه
المسئلة ثم قوى انه ان كان يتضرر بغسل وجهه فانه ينتقل الى التيمم وان كان لا يتضرر بغسل ما عدا العين فالواجب الوضوء
او الغسل وغسل ما حول العين ولو بمثل الدهن وبالجملة فحكمها حكم القرح وذكر الجروح والقروح في بعض الاخبار انما
وقع في كلام السائلين فالاعتبار بعموم الجواب وفي بعض يحمل على مجرد التمثيل ويزيده تأكيدا ان الواجب شرعا هو الوضوء ولا
يجوز الانتقال عنه الى بدله الا بدليل واضح ومجرد تضرر العين خاصة لم يثبت كونه ناقلا شرعا سيما مع وجود النصوص
في نظائره من القرح والجرح وان الحكم فيهما هو الوضوء وعدم جواز الانتقال عنه وان الحكم في ذلك الموضع الذي يتضرر
بالماء هو تركه بغير غسل ان كان مكشوفا او المسح على الدواء ان لم يكن كذلك على التفصيل المتقدم هذا كلامه ره وعندي انه
لا وجه للجمود في هذا المقام قطعا لاختصاص ثبوتها بالجرح والقرح ومعلوم ان الرمد لا يصدق عليه شيء منهما كما اعترف به
ومجرد شباهته بالقرح من جهة اختصاصه بعضو بعد تسليم كون مثل هذا الوجه معتبرا يوجب كون سبب الالحاق هو القياس ودعوى
عموم الجواب بمعنى عدم ذكر القيد المذكور في السؤال فيه مما لا يخفى سقوطه لان عموم الجواب انما يعتبر اذا كان هناك قضية كلية
تصدق على المورد وغيره كما في قوله خلق الله الماء طهورا في مقام الجواب عن السؤال عن بئر بضاعة لا في مثل صحيحة
محمد بن مسلم قال سئلت الباقر ع عن الرجل يكون به القروح قال لا بأس بان لا يغتسل ويتيمم فان مثل هذا الجواب المذكور
فيها لا ينطبق الا على المورد المذكور وليس هذا من قبيل العام الذي لا يخصصه المورد بل التعدي عن المورد الى غيره
يحتاج الى الدليل واما ما ذكره من ان ذكر القروح في بعض الروايات يحمل على مجرد التمثيل ففيه ان الحمل على التمثيل اقتراح
على خلاف الظاهر وقد ثبت التيمم في صورة الضرر والمسح على القروح والجروح وليس ما نحن فيه من الثاني وانما هو مندرج
في الاول فيتعين حكمه وبراهين العلامة الطباطبائي ره في منظومته الخامس انه ذكر المصرح ان خوف الشين من جملة مسوغاته
وفسره في جامع المقاصد بانه ما يعلو بشرة الوجه وغيره من الخشونة المشوهة للخلقة الناشئة من استعمال الماء في البرد
الشديد وربما بلغت تشقق الجلد وخروج الدم انتهى وما ذكر من حكمه متفق عليه في الجملة قال في المعتبر وهل يبيح يعني التيمم لخوف
الزيادة في العلة او بطوءها او الشين مذهبنا نعم وعن المنتهى نسبته الى علمائنا وفي جامع المقاصد انهم قد اطبقوا على جواز
التيمم لخوفه وقال بعد ذلك انه قد اطلق الاصحاب جواز التيمم لخوف الشين انتهى وقال في ك قد قطع الاصحاب بجواز التيمم مع
ذلك انتهى وعلل جواز التيمم ح بدفع الضرر اللازم من استعمال الماء لكن اختلف كلماتهم في كونه على الاطلاق مسوغا للتيمم
او في تقييده بالفاحش او في تقييده بما لا يتحمل عادة وحكى الاول في المستند والجواهر عن ظاهر اطلاق الاكثر بل عن نهاية
الاحكام التصريح بانه لا فرق بين شدة الشين وضعفه والثاني عن المنتهى واختاره جماعة ممن تأخر عنه منهم المحقق
الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد الثاني ره في الروضة والفاضل الاصبهاني ره في كشف اللثام والفاضل النراقي في
اللوامع والثالث عن جماعة لكنه رجع الى الثاني ففي المسئلة قولان لكن انكر في المستند قيام دليل على الاول واختار الثاني
معللا بان المسلم حصول الضرر والعسر وهما غير متحققين في مطلقه والظاهر تحققهما فيما اذا بلغ حد تشقق الجلد وخروج
الدم بل في الادون منهما وقال في الجواهر بعد حكاية الاول وهو مشكل جدا سيما بعد تقييد المرض بالشديد على المختار
انه لم نعثر له على دليل سوى عمومات العسر والحرج واحتمال الدخول في المرض وفي اطلاق ما دل على التيمم عند خوف البرد ومن
المعلوم عدم العسر في ضعيفه بل لا يكاد ينفك عنه غالب الناس في اوقات البرد وعدم صدق اسم المرض عليه بل تقييد ذلك
بالشديد منه فضلا عنه وظهور ارادة خوف البرد في غيره الا ان قال بل في الكفاية انه نقل بعضهم الاتفاق على ان
الشين اذا لم يغير الخلقة ويشوهها لم يجز التيمم فالاقوى الاقتصار فيه على الشديد منه الذي يعسر تحمله عادة من غير فرق

بين حصول الوزيادة او بطوء برئه كالمرض بل العلة داخل فيه انتهى وفيما ذكره ره كفاية فتم التيمم مل المجوز بما ذكر ونحو تجويز التيمم المشقة الشديدة الحاصلة من التألم الذي لا يتحمل عادة في استعمال الماء وان لم يخش الضرر وسوء العاقبة كالتألم في البرد الشديد او الوجع او الحرقة في بعضه وان لم يزد المرض والحر الشديد كما يتفق في بعض الحمامات اذا لم يمكن غيره او وجد في الماء كالرائحة الكريهة مثلا فولان اولهما النهاية الشيخ ره وط والاصباح وظاهر الكافي والغنيه والمراسم والجامع والنافع والمنتهى ونهاية الاحكام والبيان والروضه ومال اليه في الكفاية وعن الغنائم ماصورته وكذا اذا خاف من البرد وشق عليه تحمله وان امن العاقبة لانتفاء الحرج والعسر ويؤيده اطلاق صحيحة محمد بن مسلم انتهى بل في منظومة العلامة الطباطبائي ره واذا اصابه لشدة البرد اذى لكن يمكن ان يكون الاطلاق في كلامه ره لضيق دائرة النظم ويمكن ان يقال انه اكتفى بشدة البرد عن التقييد بشدة اثره وثانيهما للعلامة ره في القواعد حيث قال ولو تألم في الحال ولم يخش العاقبة توضأ بحجة القول الاول ما تقدم الاشارة اليه فيما عن الغنائم لكن لم نقف على صحيحة محمد بن مسلم المشار اليها وتمسك في المستند بعد عموم نفي العسر والحرج بصحيحتي ابن سرحان والبزنطي وقال في تقريب الدلالة فان الظاهر من قوله او يخاف على نفسه البرد انه يخاف من التأثر بالبرد لا ان يتلف والا لقال من البرد انتهى وقد نبه عليه في كشف اللثام حيث قال بعد التمسك بنفي العسر والحرج ويمكن ادخاله فيمن يخاف على نفسه من البرد انتهى ويؤيد التمسك بنفي العسر غاية التأييد وروده في ذيل آية التيمم تعليلا للامر به فلا ترجيح القول الثاني ما في كشف اللثام من التعليل بخبر وجير عن النصوص وبالاصل مع ان افضل الاعمال احمزها وورود الخبر باغتسال الصادق ع في ليلة باردة وهو شديد الوجع وبوجوب اغتسال من اجنب نفسه على ما كان والقول الاول اظهر وبما ذكرنا في حجة القول الثاني ساقط ويعلم وجهه مما تقدم قوله وكذا معه ماء للشرب وخاف العطش ان استعمله من جملة مسوغات التيمم خوف العطش على نفسه بالاجماع المحقق والمنقول مستفيضا وقوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وما في معناه والاخبار المعتبرة المستفيضة كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل اصابته جنابة في السفر وليس معه الا ماء قليل يخاف ان هو اغتسل ان يعطش قال ان خاف عطشا فلا يهريق منه قطرة وليتيمم بالصعيد فان الصعيد احب الي وصحيحة محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف العطش ايغتسل به او يتيمم قال بل يتيمم وكذلك اذا اراد الوضوء وموثقة سماعة عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته قال يتيمم بالصعيد ويستبقي الماء فان الله عز وجل جعلهما طهورا الماء والصعيد وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب ومعه من الماء قدر ما يكفيه لشربه ايتيمم او يتوضأ قال التيمم افضل الا ترى انه قد جعل عليه نصف الطهور لا يقال ان قوله ع احب او افضل قد يدل على مجرد الرجحان الحاصل في ضمن الندب ومقتضى هو تجويز التيمم عينا لانا نقول ان اسم التفضيل هنا ليس على حقيقته والمراد بالاول هو المجبور وبالثاني ما فيه الفضل ويكشف عن ذلك اجماع الاصحاب وصحيحتا ابن سنان ومحمد الحلبي وموثقة سماعة ولا فرق في العطش بين الحال والمتوقع في زمان يخاف عدم حصول الماء كما نص عليه جماعة من الاعيان ويشهد به عموم ما دل على نفي العسر والنهي عن القاء النفس في التهلكة والاخبار الواردة في الباب كصحيحتي ابن سنان ومحمد الحلبي وموثقة سماعة كما لا فرق فيه بين العطش المؤدي الى الهلاك او المشقة او الضعف او المرض حدوثا او زيادة بل مقتضى اطلاق الاخبار كون العطش الذي يترك ولكن الظاهر قيام الاجماع على خروجه هذا وبقي الكلام في مواضع الاول انه اذا لم يخف على عطش نفسه وانما خاف على عطش الحيوان غيره فهل يزاحم ذلك استعمال الماء وينتقل فرضه الى التيمم ام لا فنقول لا يخلو اما ان يكون ذلك الانسان ذا نفس محترمة ام لا وفسر الاول في جامع المقاصد بقوله والمراد بالمحترم ما لم يهدر اتلافه فالمرتد والحربي والكلب العقور لا يعد الخوف عليه عذرا انتهى واقتصر على تفسير المحترم بذلك في الذكرى وغيره ويتبين مضادة الثاني فيما عن نهاية الاحكام بقوله وغير المحترم من الحيوان الحربي والمرتد والكلب العقور والخنزير والفواسق الخمس وما في معناها انتهى واشار بالفواسق الخمس الى ما في الحديث خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحدأة والكلب والحية والفارة والمراد بقوله وما في معناها كما في كشف اللثام ما يجوز قتله وجب كالزاني المحصن او كالحية والهرة الضارية انتهى وقال في الذكرى ولا مزاحمة في غير المحترم كالمرتد عن فطرة والحربي والكلب العقور والخنزير وكل ما يجوز قتله وجب كالزاني

او خشى الضرر او الضعف او عطش الطريق او الانضباط ... واذا اصابه شدة البرد ...

الكلام في العطش الماء

المحصن والموقب او لا كالحية والعقرب الضارية انتهى ويستفاد من الامثلة ان الاحترام يرتفع باباحة قتله لشخص خاص كالمرتد والزاني فان
قتلهما انما يباح للحاكم بخصوصه كما يرتفع بما يباح لعامة المسلمين كالحربي فان كل من تسلط عليه في الجهاد جاز له قتله بل يجب ح
يمكن ان يقال ان من يجوز القتل قصاصا يندرج في عنوان غير المحترم فانه يجوز لولي المقتول قتله ولم اجد من ذكره ويمكن ان يقال
بعدم اندراجه في العنوان من جهة عدم تعين قتله لانه يجوز له مصالحة ولي المقتول بالدية فيسقط عنه القتل لكن يعارض هذا
بان الحربي ايضا له ان يسلم او يلتزم بشرائط الذمة فيسقط عنه القتل فيعلم من تمثيلهم ان المناط هو استحقاق القتل في الحالة التي
هو عليها ويمكن ان يفرق بين الحربي وبين القاتل الذي عليه القصاص بان الثاني يمكن ان يسقط عنه استحقاق القتل من دون
ان يغير حالته ويتحقق ذلك بان يعفو عنه الولي بخلاف الاول فانه لا يمكن ان يسقط عنه استحقاق القتل بدون تغيير حالته
واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان القدر المتيقن من افراد النفس المحترمة انما هو المؤمن ومن الحق به من طفله او من عرض له الجنون
بعد ان كان مؤمنا اما المخالفون من المسلمين في اصول الامامية كالعامة وسائر فرق الشيعة وكذا اهل الذمة والمعاهدون
فالظاهر من كلام كثير ممن وقفنا على كلامهم من الاصحاب وبه صرح جماعة منهم انهم محترمون ويجب علينا حفظهم وصرف
الماء اليهم لدفع العطش عنهم وينتقل الفرض الى التيمم وان لم يكن هناك وصية ومما ينادي بذلك عبارة العلامة في كره
حيث قال لا يجوز له حفظ الماء لبقاء مرتد او حربي او كلب عقور او خنزير لعدم احترامهم ويجب لبقاء المسلم والذمي والمعاهد
والحيوان المحترم انتهى ومما يظهر منه ذلك كلام المصنف في المعتبر حيث قال في الفرع الثاني من فروع المسئلة لو وجد عطشانا
يخاف تلفه بذل الماء ويتيمم لان حفظ الانسان ارجح في نظر الشرع من الصلوة بدليل انها تنقطع لحفظ الانسان من الغرق
والحرق وان ضاق وقتها خصوصا والطهارة لها بدل والنفس لا استدراك لفائتها انتهى وانما استظهرنا ذلك منه لان
الظاهر انه اكتفى عن التقييد بالاحترام بكونه من مسلمات معروفة كل احد هنا ولعل الوجه في اندراجهم تحت النفوس المحترمة
مواتاتهم من ذوي الاكباد الحارة بضميمة ان المورد مما يكتفى فيه بهذا القدر من جهة بناء امر التيمم على التسهيل والتخفيف
وقد اكد ذلك اهل العصمة سلام الله عليهم حتى قالوا ان التراب احد الطهورين وان الوجه فيه بالنسبة الى من حكم باسلامه
من فرق المسلمين ظهور الادلة في اجراء حكم المؤمنين واما المعاهد والذمي فلا يجري فيهما ذلك الا ان يقال المقاطع على المسلمين
باعانة الاول في وقت هجوم عدو عليهم والثاني باداء الجزية ولكن فيه نظر لان الثابت من الادلة في احترامهم عدم جواز مباشرة
ايذائهم ونهي من يريد مباشرة ذلك واما دفع المضار السماوية فهو غير معلوم الوجوب ويومي اليه طلب وقوع المضار عليهم من الله
تعالى او من غيره على وجه انجاح المضار امر به نعم لو اقتضت التقية ذلك وجب بذلها ولما كان اموال هؤلاء منوطا بنفوسهم فهي
غير محترمة بالمعنى الثاني وان وجب الانكار على غاصبها ثم اعلم ان غير المحترم قد يصير محترما بالعرض كمن هو حربي او معاهد او
ذمي او مخالف او مرتد او زان محصن وذلك فيما لو خاف المكلف الضرر على نفسه عند فقده فيجب حفظه ح واذا خاف عطشه
لصون الماء لحاجته ويتيمم وهو في الحقيقة راجع الى الخوف على النفس وما في معناها او يتابعها الا ان تحقيقه اطلاق الوجوب فانه غير
محترم النفس كالحربي والمرتد وغيرهما ينتقل الفرض بسبب الخوف على عطشهما مطلقا وان لم يكن وجوده مضطرا اليه لكنه لا
دليل عليه بل هو على خلافه محقق ولهذا صرح في الذكرى وغيرها بعدم احترام كل من كان كذلك للطهارة المائية اللهم الا
ان يقال ان الرفقة حقا يبذل النفوس دونها خصوصا مع اهل المروات بل قد يدعى حصول المشقة عليهم لو كلفوا بذلك
فلعل لهذا اطلق بعضهم الرفيق كذا قيل ولكنه لا يخلو عن تامل بل منع لوضوح سقوط دعوى العسر والمشقة وكون امثال ذلك
ذكر ليس لهم خطر عند الشارع ومما قدمناه من البيان تعرف انه لو كانت النفس التي يخاف عليها من اقاربه او اصدقائه
او جيرانه او من جملة المنتسبين اليه من المسلمين كان الحكم اولى بالاذعان ولو كانوا من غير المحترمين كان حكمهم حكم الغير المحترم
ومما يستدل على التيمم في الرفيق المحترم وامثاله من المحترمين بقوله ع في صحيحة ابن سنان ان خاف عطشا فلا يهريق منه
قطرة وقول السائل خاف العطش بملاحظة انطباق الجواب عليه في صحيحة محمد الحلبي وقوله فيخاف قلته في موثقة سماعة
والاخير اظهر من الاول لان المراد من خوف قلته هو خوف نقصانه عما يلزمه وما يحتاج اليه ولو عرفا فيشمل ما نحن فيه و
هو اظهر من الثاني وان كان الاولان ايضا مما يعد من الظواهر المعتبرة الثاني انه هل يلحق بالخوف على عطش انسان

على عطش ما عداه من الحيوان فنقول انه اطلق غير واحد من الاصحاب وجوب احراز الماء للدابة المحترمة ووجوب التيمم لذلك
من دون تقييد للحكم بكونه في صورة كون تلفها مظنونا واستشكله صاحب الحدائق فقال اما بالنظر الى الدواب فمشكل على اطلاقه
لان مطلق ذهاب المال غير مسوغ للتيمم ولهذا وجب صرف المال الكثير الذي لا يضر فوته في شراء الماء ومنه الدواب
لو توقف الشراء عليه فيمكن القول بوجوب بيع الدابة او اتلافها يعني بالبيع ونحوه واستعمال الماء لانه واجد له غير
مضطر اليه فلا يسوغ له التيمم انتهى ووافقه جماعة من متأخري المتأخرين منهم صاحب الحدائق ره الا انه صرح بما
اشار اليه في آخر كلامه فقال نعم ينبغي ان يستثني ما لو كان محتاجا الى الدابة بحيث يضره فوتها كما اذا كان في سفر لا يمكنه
الا بها او يحتاج اليها لنقل اثقاله ولحمله فانه يجوز ان يصرف الماء اليها واجيب بانه يندرج في اتلاف المال عبثا
الذي لا يفرق فيه بين القليل والكثير وانها نفوس محترمة وذوات اكباد حارة مع حرمة ايذائها بمثل ذلك بل
هي واجبة النفقة عليه ومنها السقي بل في غير واحد من الاخبار المعتبرة ان للدابة على صاحبها حقوقا منها ان يبدأ
بعلفها اذا نزل فتكون محترمة لذلك لا من جهة المالية وفي الحديث عن النبي ص ما من دابة الا وهي تسأل الله في كل
صباح اللهم ارزقني مليكا صالحا يشبعني من العلف ويرويني من الماء ولا يكلفني فوق طاقتي وفي حديث آخر عن ابي
الحسن من مروة الرجل ان تكون دوابه سمانا قال وسمعته يقول ثلثة من المروة وعد منها فراهة الدابة الى غير ذلك من
الاخبار المذكورة في كتاب المطاعم والمشارب والتجارات من كتاب الوافي على ما قيل مما يفيد شدة الرأفة بالدواب في انفسها
ومقتضى الجواب الاول اختصاص اشكال المفرض بالدابة وعدم سرايته في مطلق الدواب ولو لم تكن له لكنه لا يختص بما يضطر
اليه لنقل اثقاله ولحمله او لركوبه اذا كان في السفر مثلا بل يوافقه الجواب الثالث وكل الاخبار في المؤدى وهذا هو الظاهر
من كلام المصنف في المعتبر حيث قال لو خشي العطش لرفيقه او دوابه استبقى الماء وتيمم لان حرمة اخيه المسلم كحرمته ولان
الخوف من حرمة الصلوة والخوف على الدواب خوف على المال ومع الخوف على المال يجوز التيمم هذا كلامه ره وعلى هذا لا يسوغ التيمم لسقي
الدواب التي هي ملك الغير ولا ما ليس مملوكا له ولا لغيره كالظبي والحمر ومقتضى الجواب الثاني سراية الحكم في كل دابة
محترمة وان لم تكن مملوكة له ولا لغيره فظاهر عبارة الدروس هو الفتوى به لانه قال فيها او الشرب اولى من الطهارة واذا
كان الشارب حيوانا له حرمة انتهى وقد عرفت تفسير المحترمة بالتي لا يهدر اتلافها وفسرها جمال المحققين ره في حاشية الروضة
بان لا يهدر اتلافه حينها كليا فالحيوان لغير المملوك كالظبي والحمر الوحشيين اللذين لم يملكا محترم بهذا المعنى وان اهدر
اتلافه بسبب عدم مملوكيته انتهى والوجه عندي ان امثال ما ذكر من الظبي والحمر الوحشيين ليست من قبيل ما اهدر
دمه وانما هو من قبيل ما ابيح الانتفاع به والفرق واضح فان الاول انما يقال فيما رخص في قتله من جهة رجحان تلفه وكراهة
وجوده بخلاف الثاني فانه عرض آخر مبني على امتنان الله تعالى على عباده بالتوسعة في معايشهم ولكن ظاهر كلام الشهيد
الثاني ره في ك يعطي كون مورد اشكال الفرض في الدابة المملوكة لانه قال في شرح العبارة والمراد عطشه او عطش غيره من
النفوس المحترمة التي لا يهدر اتلافها انسانية كانت او حيوانية له او لغيره وان كان معدا للذبح اذا لم يرد ذبحه في الحال
انتهى فان الاقتصار على كونها مملوكة له او لغيره في مقام التعميم يعطي قصر الحكم عليه اللهم الا ان يقال ان التعميم ناظر الى
ما هو الغالب الوقوع ويؤيده انه بعد فرض عدم كونها ملكا له لا يتفاوت الحال بالنسبة اليه بين ما لو كانت مملوكة لغيره
وبين ما لو لم تكن مملوكة اصلا ثم انه صرح بعضهم بان له الرجوع بثمن الماء لو كانت الدابة مملوكة لغيره متعديا انه اومى
اليه كلمات الاصحاب في باب النفقات وعن المنتهى والنهاية الاشكال في الرجوع وحاصل البحث كما نبه عليه بعض
افاضل الاواخر انه متى عارض الطهارة المائية واجب آخر رجح منها قدم عليها كحفظ النفس ونحوه بل لعله منه كل
واجب لا بدل له كازالة النجاسة من البدن والثياب الذي ليس له غيره انه هو وان كان ظاهرا من تعارض الواجبين الا
ان مشروعية البدل لاحدهما تشعر برجحان غير ذي البدل عليه في نظر الشارع وان الاهتمام بشأنه اكثر كما قيل ويقال ان
في ذلك جمعا في العمل بهما فهو اولى من غيره كل ذلك مضافا الى الاجماع على تقديم الازالة على الطهارة في حاشية الارشاد
واظن انها لولد المحقق الثاني ره كما عن المنتهى نقله الاجماع ايضا على تقديمها على الوضوء صريحا وعلى الغسل ظاهرا وفي المعتبر

وفي ... بعض العلامة ... الجواب ... فعلى الدابة ... على المال من اللص ... ع

نفي الخلاف بين اهل العلم فيه ايضا كك وقد يشهد له مع ذلك ايضا ما في خبر ابي عبيدة سئل الصادق ع عن المرأة ترى الطهر في السفر وليس معها ما يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلوة قال اذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها تغسله ثم تتيمم وتصلي الحديث لتقديمه ازالة النجاسة فيه على الوضوء لوجوبه عليها والا فالثالث انه ذكر المصنف في المعتبر من جملة فروع المسئلة انه لو كان معه اناءان طاهر ونجس وخشي العطش استبقى لشربه الطاهر وتيمم لانه قادر على شرب الطاهر فلا يستبيح النجس فيجري وجوده مجرى عدمه ويستوي الحكم بذلك في الوقت وقبله لما ذكرناه ولا يقال بعد دخول وقت الصلوة يصير استعمال الماء مستحقا للطهارة لانا نمنع الاستحقاق وانما يسلم لو استغنى عن شربه وليس مستغنيا بالنجس لتحقق التحريم في شربه مع وجود الطاهر انتهى وقد وصف في ك ما ذكر من الحكم بانه قد قطع به الاصحاب وعقبه بقوله وهو جيد ان ثبت تحريم شرب النجس مطلقا انتهى وقال في الحدائق بعد نقله وهو يؤذن بالمناقشة في تحريم الماكولات والمشروبات النجسة ثم قال وحيث كان الحكم بتحريم الماكولات والمشروبات النجسة مجمعا عليه بين الاصحاب كما لا يخفى على من لاحظ كلامهم في كتاب الاطعمة والاشربة وظاهر ك المناقشة في ذلك فلا باس بذكر ما وقفت عليه من الدليل على صحة ما اجمعوا عليه وان كان خارجا عن محل البحث فمن ذلك ما ورد في تحريم الاكل من اواني الكفار التي علم تنجيسهم لها وساق جملة من الاخبار الناطقة بذلك ثم قال ولا وجه للنهي عنها الذي هو حقيقة في التحريم الا تحريم شرب المتنجس واكله ثم قال ومن ذلك ما ورد في تحريم السمن والزيت ونحوهما اذا ماتت فيه الفارة وكان مايعا فانها اخبار كثيرة ومن ذلك الاخبار المستفيضة الواردة باراقة الركوة والتور اذا وضع فيهما الاصبع القذرة ولو جاز شرب الماء لما كان للامر باراقته وجه ومما ورد من اراقة مرق اللحم اذا وجدت فيه الفارة ميتة واكل اللحم بعد غسله الى غير ذلك من المواضع التي يقف عليها المتتبع للاحكام ومن الظاهر انه لا خصوصية لهذه الموارد وامثالها يقتضي قصر الحكم عليها بل الحكم بهذه الاخبار وامثالها هذا كلامه ره وتبعه في الجواهر مع زيادة تأكيد فقال بعد ذكر كلام صاحب ك وهو بعد التامل في الحرمة او اطلاقها وهو في غير محله بعد الاجماع محصلا ومنقولا عليها ان لم تكن ضرورية ودلالة الاخبار القريبة من حد التواتر الواردة في اواني المشركين واهراق السمن والزيت والمرق الواقع فيها فارة ونحو ذلك واقول لا يخفى على من اعطى النظر في كلام صاحب ك حقه ان ما اورداه عليه غير متجه عليه وانما هو متجه على ما فهماه منه وذلك لان ما انكره صاحب المدارك ثبوته انما هو تحريم شرب النجس مطلقا وان قيد الاطلاق في كلامه ليس ناظرا الى الافراد حتى يكون مؤداه جواز شرب بعض المتنجسات او جميعها وانما هو ناظر الى الاحوال يعني انه ليس شرب النجس حراما في جميع الاحوال لجوازه عند الضرورة كما صرح به المصنف وغيره من الاصحاب وقد فسر صاحب الجواهر الضرورة في عبارة المصنف في المسئلة المذكورة في اوائل الكتاب بما يعم العسر والحرج واذا كان شربه عند الضرورة جائزا لم يمكن الوقوع في زمان الجائز مسوغا للتيمم خصوصا مع فرض ظن الحاجة الى شرب النجس او احتمالها بالنسبة الى المستقبل اذ قد لا يقع الحاجة اليه فيكون الحظا انه يؤمر باستعمال الماء في هذا الزمان وان اضطر بعد ذلك الى شرب ماء النجس ابيح له شربه فليشربه وعلى هذا فلا مجال للمقابلة مقالة صاحب ك بما ذكره من الكلمات فانها خارجة عن طريق السداد وعن سنن توجيه الرد والايراد نعم لو كان مراده ره بالاطلاق هو النظر الى الافراد كانت تلك الكلمات متجهة بكلامه وقد تنبه صاحب الجواهر ره لبعض ما ذكرنا بعض التنبه حيث قال في ذيل كلامه نعم قد يتامل في وجوب مراعاة ذلك وتقديمه على الطهارة المضيقة مع ارتفاع حرمة شرب النجس لو اضطر اليه فيما ياتي من الزمان وقد لا يحتاج فتامل انتهى لكنه لم يتنبه لكون مراد صاحب ك ذلك فتنبه

الثامن لو خالف في شيء من موارد تسويغ التيمم غير صورة تعذر الوصول الى الماء او تعذر استعماله عقلا فلم يتيمم واتى بالطهارة المائية فهل يحكم ببطلانها او بصحتها فيه تفصيل ذكره العلامة الطباطبائي في منظومته فانه بعد ان ذكر المسوغات الى ان انتهى الى ما لو وجب استعمال الماء في واجب لا بدل له كازالة الخبث قال فالفرض في هذا ونحوه البدل لكنه لا اصل لا يجزي اذ الفرض انتقل لكن يعود ان تكلف السبب وارتفع العذر بما قد ارتكب وضابط البطلان تحريم العمل لان النهي مما يقتضيه ان حصل ومحصله انه قد يكون مقدمة استعمال الماء ومن تحصيل الماء منهيا عنها مع عدم كون نفس الاستعمال منهيا عنه كما لو كان في تحصيله خوف على نفسه وفي حكم ما لو لم يكن تحصيل الماء منهيا عنه ولكن كان في تحصيله منة او ذلك او كان تحصيله موقوفا على بذل

ما يغتر بحاله او على تلف ماله المحترم فانه ليس التحصيل ح منهيا عنه وانما هو معفو عنه وقد يكون نفس استعمال الماء محرما كما لو كان
يضره استعماله او ضاق الوقت عن استعماله او وجب استعماله في ازالة الخبث ففيهما كانت المقدمة منهيا عنها مع عدم النهي عن نفس استعمال
الماء فيصح الطهارة المائية لو خالف في بعضها الا ان المقدمة في اول الحال وان كانت منحصرة في المحرم ومقتضيا سقوط الطلب لكن المفروض انه
بعد ارتكابه المقدمة المحرمة وانقضائها وحصول الماء ليس استعماله منهيا عنه فتصح الطهارة المائية ومثلها لو كان التحصيل معفوا عنه بل
العفو هنا اولى بالاذعان لعدم حرمة المقدمة هنا اعني تحصيل الماء بمنة ونحوه مثلا بخلافه هناك واما اذا كان نفس استعمال الماء محرما
فانه لا تصح الطهارة المائية لمكان تعلق النهي بها لكن يبقى الكلام في ان النهي عن المائية في المثلثين الاخيرتين هل هو من جهة الامر
بضدها الذي هو استعمال الصعيد او هو موجود بنفسه والظاهر هو الاول فينبغي الحكم بالفساد ح على القول بكون الامر بالشيء مقتضيا
للنهي عن ضده ويشكل الحال فيما لو كان في استعمال الماء المرشد به ملون الغائب مسوغ للتيمم او حصول شين فان قلنا بحرمته استعمالها
لزم الحكم بالبطلان والا فلا وقال في الجواهر الاشعر الحرمة وهو الظاهر انه قد يقال ان اللازم على تقدير عدم الحكم بالحرمة هو اجزاء
الطهارة المائية ويرد الاشكال ح من حيث انها كيف يصح اجزاؤها مع عدم وجوبها واشتغال الامر بها ووجهه في الجواهر بانه
يكفي رجحانها في حد ذاتها ان قلنا بعدم منافاة الشك المرجح وبعدم ظهور الادلة في عدم مشروعية الطهارة لمثله ثم قال وهل
ضيق الوقت عن استعمال الماء الذي تقدم انه مسوغ للتيمم مفسد للوضوء او الغسل مع المخالفة مع قطع النظر عن الضدية
لعدم الامر بهما ح وانتقال الفرض الى التيمم او ان الفساد فيهما مبني على حرمة الضد وجهان اقواهما الثاني لان سقوط
خصوص الامر بهما لمكان الصلوة لا يقتضي سقوط غيره من الاوامر الدالة على رجحانها في حد ذاتهما او لغير هذه الصلوة مما كان
في وقته مثلا الا من جهة الضدية فالحكم ح مبني عليها ولعله مثله واجد الماء الذي وجب عليه صرفه في غير الطهارة مما لا بدل له
كازالة النجاسة اللهم الا ان يقال انه بعد امر الشارع بصرفه في غيرها كان بمنزلة من لا ماء عنده فلا خطاب بالطهارة ح الطرف
الثاني فيما يجوز التيمم به فوقله وهو كل ما يقع عليه اسم الارض اعلم ان اصحابنا رحمهم الله اتفقوا في امرين احدهما انه لا يجوز
التيمم بغير الارض قال في المنتهى قال علماؤنا لا يجوز التيمم الا بالتراب الارض ثم حكى موافقة جماعة من العامة لهم ومخالفة جماعة
اخرى منهم وقال في موضع اخر منه ولا يجوز التيمم بما ليس بارض على الاطلاق كالمعادن والنبات المنسحق والاشجار وغيرها سواء كان
منفصلا بالارض او لم يكن وسواء كان من جنسها او لم يكن وهو مذهب علمائنا اجمع انتهى وقد ادعى عليه الاجماع صريحا في الرياض حيث قال
الاجماع منعقد على ان التيمم لا يكون الا بالارض او ما يطلق عليه اسم الارض بالاطلاق ومثله ما في كشف اللثام من دعوى الاجماع على
اشتراط كون ما يتيمم به ارضا نعم حكي عن ابن ابي عقيل انه جوز التيمم بما كان من جنس المعادن كالكحل والزرنيخ لكن الظاهر ان خلافه
راجع الى الصغرى كما يكشف عنه ما استدل به من انها جزء من الارض فيصح التيمم بها ولا يتوهم انه يلزم في ذلك ما حكي عن مصباح
السيد رحمه الله والاصباح والمراسم والبيان والمجتز الحاوي وظاهر الكاتب والقواعد من التيمم بالثلج على الاضطرار لانا نقول ان الاتفاق
المذكور انما هو في حال الاختيار كما نطق به كلام المحقق الاردبيلي رحمه الله حيث قال عدم جواز التيمم الا بالارض اختيارا مما لا نزاع فيه عندنا
انتهى وقد يقال في توجيه الاتفاق ان المجوزين للتيمم بالثلج لعلهم ارادوا بالتيمم مسح اعضاء الوضوء بها وهذا وان كان مطابقا
لما حكاه في المنتهى عن الشيخ رحمه الله من انه لو لم يجد الا الثلج وضع يديه على الثلج باعتماد حتى يتنديا ثم يمسح وجهه من قصاص شعر راسه الى
محادر شعر ذقنه مثل الدهن ثم يضع يده اليسرى على الثلج كما وصفناه ثم يمسح يده اليمنى بها من المرفق الى اطراف الاصابع ويمسح ببلة
نداوة يديه راسه وقدميه انتهى وهو مناف لما حكاه هو رحمه الله وغيره عن السيد رحمه الله من التيمم بالثلج مضافا الى ان مجرد احتمال الخطاب
لا يكفي في الحكم بوقوعه الا مع قيام قرينة وامارة دالة على المقصود وثانيهما انه يجوز التيمم بالتراب وهو مما قام عليه الاجماع
بل الضرورة ونطق به الكتاب لان الصعيد الماموريه بالتيمم اما عبارة عنه بعينه او عبارة عما يعمه وغيره وعلى كل حال هو مما
يتحقق به المامور به مضافا الى الاخبار المتواترة ولا فرق فيه بين الاعفر وهو الذي لا يخلص بياضه والاسود والاصفر والاحمر
الذي يتداوى به والابيض الذي يؤكل سفها والمدر وهو الذي لا ينبت على كراهته والبطحاء وهو التراب اللين في مسيل بالاجماع
العلماء كما في التذكرة ثم قال فيها وحكي عن بعضهم المنع عن التيمم بالسبخ وبه قال ابن الجنيد رحمه الله لقوله تعالى صعيدا طيبا وليس بجيد لان الطيب
ما لم يكن نجسا والمراد بالطيب الطاهر كالماء واختلفوا في ثالث وهو انه هل يجوز التيمم بغير التراب كالحجر فذهب جماعة الى

جواز نظرا الى ان المعيار في جواز التيمم انما هو صدق اسم الارض وهذا القول مذهب اكثر علمائنا كما في التذكرة وهو المشهور
كما في كلام بعضهم بل في المنتهى انه يجوز التيمم بالارض وان لم يكن عليها تراب ذكره الاصحاب خلافا لبعض الجمهور وعن مجمع
البيان انه نسب التيمم بما يشمل الحجر الى اصحابنا وربما استفاد بعضهم دعوى الوفاق من قول المحقق الاردبيلي ره ان الحجر ينبغي ان
يكون لا نزاع فيه وانت خبير بعدم دلالته على ذلك لانه ظاهر في انه ليس صالحا للنزاع فيه لقيام الدليل عليه وان كان نقل
وقع فيه النزاع وذهب جماعة اخرى من اصحابنا الى عدم جوازه وهو المحكي عن السيد ره في الناصريات وجمل العلم والعمل والمفيد في المقنعة
والشيخ ره في موضع من المهذب وابن زهرة في الغنية والكاتب والحلبي ويحيى بن سعيد المصرح في النافع وقوى في الكفاية
جواز التيمم على الحجر بشرط وجود غبار عليه محافظة على الصلوة حجة القول الاول وجوه الاول قوله تعالى فتيمموا صعيدا
طيبا وتقريب الدلالة انه في المنتهى انه قال اهل اللغة ان الصعيد وجه الارض وفي التذكرة ان الصعيد وجه الارض نقله الخليل
وثعلب عن ابن الاعرابي لقوله تعالى فتصبح صعيدا زلقا اي ارضا ملساء مزلقة انتهى وحكى تفسيره بذلك عن المحيط والاساس
والخلاص والراغب والطامي والمطرزي في المغرب بل حكي عن الزجاج انه ادعى عليه نفي الخلاف بين اهل اللغة وربما يؤيد ذلك ايضا
الاية المذكورة عن التذكرة وقوله يحشر الناس يوم القيمة حفاة عراة على صعيد واحد اي ارض واحدة ويؤيده الخبر بتفسير
الصعيد في الاية بمكان مرتفع من الارض كما رواه الصدوق ره في معاني الاخبار عن الصادق ع قال الصعيد الموضع المرتفع
الطيب الموضع الذي ينحدر عنه الماء ومثله ما في الفقه الرضوي حيث قال قال الله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد الموضع المرتفع
من الارض والطيب الذي ينحدر عنه الماء الثاني ما تمسك به العلامة ره في المنتهى مسندا الى رواية الجمهور من قول النبي ص
جعلت لي الارض مسجدا وطهورا ومن طريق الخاصة ما رواه السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال ايتيمم بالرماد فقال لا انه ليس
من الارض انما يخرج من الشجر الثالث انه وقع التصريح بجواز التيمم على الارض في جملة من الاخبار منها قول الصادق ع في صحيحة ابن
سنان اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل وقوله ع في صحيحة الحلبي ان رب الماء هو رب الارض فليتيمم و
قوله ع في صحيحة محمد بن مسلم فان فاتك الماء لم يفتك الارض فانه لو لم يترتب الحكم على الارض بقول مطلق لما رتب عليها في هذه
الاخبار ومثلها جملة من الاخبار المستفيضة الواردة في مقام البيان مثل صحيحة ابي ايوب الخزاز عن الصادق ع قال سئلته عن التيمم
فقال ان عمار بن ياسر اصابته جنابة فتمعك كما تتمعك الدابة فقلت له كيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه ثم مسح
فوق الكف قليلا ويكمل بعض الاواخر هذا القول بما في المنتهى من جواز التيمم بالارض وان لم يكن عليها تراب مسندا له الى الاصحاب مشعرا
بدعوى الاجماع عليه بل لم ينقل فيه خلافا الا عن بعض الجمهور وما عنه ايضا من جواز التيمم بالرمل على كراهية حاكيا له عن الاصحاب بل عن
المعتبر والتذكرة دعوى الاجماع عليه صريحا ووجه التأييد علمه اندراج الرمل تحت اسم التراب عرفا كما صرح به كاشف الغطاء وغيره
وقد يشير بحكاية اندراجه تحت اسم التراب عطف التراب عليه في قول الشاعر ثم زادوا تحبها قلت بهرا عدد الرمل والحصى والتراب وما
عن التذكرة وغيرها من ظهور الاتفاق على جواز التيمم بالارض الندية وما يظهر من تعليل الاصحاب المنع في المعدن والنبات والرماد
وغيرها بعدم صدق اسم الارض فانه يكشف عن ان الحكم مدارها عندهم وما دل على جواز التيمم بارض النورة والجص وقبل
الاحراق من الاخبار وغيرها واثباتا من الدليل الذي ادعى بعض الاواخر صريحه كون ارض النورة غير الحجر ثم حكى عن جماعة منع التيمم
على ارض الجص والنورة لكن على الوجه بخروجهما عن اسم الارض فيكون هو ايضا مؤيدا للقول به وان الجواز مدار صدق اسم الارض وما
عن الراوندي بسنده عن علي ع قال يجوز التيمم بالجص والنورة ولا يجوز بالرماد لانه لم يخرج عن الارض فقيل له التيمم بالصفا البالية
على وجه الارض قال نعم انه التعليل المذكور بعينه يشمل الجص والنورة والصفا وغيرها مما ليس الا من الارض وقد تقدم ذكر هذا
التعليل في خبر السكوني ايضا ومنها في الموثق عن رجل مر به جنازة وهو على غير طهر قال يضرب بيديه على حائط لبن فيتيمم ومعلوم انه
لا يصدق على اللبن اسم التراب حجة القول الثاني امور الاول انه اذا تيمم بالتراب برئت ذمته وخرج عن عهدة التكليف بالطهارة
وجاز له الدخول في العبادة المشروطة بها مطلقا للاجماع على جواز التيمم بالتراب ولا كذلك لو تيمم بغيره مما يسمى ارضا لعدم الدليل عليه
فح يجب الاقتصار على ما يعلم معه البراءة والخروج عن العهدة ولهذا الوجه اشار السيد ره في الناصرية وايضا فقد علمنا انه اذا تيمم
بما ذكرناه استباح الصلوة بالاجماع واذا تيمم بما ذكره المخالف لم يستبحها بالاجماع وعلم فيجب الاحتياط والاستظهار فيما ذكرناه انتهى

الثانية

الثالث

الثاني انه سمي التيمم بعض الروايات بحيث استبيح الحدث وكانه هو الذي عنا ما السيد رض بقوله بعد الوجه السابق ولثان تقول انه على يقين من الحدث فلا يجوز ان يستبيح الصلوة الا بيقين ولا يقين الا بما ذكرناه دون ما ذكره المخالف انتهى الثالث قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والاستدلال به من وجهين احدهما انه تعالى امر بالتيمم بالصعيد وهو يدل على الوجوب وليس الصعيد الا عبارة عن التراب بخصوصه كما عن الصحاح والمجمل لابن فارس والمفصل وللقاموس وشمس العلوم والانوار ونظام الغريب والزينة لابي حاتم والجمهرة وعن ابن عباس والاصمعي وابي عبيدة وعن النيسابوري ايضا تفسيره به وكذا عن الشيخ رح في النهاية وعن بعض فقهائنا انه نسبه الى الكثير من فقهائنا بل الاكثر وهذا الوجه من تقريب الاستدلال هو الذي عناه السيد رح في الناصرية بعد ذكر الاية مستندا اليها بقوله والصعيد هو التراب وحكى ابن دريد في كتاب الجمهرة عن ابي عبيدة معمر بن المثنى ان الصعيد هو التراب الخالص الذي لا يخالطه سبخ وقول ابي عبيدة حجة في اللغة انتهى وثانيهما ظهور قوله منه في لزوم تعلق شيء باليد ولا يتصور ذلك الا في التراب وبهذا التقريب يمكن الاستدلال على ذلك بصحيحة زرارة عن الباقر ع اذا تيمم الرجل للوضوء ضرب بيديه على الارض مرة ثم نفضهما الرابع ما تمسك به السيد رح ايضا حيث قال دليلنا على صحة مذهبنا الاجماع المتقدم ذكره الخامس ما تمسك به هو رح ايضا مما روي عن النبي ص من قوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وتقريب الاستدلال ان الارض لو كانت طهورا مطلقا وان لم يكن ترابا لكان لفظ ترابها لغوا وكان اللازم ان يقول جعلت لي الارض مسجدا وطهورا والجواب عنه في المعتبر بان التمسك بها تمسك بدلالة الخطاب وهي متروكة في معرض النص اجماعا واورد عليه بانه لا ريب في ان قوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا في معرض التسهيل والتخفيف وبيان امتنان الله تعالى على هذه الامة المرحومة وهو من قبيل قوله بعثت بالشريعة السمحة السهلة وظاهر انه لو كان غير التراب من اجزاء الارض طهورا ايضا لكان ذكر التراب لغوا صريحا وتوسيطا في البين مخلا بانطباق الكلام على ما يقتضيه المقام وكان مقتضى الحال ان يقول جعلت لي الارض مسجدا وطهورا فانه ادخل في الامتنان وليس هذا استدلالا بمفهوم الخطاب بل امر لغوية ولزوم خروج الكلام النبوي عن قانون البلاغة على ذلك التقدير مضافا الى ان دلالة الخطاب اذا اعتضدت بالقرائن الحالية او المقالية فلا كلام في اعتبارها ولهذا لم يعترض قال لخصمه ان السكنى [illegible] وبهذا يظهر وجه الاستدلال المذكور في اعلى مراتب السداد ولهذا عدل صاحب الحدائق ره الى الجواب عنه بوجه اخر فقال والجواب الحق انما هو ان ما نقله السيد رح من لفظ الحديث بقوله وترابها طهورا وان نقلوه في كتب الفروع كذلك الا ان متن الحديث في كتب الاخبار خال عن هذه الزيادة وقد نقل في الوسائل اربع روايات واحدة منها من الكافي والثانية من الفقيه واثنتان من الخصال الجميع خال عن هذه الزيادة وقد يقال انه يؤيد النبوي المذكور جملة من الروايات منها الحسن وفيه فان كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر الى اجف موضع تجده فتيمم من غباره او شيء مغبر وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم به ومنها الخبر عن الرجل لا يصيب الماء والتراب أيتيمم بالطين قال نعم ومنها الخبر الاخر ان رب الماء رب التراب ثم ان بعض الاواخر ذكر في منعها استنادا هذا القول انه ليس التمسك بالنبوي المذكور باعتبار مفهوم اللقب كما زعمه المصنف ره وغيره بل باعتبار اقتضاء التفصيل لقطع الشركة ولا يعارضه ما ورد بذلك المضمون من غير ذكر ترابها لان غايته الاطلاق والواجب تقييده بعد وجود المقيد بل يمكن دعوى انصراف مطلقها الى التراب دون غيره من الحجر ونحوه لندرته وغلبة التراب والكلية في الارضية ومنه يظهر امكان حمل قول من فسر الصعيد بالارض على التراب بل هو الظاهر من دعوى الزجاج للمقدمة اذ لو حمل مراده على مطلق الارض لكان مخالفا للكثير من اللغويين ويبعد في الغاية عدم وقوفه على كلامهم او على عدم الاعتناء بهم ثم انه لا يضر ضعف سند النبوي المذكور لان بعض متأخري المحدثين وصف الحديث بكونه مشهورا وضعفه مجبور بذلك مضافا الى ان عدم عمل السيد بخبر الاحاد معروف فاحتجاجه به يدل على قطعيته عنده مضافا الى اعتضاده بسائر الاخبار والضعف اما بالنسبة الى الاستدلال بالاية فهو انه قد تعارض اقوال نقلة اللغة من الطرفين ولا طريق الى الجمع بينهما ولما ما قيل من دعوى انصراف الارض الى التراب و حمل قول من فسره بالارض على ارادة خصوص التراب فهو ممنوع لانا نمنع كون مجرد غلبة الوجود من اسباب الانصراف نعم لو صارت سببا لغلبة استعمال اللفظ في شيء من الافراد او الاصناف تحقق الانصراف وغلبة الاستعمال ممنوعة ولا اقل من الشك و قد قررنا في الاصول انه لو وقع الشك في الانصراف وبلوغ غلبة الاستعمال الى حد يوجبه كان اللازم هو البناء على الاطلاق ايضا

الى لفظ الارض في النبوي واحد وانصرافه الى التراب يوجب اختصاص المسجدية بالتراب لان ما حمل عليه الطهور هو الذي حمل عليه المسجد واما كونه لا كلية موجبا للانصراف فانما يسلم في الالوان والاوصاف دون غيرها والا كان اللازم انصراف لفظ الانسان الى الهندي عند الاطلاق مضافا الى انا لم نفهم محصلا لاكلية التراب في الارضية واما الاستظهار من دعوى الزجاج نظرا الى استبعاد عدم وقوفه على كلام اهل اللغة فلا وقع له لتشتت اهل اللغة وتفرقهم في البلاد في قديم الزمان وعدم تدوين اللغة في الكتب على وجه يرفع الاشكال فلا يكون مراده الا دعوى اتفاق الجماعة الذين تيسر له لقاؤهم ومما يوهن الاستظهار المذكور انه قال في المصباح المنير الصعيد وجه الارض ترابا كان او غيره قال الزجاج ولا اعلم اختلافا بين اهل اللغة في ذلك انتهى وح نقول انه لا مرجح لقول احد الفريقين على وجه يعتد به فان قلنا بالتوقف كما هو مذهب بعض الاصوليين سقط الاستدلال بالاية على القول بتعين التراب وان قلنا بانه يقدم قول من قال بوضعه للمطلق كما اخترناه في الاصول وفاقا للعلامة الطباطبائي نظرا الى ان حمل المطلق على المقيد انما يصح في كلام متكلم واحد دون متكلمين ولهذا لا يحمل المطلق من كلام فقيه على المقيد من كلام فقيه اخر وحمل المطلق على المقيد في الاخبار انما هو من جهة كون الائمة بمنزلة شخص واحد لانهم ينطقون عن علم واحد وحكم واحد وكل منهم عالم بما عند الاخر ولا وجه للتوقف ايضا لانه لا يؤول الحال هيهنا الى تعارض قولي المثبت والنافي وقول المثبت مقدم لانه بمنزلة ان يقول اني ادري ان الصعيد قد وضع لما يشمل غير التراب واما قول النافي فهو بمنزلة ان يقول اني لا ادري وضعه لما يعم غير التراب ومع ذلك ان تحصيلهم للاوضاع انما نشأ من اجتهاداتهم واما تأييد وضعه للمطلق وجه الارض بقوله تع فتصبح صعيدا زلقا وقوله ع يحشر الناس يوم القيمة حفاة عراة على صعيد واحد فلا اكراه فيه لان غايته الاستعمال وهو ليس دليلا على الوضع واستعمال اللفظ الموضوع للمقيد في المطلق من جملة العلائق المعتبرة عندهم نعم يمكن التمسك بقاعدة اخرى مقررة في الاصول وهي انه اذا ثبت استعمال اللفظ في معنيين ودار الامر بين الاشتراك [illegible] والمجاز والاشتراك المعنوي كان اللازم هو الحكم بالاشتراك فيقال فيما نحن فيه بوضعه للقدر المشترك اللهم الا ان يقال ان تلك القاعدة انما هي فيما اذا كان بين المعنيين قدر مشترك لا فيما اذا كان احدهما اعم من الاخر ولكن الظاهر عدم الفرق هذا كله بالنظر الى الوجه الاول من وجهي الاستدلال واما الوجه الثاني فيمكن دفعه بان قوله تع منه ليس له ظاهر يعتد به حتى يستند اليه في تخصيص الحكم بالتراب وذلك لاحتمال كون من ابتدائية نشوية اي امسحوا وجوهكم مسحا ناشئا من الصعيد اي من الضرب عليه واما بالنسبة الى الاستدلال بالنبوي فهو ان العلامة ره قد اعترف بكون المشتمل على زيادة لفظ التراب من طرق العامة وح نقول انه لا عبرة بخصوصها مع وجود اربع روايات من طرقنا في الوسائل خالية عن الزيادة كما عرفت وما نقل عن بعض متأخري المحدثين من وضعها بالشهرة معارض بما عرفته من صاحب الحدائق ره مضافا الى ان مجرد الشك في تحققها يكفي في مقام الرد ولكن لا يخفى عليك انه لو ثبت اعتبار المشتمل على التراب لم يكن بد من الالتزام بتخصيص الحكم بالتراب لا لاجل حمل المطلق على المقيد لاختصاص تلك القاعدة بالاحكام التكليفية اذ اعتبارات الشرائط وعدم جريانها في الاحكام الوضعية ولهذا لا يحمل المطلق على المقيد في مثل قوله تعالى احل الله البيع واحل الله البيع السلم بل لما عرفت من ان ما اشتمل على لفظ التراب لا يصح التصرف فيه فيتعين التصرف في غير المشتمل على ذلك اللفظ بان يقال ان اطلاق لفظ الارض فيه باعتبار ارادة نوع من مدلوله واما ما تقدم عن بعضهم من تأييده بعمل السيد ره مع كونه يرى عدم حجية اخبار الاحاد فيكشف عن كونه قطعيا عنده ففيه بعد الاغماض عن احتمال الغفلة منه ره في العمل به ان غاية ما هناك ان يحصل من عمله الظن بكونه قطعيا عنده وقطع الغير اذا علم وجدانا لا يكون حجة بالنسبة الينا فكيف مع الظن بحصوله واما الاستدلال بصحيحة ابي ايوب الخزاز للقول الاول ففيه ان السؤال فيها انما هو عن الكيفية وتعليمها يتحقق بوضع اليدين على البساط ونحوه مما لا يصح التيمم به فلا دلالة فيها على المطلق وكذا جميع الاخبار البيانية في هذا المقام واما ما ذكره بعض الاواخر من تأييد القول الاول بما حكاه عن المنتهى من جواز التيمم بالارض وان لم يكن عليها تراب عند الاصحاب ومن جواز التيمم بالرمل على كراهية حاكيا له عن الاصحاب ففيه انه بعد وضوح وقوع الخلاف في الاكتفاء في جواز التيمم على غير التراب كيف يصح من المانعين ان يقولوا بجواز التيمم على الارض او الرمل حتى يتحقق الاتفاق من الجميع على

جواز التيمم بغير التراب فيعلم من ذلك ان مراده من الاصحاب خصوص القائلين بجواز التيمم على مطلق الارض وان مراده بيان ان التيمم
بالحجر عندهم غير مشروط بوجود الغبار عليه وكذا في المسألة الثانية فمراده بيان ان غير التراب يتيمم الرمل وان التيمم عليه وان كان جايزا
الا انه مكروه واما ما حكاه عن التذكرة من ظهور الاتفاق على جواز التيمم على الارض الندية فالمراد به بيان كلمة جامعة بين القولين
وهو ان الندا وتيمم في الارض غير مانع من جواز التيمم عليه فالقائل بجواز التيمم بمطلق الارض يقول ان الندا وتيمم في الارض غير مانع
من التيمم عليها والقائل باختصاص الجواز ببعض خاص منها وهو التراب يقول ان الندا وفيه غير مانع من التيمم عليه فتعيين الارض
موكول عند كل طائفة الى مذهبه واما ما حكاه من تعليل الاصحاب المنع في المعدن والنبات والرماد وغيرها بعدم صدق اسم
الارض عليها وسقوط الاستشهاد به بما ذكرناه لان المراد بالارض في كلام صاحب كل من المذهبين يكون ما يوافق مذهبه من مطلق الارض
او قسم منها على التراب واما ما تمسك به السيد رحمه للقول الثاني من الاجماع فان كان المراد به اختصاص ما يجوز التيمم به في التراب فهو موهون
بمصير جماعة كثيرة بل الاكثر كما قيل الى خلافه وان كان المراد به مشروعية جواز التيمم عليه بين الفريقين فهو لا يجدي في اثبات الاختصاص
خصوصا مع قيام الدليل على جواز التيمم على غير التراب واما ابتناء على قاعدة الاشتغال التي تمسك بها للقول الثاني فيدفعها اولا وجود
الدليل وهو ما عرفت من الاية والنبوي المنقول من طرق اصحابنا وثانيا انه لو سلم انتفاء الدليل لم يكن المقام مورد القاعدة
الاشتغال بناء على ما اخترناه في الاصول من كون الشك في الاجزاء والشرائط مجرى اصالة البراءة والشك هذا راجع الى اشتراط
كون ما يوضع عليه اليدان في التيمم ترابا وكذا الشك بالنسبة الى الصلوة فانه شك في شرطية التيمم بخصوص التراب لاستباحة الصلوة
لكن الانصاف انه بعد ملاحظة صدر قوله لا صلوة الا بطهور ولا التفات الى كون الطهور من قبيل المفهوم المبين الذي
يشك في مصداقه يكون المقام مجرى قاعدة الاشتغال دون اصل البراءة فالعمدة دفع التمسك بها بوجود الدليل ومنها
نعلم عدم صحة التمسك باستصحاب الحدث وقد يتمسك لجواز التيمم على الحجر بانه تراب اكتسب رطوبة لزجة وعملت فيه الحرارة فافادته استمساكا
وفيه اولا منع كون حجر كذلك بل من المعلوم ان بعضه ليس كذلك وبعضه مشكوك الحال وثانيا عدم صدق التراب عليه وثالثا عدم مبادرة
من اطلاقه وان التعليل جريانه في مثل المعادن وما يخرج عن اسم الارض وربما يوجه ذلك بان الغرض كون المحل قابلا لاستصحاب حكم التراب بعد
ارتفاع حقيقته بذلك التغيير فيكون ما تغير من اجزائه بحكمه وانما استكثر زيادة وصف ومجرد تغير الوصف لا يضر في اجزائه كما هو الشأن في سائر الموارد
وبعد فيه الوجه الاول ويعني في المقام من ادلة القول الاول صحيحة ابن سنان وصحيحة الحلبي وصحيحة محمد بن مسلم ورواية السكوني المشتملة على التصريح
بنفي جواز التيمم بالرماد وتعليله بعدم كونه من جنس الارض ورواية الراوندي الناطقة بجواز التيمم بالجص والنورة وعدم جوازه على الرماد معللا
بالتعليل المذكور في رواية السكوني والمصرحة بالتيمم على الصفا البالية وهي اخبار معتبرة لصحة سند الثلثة الاول والاخيرين موثقان لها
وليس في مقابلها سوى الروايات الثلث التي قيل انها مؤيدات للنبوي المسبوق الاستدلال على القول الثاني المشتمل على لفظ الارض والافتلك
تلك الاخبار بحسب السند لعدم كونها بالغة درجة الحجية فلا يصح تقييدها مضافا الى ان المذكور في الخبرين الاخيرين من قبيل التعليل وهو مما
يقوي دلالته فلا يسري اليه التقييد خصوصا مع وقوع التصريح في الاول منهما بجواز التيمم بالجص والنورة وليسا من افراد المقيد الذي
التراب وهما يمنع من التقييد ايضا هو ثبوت الحكم الوضعي اعني الطهورية لمطلق الارض ومن المعلوم ان الامر بالتيمم على التراب انما هو لاستعمال
الطهور وتحصيل الطهارة فلا يجوز ان يقيد بالتراب مضافا الى ان التقييد بالتراب ورد في مورد الغالب تنبيهات الاول انه على القول
باختصاص التيمم بالتراب هل يختص المنع من التيمم بالحجر بحال الاختيار فيجوز التيمم به مع فقد التراب ويعم صورة الاضطرار ايضا قولان اولهما
عن صريح الشيخين والديلمي والحلي والوسيلة وصاحب الجامع وعن المختلف والروضة ان عليه الاجماع وثانيهما عن الكاتب والمعتبر والسيد وظاهر
الغنية ويمكن ارادة هؤلاء ايضا حال الاختيار بقرينة الاجماع الذي عرفت دعواه والذي يقتضيه القاعدة في المقام هو الثاني لان منشاء
الخلاف هو الاختلاف في معنى الصعيد فبعد القول باختصاصه بالتراب لا يتفاوت الحال بين الاختيار والاضطرار فيكون التفصيل خاليا
عن الدليل الا الاجماع المنقول الذي حكيناه عن المختلف والروضة مع ان عدم مجانسة الحكم بالتفصيل يمكن منعه بان الاجماع على جواز العمل بعد التقييد
لعدم استقرار الفتوى على موضوع ولعل المعظم يجوز ومن جهة شمول لفظ الصعيد له وقد عرض بطلانه ولتحقيق بعض الاوائل للقول
الاول بعد اختياره بما رواه في دعائم الاسلام انه لا يجوز التيمم بالجص ولا بالرماد ولا بالنورة ويجزي بالصفا الثابت في الارض اذا كان
عليه غبار ولم يكن مبلولا وبرايه وبرواية الراوندي المتقدم ذكرها واكد ذلك بانهما سالمان عن معارضة وبالشهرة على خلافهما الا

مما يشعر بان العمل في صورة الاضطرار يكون حكما خاصا ثابتا بالدليل الخاص لا من حيث اندراجه تحت عنوان الارض وقضية اتباع مقتضاها
تيمم صورتي الاختيار والاضطرار والعمل بهما على وجه الاطلاق عند الاكثر يتحقق هذا وربما يقال انه لو قيل باجمال لفظ الصعيد لامكن اثبات
التفصيل بقاعدة الاشتغال المختلفة بحسب حالات المكلف ولعل اشتراط الاضطرار منهم احتياط في الاجتناب عن الحجر مع الامكان
لاختلاف اهل اللغة في معنى الصعيد كما احتمله كاشف اللثام في كلامهم ولكن يمكن منع وجوب الاحتياط لتوقفه على العلم
بثبوت التكليف بالمقدمة في هذه الحالة وهو في معرض المنع لاحتمال اندراجه تحت عنوان فاقد الطهورين وقضية قوله ع لا صلاة
الا بطهور كون الطهارة شرطا على نحو الاطلاق الموجبة لارتفاع التكليف عن فاقدهما فمرجع الشك الى الشك في ثبوت اصل
التكليف وهو مورد البراءة ولو رام احد التمسك باستصحاب الاشتغال في بعض الموارد كما اذا كان واجدا للتراب في اول
الوقت واتمامه في باقي الصور بعدم القول بالفصل امكن القلب باستصحاب عدم التكليف في بعض الصور وهو ما اذا كان فاقدا
للتراب قبل الوقت واتمام المدعى في باقي الصور بعدم القول بالفصل الا ان يقال ان ضميمة الاولى اقوى او الاستصحاب الوجودي
وهو اقوى ولكنك خبير بان توجه المنع عليه جلي الثاني انه وقع الخلاف في التيمم بالخزف فقيل بالمنع منه وهو الذي حكاه في التذكرة
عن ابن الجنيد ره وعن الشافعي واختاره المصنف ره في المعتبر وقيل بالجواز وهو خيرة التذكرة وجامع المقاصد ومجمع الفائدة وغيرها
وتوقف العلامة ره في المنتهى وهو ظاهر الشهيد ره في الذكرى وحجة القول الاول ما تمسك به المصنف ره في المعتبر انه خرج بالطبخ عن اسم
الارض واورد عليه بالمنع من خروجه عن اسم الارض وان خرج عن اسم التراب وحجة القول الثاني تقرر بوجهين احدهما ما في التذكرة
من منع خروجه عن اسم الارض ثم قال ولهذا جاز السجود عليه فحاصله صدق اسم الارض الذي هو المناط في جواز التيمم وقد اعترف المصنف
في المعتبر بجواز السجود عليه فيجوز التيمم به لوحدة المناط لكن اجاب عنه في المعتبر حيث قال ولا يعارض بجواز السجود عليه لانه قد يجوز على ما ليس بارض كالكاغذ
واعترضه المحقق الاردبيلي ره وصاحب المدارك تبعا للشهيد الثاني ره بما حاصله انه متى سلم خروجه بالطبخ عن اسم الارض وجه القول بامتناع
السجود عليه الا ان يثبت دليل على الجواز وخروج الكاغذ عن هذه القاعدة بنص خاص لا يوجب الحاق الخزف به فانه قياس ثانيهما ان
ان القول بالجواز اقوى لما مر من الاستصحاب وصدق اسم الارض بل قد يقال انه اولى من الحجر بصدق اسم الارض عليه لكونه اشد اسما كما
من الخزف مضافا الى المفهوم من تعليل عدم جواز التيمم بالرماد في روايتي السكوني والراوندي بانه لم يخرج من الارض بخلاف الجص والنورة
وقد يظهر من الرياض الميل الى العكس لما ذكره المصنف في المعتبر او لوقوع الشك في خروجه عن اسم الارض وعدمه مع معارضة استصحاب
الجواز في فساد العبادة بمقتضى استصحاب عدم تحققها وصحتها فيبقى الذمة مشغولة بها للاوامر السليمة عما يصلح للمعارضة وفيه اولا المنع
الشك في خروجه عن اسم الارض بل صدق الاسم موجود وثانيا ان استصحاب عدم خروجه عن المسمى حاكم على استصحاب عدم تحقق العبادة
ثم انه لا فرق في الحكم جوازا ومنعا بين الخزف وشبهه واحتمال الفرق لصيرورته ترابا بالفاسد بعيد وقد صرح المصنف بعد اختياره المنع
بقوله ولو دق حتى صار كالتراب كما صرح العلامة ره في التذكرة بعد اختياره الجواز بقوله ولو دق حتى صار ترابا فكذلك انتهى ونظيره
الحجر فانه مدقوقه في حكم غير المدقوق وقد صرح المصنف بانه لو دق الحجر جاز كما يجوز التيمم به غير مدقوق انتهى وقال في جامع المقاصد واما
سحاقة الخزف والآجر فينبغي الجواز فيهما على عدم الخروج بالطبخ عن اسم الارض الى ان قال وسحاقة الحجر كالحجر انتهى وقال في كشف اللثام
اما الجواز بالحجر وسحاقته فنسبه الى الاكثر انتهى ثم انه قد علم من كلام جامع المقاصد مساواة الخزف والآجر وفي كشف اللثام عند قول العلامة ره
في تعداد ما يجوز التيمم به وسحاقة الخزف والمشوي والآجر والحجر ما نصه والثلاثة الاول متغايرة للمعنى الثالث انه قد اختلف كلامهم في الحجر الصلب
الخالي عن الغبار كالرخام والبرام فذهب الشيخ ره في ط وف الى جواز التيمم به مطلقا وربما وصف هذا القول بالشهرة وذهب بعضهم الى عدم الجواز مطلقا قال
كما هو ربما اشعر كلام ابن الجنيد ره بالمنع من التيمم به مطلقا فانه قال ولا يجوز من السبخ ولا مما احيل عن معنى الارض المخلوقة بالطبخ والتحجير خاصة و
في توقيع حكايته هذا القول لازم للمرتضى ره ومن يقول بمقالته من تخصيص الصعيد بالتراب كما لا يخفى وان لم اعثر على من نسبه
اليه انتهى وذهب المفيد ره في المقنعة والشيخ ره في النهاية وابن ادريس ره في السرائر الى التفصيل بين حال الاختيار وحال الضرورة فيمنع
على الاول ويجوز على الثاني حجة القول الاول واضحة لصدق الارض على الحجر فيدخل تحت الادلة الدالة على جواز التيمم بالارض وحجة القول الثاني
ما اشار اليه بعض من الاستحالة والخروج عن مسمى الارض بالطبخ والتحجير والذي يقوى في ظني ان من عبر بالتحجير الذي هو تفعيل وعطفه على الطبخ
ان الطبخ اشارة الى مثل طبخ التراب بجص وحجارة النورة وان التحجير اشارة الى الاثار الحجرية والجمود كالخزف والآجر والاواني الفخورية و

الزجاج والبلور والا فاكتساب التراب رطوبة وصيرورته حجراً لا يخرجه عن اسم الارض انه نقل بانه لا يعبر عنه بالحجر نعم الاستدلال على عدم
الجواز بناء على طريقة علم الهدى رضه اختصاص التيمم بالتراب وكون الصعيد المامور به عبارة عنه ودلالة النبوي وغير ذلك عليه ليصح
بخلاف القول بجواز التيمم على مطلق ما يسمى ارضاً لضرورة ان الحجر لا يخرج ثم ان من المعلوم انه على ما ذكرناه من تفسير كلام ابن الجنيد رحمه
لا يكون من اطراف الخلاف في هذه المسئلة واما القول الثالث على التفصيل فقد رده جملة من الاصحاب بانه مع كونه لا دليل عليه
لا وجه له فان الحجر ان صدق عليه اسم الارض جاز التيمم به مع وجود التراب وعدمه وان لم يصدق عليه ذلك امتنع كذلك فلا وجه
للتفصيل المذكور واما ما حكي عن بعض افاضل متاخري المتاخرين في الجواب عن ذلك البحث قال وفيه نظر انه يجوز ان يكون التيمم على الحجر عند
فقد التراب للاجماع عليه لا لدخوله في الصعيد كما جاز التيمم بالوحل وان لم يكن داخلاً في الصعيد اجماعاً للنص الخاص ورد عليه وفيه
اولاً ان قيام الاجماع على جواز التيمم على الحجر عند فقد التراب ممنوع لما عرفت من قول ابن الجنيد رحمه بالمنع من ذلك مطلقاً وقول علم
الهدى رحمه بالتخصيص بالتراب فهو مثل قول ابي الصلاح وثانياً انه انما يتم لو كان الاجماع على صحة التيمم به في الصورة المذكورة وان
لم يكن ارضاً فهو غير مسلم وان اراد بالاجماع اتفاق القائلين بجواز التيمم على الارض مطلقاً مع القائلين بجوازه عليها في حال
الاختيار مع عدم الاعتناء بخلاف السيد رضه وابن الجنيد رحمه فهو اجماع تقييدي غير معتبر فان الاجماع انما هو من حيث دخوله
تحت اسم الارض لما نقله العلامة رحمه من الاجماع على ان التيمم لا يصح الا بالتراب او الارض ح فالقول بالجواز انما هو من حيث كونه
ارضاً فلا يجدي ما اجاب واما تعلقه بجواز التيمم بالوحل وان لم يكن داخلاً في الصعيد فهو مردود بان الاخبار قد صرحت بدخوله
في الصعيد ففي رواية زرارة عن احدهما ع قال قلت لرجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد الحديث
ومرسلة علي بن مطر عن بعض اصحابه قال سالت الرضا ع عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب أيتيمم بالطين قال نعم صعيد طيب وماء
طهور ودل الخبران على ان الطين داخل في الصعيد الذي تضمنته الاية وقد صرح المحقق رحمه في المعتبر بمضمون الروايتين و
جعله دليلاً على جواز التيمم بالوحل فقال انه بممازجة الماء لا يخرج عن كونه ارضاً وصعيداً انتهى ثم لو سلمنا خروج الوحل عن
عنوان الصعيد قلنا الفارق بين الحجر الخارج عن الارض وبين الوحل الذي هو خارج عنها ايضاً هو النص الدال على جواز التيمم بالوحل
ولا نص في الارض على ذلك التقدير وقد عرفت حال الاجماع المدعى واجاب صاحب الحدائق رحمه عن الرد المذكور بان ظاهر المفصلين
هو ان مذهبهم في هذه المسئلة هو وجوب التيمم بالتراب كما ذهب اليه المرتضى رحمه الا انهم يجعلون بعده مرتبة ثانية بعد فقده
وهو الارض التي من جملتها الحجر ولعل وجهه هو الجمع بين الاية بناء على تفسير الصعيد فيها بالتراب كما هو احد القولين وبين
الاخبار الدالة على التيمم بالارض كما قدمناها فيحملون الاخبار على فقد التراب ويخصونها بالاية وهو وجه وجيه واما اللغة فمنع
بقول جملة من اللغويين ايضاً بان الصعيد هو الارض فلا يرد عليهم لانه قد ترجح عندهم المعنى الذي اختاروه بوجوه لم يذكرها
ثم قال وبالجملة فهذا الوجه في حد ذاته لا يخلو عن حسن وقوة سيما مع اوفقيته بالاحتياط المطلوب في الدين انتهى ولا يخفى
ضعفه لان الجمع الذي ذكره مجرد اقتراح لا شاهد عليه قوله ولا يجوز التيمم بالمعادن قال في لك هذا هو المشهور



بين الاصحاب بل في الخلاف يجب ان يكون التيمم بالتراب او ما كان من جنسه من الاحجار ولا يلزم ان يكون ذا غبار ولا يجوز
ان يتيمم بالزرنيخ وغير ذلك من المعادن الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وفي المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع لكن في لك
انه قال ابن ابي عقيل بجواز التيمم بالارض وبكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ لانه لم يخرج عن اسم الارض وظاهر كلام صاحب
لك ان خلاف ابن ابي عقيل رحمه انما هو في الكبرى لانه ذكر كلامه في مقابل المشهور والاظهر عندي ان كلامه ناظر الى الصغرى
كما يكشف عنه تعليله بانه لم يخرج عن اسم الارض ثم ان كلامه رحمه ناظر الى الخلاف في مطلق المعادن ولا لخصوص الكحل و
الزرنيخ بل انه ذكرهما مثالاً له وهو ما كان من جنس الارض وتوضيح ذلك ان من المعادن ما هو من اجزاء الارض ولا
يفتقر في صدق اسم ذلك العنوان الخاص عليه الى علاج كالكحل والزرنيخ والعقيق والفيروزج وهذا القسم قد يدعى
صدق الارض عليه كالحجر ومنها ما ليس من اجزائها بل يخرج من خلالها او يتولد منها كالملح والنفط ونحوهما وهذا القسم
لا يصدق عليه اسم الارض قطعاً ومنها ما هو من اجزائها لكن يتوقف صدق العنوان الخاص الذي ينطبق عليه
المعدن الى علاج كالذهب والفضة والحديد وهذا القسم لا يصدق عليه اسم الارض بعد العلاج بخلاف القسم الثالث بعد

العلاج

العلاج والثاني نعطة وح نقول ان مبنى المنع عن التيمم بالمعدن في كلمات الاصحاب ره هو الخروج عن اسم الارض كما يظهر من استدلالهم
بل جعل بعضهم الحكم دائرا مداره وعلى هذا فما لم يخرج من المعادن عن اسم الارض يتجه فيه الجواز وقد يتخيل احتمال المانعية نفس المعدن
وان لم يخرج عن مسمى الارض تمسكا باطلاق معقد الاجماع وهو واضح الضعف لان استدلالهم المذكور يكشف عن مناط الحكم ومبناه
ثم اعلم ان ما ذكرناه بالنسبة الى كلام ابن ابي عقيل انما هو بناء على ما استظهرنا منه ويظهر من كلام بعضهم ان من المحتمل ان
يكون مدار الجواز حتى مع الخروج عن مسمى الارض وهو فاسد لما عرفت من التعليل في كلامه وعلى تقدير ارادته ذلك يرده
الاجماع وهو المخصص لعموم التعليل في رواية السكوني والراوندي المتقدمتين قوله ولا بالرماد لا خلاف بين الاصحاب في عدم
جواز التيمم بالرماد كما حكاه في المنتهى واستظهر في ك والحدائق بعد نقله انه لا فرق بين رماد التراب وغيره وعن العلامة ره في
نهاية الاحكام انه استقرب جواز التيمم بالرماد المتخذ من التراب وقال في التذكرة لو احترق التراب حتى صار رمادا فان كان
خرج عن اسم الارض لم يصح التيمم به قال في الحدائق بعد ذكره وظاهره الشك في الخروج وعدمه ثم انه استظهر في ك التوقف حيث انه
قال فيها بعد نقل عبارة التذكرة وهذا اولى اذ المعتبر ما يقع عليه اسم الارض ولا يخفى عليك ان ظاهر عبارة التذكرة هو ان
احراق التراب حتى يصير رمادا على قسمين احدهما ما يخرج عن اسم الارض وثانيهما ما لا يخرج عنه وعلى الثاني يجوز التيمم دون الاول
لكن مع ذلك يتجه عليه ما اورد عليه في ك بعد ذلك بقوله لا يخفى ان الرماد الحاصل من احتراق الشجر ونحوه لا يصير رمادا يصدق عليه هذا
الاسم الا باعتبار اعدام النار للحقيقة الاولية واضمحلالها وانقلابها الى النوع المسمى بالرماد ولهذا جعلت النار من جملة المطهرات
من حيث انها احالت من الحقايق الاولية الى حقيقة الرماد والدخان فقد حصل التغير في الحقيقة والتسمية وح فان كان النار باحراقها التراب
قد عملت فيه مثل ما تعمل في تلك الاجسام من اذهاب الحقيقة الاولية الحقيقة الى اخرى بحيث انه يسمى في العرف رمادا فلا ريب ان حكمه
حكم الرماد الحاصل من غير الارض في عدم صدق التراب عليه وان لم تعمل فيه النار على الوجه المذكور وان غيرت لونه فانه لا يسمى رمادا وان
تغير لونه بل هو تراب وح ففرضه في التذكرة وكذا في ك انه احترق حتى صار رمادا ثم شك في خروجه عن اسم الارض لا اعرف له وجها فانه
متى صار رمادا بان عملت فيه النار كما عملت في غيره من الاجسام التي احالتها فلا ريب في خروجه عن اسم الارض وهو ليس موضع شك كما
في نظائره المذكورة وان لم يسم رمادا فهو باق على ما كان عليه وبذلك يظهر ايضا انه لا وجه لما استقربه من جواز التيمم برماد التراب و
بالجملة فانه متى صدق عليه اسم الرماد فقد خرج عن اسم الارض كما خرج نظائره مما احالته النار عن حقيقته الاولى الى حقيقة الرمادية انتهى
قوله ولا بالنبات المنسحق كالاشنان والدقيق قال في ك هذا قول علمائنا اجمع وخالف فيه بعض العامة فاجاز التيمم بما اتصل بالارض
من النبات والشجر قوله ويكره بجوز التيمم بارض الجص والنورة المشهور بين الاصحاب جواز التيمم بارض الجص والنورة قبل الاحراق واعتبر
الشيخ ره في النهاية في جواز التيمم بهما فقد التراب وحكى عن ابن ادريس ره المنع من التيمم بارض الجص والنورة والذي ذكره في السرائر
انما هو قوله ولا يجوز التيمم بجميع المعادن وبعد ذلك بطول قال قد اجاز قوم من اصحابنا التيمم بالنورة والصحيح الاول انتهى ونازع
على الحكاية في الجواهر بانه مع عدم ذكره لارض الجص محتمل لارادة ظاهره النورة بعد الاحراق لا ارضها ثم قال وكذلك حكاه في الذكرى
عنه في النورة فينحصر الخلاف ح في الاول يعني الشيخ في النهاية واقول لا يخفى على من تدبر في مساق العبارة ان المستفاد منه ان جهة المنع من التيمم
على النورة كونها معدنا لا كونها مستحيلة من الارض بالطبخ والاحراق وح يستفاد منه المنع من ارض النورة والحاق ارض الجص من الحاقه
يمكن ان يكون من باب الملازمة ضرورة عدم الفرق بينهما في جميع الخواص وكيف كان لا اشكال في الحكم لصدق اسم الارض واحتمال كونها
معدنا ضعيف مضافا الى ما عرفت من ان المختار صدق اسم الارض وان صدق عليه اسم المعدن ايضا نعم على القول بتعين التراب المنع من التيمم
على ارض النورة بناء على ما قيل من ان ارض النورة ليست غير الحجر ثم ان بعضهم استدل على المختار مضافا الى صدق الارض برواية السكوني
والراوندي المتقدمتين واورد عليه في الجواهر بانهما في الجص والنورة لا ارضهما واحتمال ارادتهما فيهما لا شاهد له والاولوية انما تتم
لو سلم العمل بهما فيهما مع ما سيذكر في التعليل فيهما بالمطلوب في الامر سهل اذ قد عرفت انا في غنية عنهما انتهى ثم ان بعضهم اورد على تفصيل
الشيخ ره في النهاية بانه ان صدق عليها اسم الارض جاز التيمم به مع وجود التراب وعدمه وان لم يصدق عليه امتنع ذلك وقد يجاب عنه
بان التفصيل مبني على القول بوجوب التيمم بالتراب فيجعلون بعده مرتبة ثانية بعد فقده وهو الارض التي من جملتها ارض الجص والنورة
ولكن يندفع الجواب بان التفصيل يتوقف على دليل يعتد به من نص خاص وليس منه في المقام اثر نعم ربما يقال انه بعد تفسير الصعيد



بالتراب

بالتراب جمعاً بين الآية والأخبار الدالة على جواز التيمم على الأرض بحمل الأولى على الاختيار والأخيرة على صورة الاضطرار وأنت
خبير بأن الجمع المذكور اقتراح إذ لا شاهد له وهذا كله قبل الاحراق وأما بعده فذهب الشيخان إلى المنع عن التيمم به واستظهر بعضهم
أنه المشهور وفي الجواهر أن المنع مذهب الأكثر في النورة وجماعة في الجص لخروجهما عن اسم الأرض وعن السيد في المصباح وسلار
الجواز قال في المعتبر وممّا ذكره علم الهدى هو رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أنه سئل عن التيمم بالجص فقال نعم فقيل
بالنورة فقال نعم فقيل بالرماد فقال لا إنه لا يخرج من الأرض إنما يخرج من الشجر وهذا السكوني ضعيف لكن روايته
حسنة لأنه أرض فلا يخرج باللون والخاصية عن اسم الأرض كما لا يخرج عن اسم الأرض الصفراء والحمراء قال في ك بعد نقله و
الأولى اعتبار الاسم كما اختاره في المنتهى وجعل في الحدائق ما اختاره في ك شبيهاً بالمنتهى قولاً ثالثاً وقال إن مرجعه إلى التوقف
لأن حاصل كلامه أنه إن صدق عليه اسم الأرض جاز التيمم به وإلا فلا وهو مؤذن بعدم معلومية الصدق وعدمه عنده ثم إنه اعترض
على صاحب ك بأن كلامه في هذا الكتاب منافٍ لما بالغ في كتاب الصلوة في السجود على الخزف حيث قال ثمة ويمكن أن يستدل على
الجواز بما رواه الشيخ ره وابن بابويه ره في الصحيح عن الحسن بن محبوب أنه سئل عن الجص يوقد عليه العذرة وعظام الموتى
ثم يجصص به المسجد أيسجد عليه فكتب عليه السلام بخطه أن الماء والنار قد طهراه وجه الدلالة أنها تدل بظاهرها على جواز السجود
على الجص والخزف في معناه ثم قال صاحب ق وهو كما ترى ظاهر في قوله بجواز السجود بعد الاحراق والسجود والتيمم من باب واحد
لاشتراط الأرضية فيهما وإن كانت دائرة السجود أوسع بالنسبة إلى الكاغذ وما أنبت من الأرض ثم قال وقد ظهر مما حققناه
أن الأقرب هو الجواز لهذه الصحيحة المذكورة بالتقريب الذي ذكرناه ولرواية السكوني ومثلها رواية الراوندي وإلى القول بالجواز
مال في الذكرى أيضاً انتهى قال في الوافي بعد ذكر الصحيحة المذكورة في باب ما يطهر بغير الماء ومما لا يحتاج إلى التطهير ما نصه لعل المراد بالماء
الماء الممزوج بالجص فيكون من قبيل رش الماء على المظنون النجاسة أو ماء المطر الذي يصيب أرض المسجد المجصص بذلك الجص وكأنه كان
بلا سقف فإن الشيء يتنزه بذلك والمراد بالنار ما يحصل من الوقود التي يستحيل بها أجزاء العذرة والعظام المختلطة بالجص رماداً فإنها
تطهر بالاستحالة والغرض أنه ورد على ذلك الجص أمران مطهران هما النار والماء ولم يبق ريب في طهارته فلا بأس بالسؤال بأن النار إذا
طهرته أولاً فكيف يحكم بتطهير الماء له ثانياً إذ لا يلزم من ورود المطهر الثاني تأثيره في التطهير انتهى وعلل المنع في الرياض بوجهين فإنه
قال بعد تعليل الجواز بصدق اسم الأرض في الفقه وغيره شك واستصحاب الجواز والبقاء على الأرضية معارض بأصالة البقاء وشغل الذمة
اليقيني وتعدد الأوامر يقتضي الأوامر عن المعارض سليمة انتهى وأورد عليه بأن الاستصحاب المذكور حاكم على أصالة الشغل وبعد تعين
البراءة شرعاً فلا أوامر سليمة لو سلم مغايرتها لأوامر الشغل الذي قد ذكر الحكم باستصحابها وقد علم مما ذكرناه أن مستند الجواز صدق اسم
الأرض عند بعضهم والاستصحاب الحاكم عند بعض آخر والصحيحة المذكورة مضافاً إلى رواية السكوني والراوندي وهذا القول هو
الأظهر في النظر ويعلم من الاستناد إلى الروايتين أولوية الجواز بالنسبة إلى أرض الجص والنورة وفي الجواهر تبعاً للرياض في بعض ما ذكره
أن هذا كله إنما هو بناء على كفاية وجه الأرض والأفضل الاختصاص بالتراب ليسقط البحث من أصله إلا أن يحتاج وأولوية الأرض في حال
الاضطرار كما في غيرها فتجيء البحث منهم عن أرضيته وعدمها إذ مع الخروج لا يجوز ولو اضطراراً للإجماع المحكي على عدم جوازه بغيرها
ولو مضطراً كما عرفت قوله وتراب القبر قال في المنتهى مذهب الأصحاب جواز التيمم بتراب القبر سواء كان منبوشاً أو غير منبوش إلا أن
يعلم فيه نجاسة لتناول اسم الصعيد له وعدم تحقق المانع من استعماله ثم حكى عن الشافعي أن المقبرة إذا تكرر نبشها لا يجوز التيمم
بترابها لاختلاطه بصديد الموتى وإن لم يتكرر جاز ولا ريب في بطلانه انتهى وقال في الذكرى في عداد ما يجوز التيمم به وتراب القبر
ما لم يعلم النجاسة ولو علم اختلاطه بالصديد لحيث في اللحم والعظم نظر للطهارة بالغسل وعلى قول آخر ينبغي المنع ثم حكى عن المعتبر أنه يجوز
وإن تكرر نبشه لأنه عندنا طاهر نعم لو كان الميت نجساً منع انتهى ولا يخفى أن الصديد مع عدم الدم من الميت الطاهر بالتغسيل طاهر فلا
يقدح اختلاطه مع أنه لا كلام في حكمه بالاجتناب مع الاختلاط إن كان من جهة نجاسته فلا وجه له وإن كان من جهة كونه مما لا يجوز التيمم به وأنه مع
اختلاطه بالتراب يمنع من التيمم به من جهة امتزاجه فهو منافٍ لما في ما قيل قوله ولو علم اختلاطه بالصديد الخ وما بعده مع أنه إنما
يجب الاجتناب عن الممتزج بالصديد إذا لم يستهلك الصديد بعينه ولما بيناه اعترض عليه في الجواهر بأنه محل تأمل ثم قال أو ينزل على ما
لا ينافي المطلوب في الظاهر أنه أراد الحمل على ما إذا كان الصديد مخلوطاً بالدم وقد أجاد هو ره حيث قيد جواز التيمم بتراب القبر بما إذا

يعلم

بعلم بنجاسته بالدم او الصديد المصاحب لها او غير المصاحب مع نجاسة الميتة وغير ذلك ثم علله بصدق الصعيد بل الطيب الطهارة شرعا قوله و
التراب المستعمل في التيمم جواز التيمم به مما قام عليه الاجماع المحصل والمنقول مستفيضا وممن صرح بذلك العلامة ره في التذكرة حيث
قال يجوز التيمم بالتراب المستعمل عند علمائنا اجمع وبه قال اصحاب ابي حنيفة لبقاء اسم الصعيد الطيب عليه الى ان قال وللشافعي قولان
اصحهما المنع كالماء المستعمل لاشتراكهما في اداء فرض الصلوة بهما والجواز لانه لم يرفع حدثا فلم يتأثر بالاستعمال اذا عرفت هذا فنقول
ليس المستعمل الموضع الذي تضرب عليه اليد اجماعا لانه بمنزلة الاناء الذي يغترف منه فيجوز ان يتيمم جماعة من موضع واحد بان يضرب
واحد بعد الاخر واما التراب الملتصق باعضاء التيمم فانه مستعمل اجماعا واما في المتساقط من الاعضاء فوجهان اصحهما عندنا انه مستعمل
كالمتقاطر من الماء انتهى والمنفوض في حكم المتساقط بنفسه ويظهر ان التفصيل المذكور على القول بالمنع من التيمم على التراب المستعمل واما
على القول بالجواز كما هو مذهب علمائنا فالامر سهل من دون الحاجة اليه قوله ولا يصح التيمم بالتراب المغصوب المراد بالمغصوب ما منع من التصرف
فيه شرعا بان لم يكن مملوكا ولا ماذونا فيه خصوصا او عموما ولو بالفحوى او بشاهد الحال والحكم بذلك مما نقل عليه الاجماع مستفيضا
ويدل عليه النهي المقتضي للفساد وهو ظاهر ان قلنا بان الضرب جزء من التيمم كما هو الظاهر او شرط تعبدي كما هو الاصل في الاوامر الشرعية على
ما ادعاه غير واحد والا كان مقتضى القاعدة هو الحكم بالصحة ان مسح الجبهة واليدين بعد ذلك للعلوق لكن مع حرمة الضرب ولو ارتفع
النهي لعذر كالغفلة والنسيان والاكراه فلا فساد لسلامة الامر عن المعارض كما هو الشأن في كل مورد ثبت الاشتراط من النهي ومن هنا
قال في جامع المقاصد انه لو حبس في مكان مغصوب ولم يجد ماء مباحا او لزم باستعماله الاضرار بالمكان تيمم بتراب الطاهر وان وجد غيره لان
الاكراه اخرجه عن النهي فصارت الاكوان مباحة لامتناع التكليف بما لا يطاق الا ما يلزم منه ضرر زائد على اصل الكون ومن ثم جاز له ان
يصلي وينام ويقوم وحق الغير يتدارك بالاجرة بخلاف الطهارة بالماء المغصوب لانه يتضمن اتلافا غير ماذون فيه ثم لو دخل في ماء مغصوب
وتعذر عليه الخروج ولم يلزم من الاغتسال به زيادة اتلاف او ضرر امكن القول بالجواز انتهى قال ولم اظفر في ذلك بتصريح لكن عبارة الذكرى
تشعر بجواز التيمم بالمغصوب حيث تجوز الصلوة فيه انتهى ولو كان التراب مباحا والمكان مغصوبا ففي صحة التيمم خلاف فقال في ك ان الاقوى الصحة
لان الكون ليس من افعال التيمم بل من ضروريات الجسم وقيل بالفساد واما لان الضرب والمسح حركة وسكون وهما كونان فيتحد الاولى
فلا ريب في حصول المفروض ثم قال الغير هذا لا الا ان يذكر كون الضرب جزء للتيمم وفيه تامل واما لان مسح الجبهة والكفين عبارة عن امرار
اليد عليهما وذلك لا يصح في هواء الغير فيكون منهيا عنه ويبطل المسح الذي هو عين التيمم بعين شبهه ولازم هذا الوجه انه لو كان
على موضع مغصوب مملوك هواؤه ولكن لم يخرج راسه وكفيه ومسحهما في هواء المملوك لصح تيممه واما لان الاعتماد جزء التيمم فهو
كاعتماد المصلي على ما له الموضوع في ارض مغصوبة كما عن كشف اللثام وفيه انه لا يتم الا بالنسبة الى الضرب فيرجع الى الاول واما
لان الامر بالخروج يقتضي النهي عن ضده الخاص وهو التيمم بناء على القول به وتسليم عدم اجتماع التيمم مع الخروج ايضا واما لان
المفهوم عرفا من الامر بالتيمم ارادة غير مادة اجتماع مورد الامر والنهي لبعد اجتماع العبادة في نظر المولى مع المعصية ولو كان
اجتماعهما بحسب المورد لا بحسب المصداق وفساد هذا الوجه غير خفي والعمدة فيها الوجهان الاولان ولو كان التراب في انية
مغصوبة فكذلك لجريان بعض الوجوه فيه ايضا وهو النهي عن الضرب المقتضي للفساد وقد يقال ان هذا بخلاف ما لو كان الماء في الانية
المغصوبة لان الاخذ منها خارج عن العبادة وربما احتمل وقيل بفساد الطهارة مع النظر الى ان الاغتراف من الاناء تصرف في الاناء
عرفا قوله ولا بالنجس قال في الناصريات اما التراب النجس فلا خلاف في ان التيمم به لا يجوز وفي التذكرة انه مذهب علمائنا اجمع
وفي المنتهى يشترط في التراب ان يكون طاهرا كالماء لا نعرف فيه مخالفا وفي جامع المقاصد يشترط كونه طاهرا اجماعا وفي الذ
هذا مذهب الاصحاب ويحصل من هذه الحكايات استفاضا فالعمدة فيما وقع في كلمات القوم الاجماع [illegible] المعول عليه و
استدل على الحكم في المنتهى وجامع المقاصد بقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والطيب هو الطاهر قال في الذ وهو جيد ان ثبت كون
الطيب هو الطاهر بالمعنى الشرعي لكن يبقى الكلام في اثبات ذلك انتهى وهو متين وسلك في الاستدلال بالاية في المستند
مسلك الخوف قال في قوله تعالى صعيدا طيبا والمراد بالطيب فانه لم يتعين لغة انه الطاهر وكثير من المفسرين بل اكثرهم فسره به وبعضهم
بالحلال وبعضهم بما ينبت منه النبات ولكنه محتمل الارادة ومع صدق الطيب اللغوي بجميع معانيه على النجس غير معلوم فيكون
مجملا ويرد تقييد المطلقات والمقيد بالمجمل ليس بحجة في موضع الاجمال فيؤخذ فيما هو خلاف الاصل وهو ما يشترط فيه الطهور

التيمم بالتراب المغصوب و في مكان غصبي

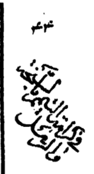
المتيقن

بالمتيقن وهو الطاهر وفيه ان عدم حجية المقيد بالمجمل انما هو اذا لم يوجب مطلق اخر عن القيد والا كان هو المرجع وهو هنا موجود فيعمل في موضع الاجمال على الاطلاق كما قرر في الاصول مضافا الى كون المورد مجرى الاشتغال دون البرائة ممنوع لتعلق الشك بالشرطية واستدل ايضا في جامع المقاصد وغيره بالروايات المتضمنة لقوله جعلت لى الارض وترابها طهورا او وجه الدلالة كما ذكره بعضهم هو ان الطهور في اللغة الطاهر المطهر ويرد عليه اولا ان مقتضى التقييد بقوله لى هو تجريد لفظ الطهور عن معنى الطاهر لمكان اختصاص طهارة الارض الشرعية والمخصوص بها انما هو كون الارض مطهرة وثانيا ما ذكره بعضهم من انه لا يدل على اشتراط مطهرية الارض بقبلية طهارتها وكذا الحال في التراب على الرواية الاخرى واستدل ايضا في جامع المقاصد بان النجس لا يعقل ان يكون مطهرا ولا يرد النقض بالارض المطهرة لباطن النعل ولا بحجر الاستنجاء لانه يشترط طهارة الارض وكذا طهارة الحجر المذكور ولا بالحجر الواحد الذي يستعمل بجهاته الثلث كما هو مختاره ره من لجوازه لان كل جهة تستعمل طاهرة وان كانت الاخرى متنجسة ولا بالغسالة لانها تنجس بالاستعمال وليست متنجسة قبله لكن مع ذلك كله لا يسلم في الاستدلال المذكور لعدم امتناع العقل من تطهير النجس ولا دليل من الشرع على امتناعه ولا على ان الاصل في النجس ان لا يكون مطهرا الا ان يخرج مورد بالدليل تنبيهات الاول انه انما يعتبر الطهارة في المضروب عليه فلا يقدح نجاسة غيره وان اتصل به كاحد جانبي الحجر ويقدح مع وقوع الضرب عليه الثاني انه لا فرق بين قلة التراب المتنجس وكثرته ولا ينفع استهلاك النجس في الطاهر هنا قال في كشف الغطاء ولو كان جزء صغير من المضروب عليه بمقدار راس شعرة متنجسا بطل لذلك الضرب عن اصله لا بمقداره لقوة اعتبار الدفعة ثم قال ولو ضرب فلم يعلق منه سوى الغبار الطاهر او علقا معا فانفصل المتنجس حكم بالبطلان ايضا انتهى الثالث انه اذا اشتبه التراب المتنجس او المغصوب وجب الاجتناب بل الذى يعطيه كلام كاشف الغطاء ره هو ان حرمة استعمال الدائنة قال ره والمشتبه بالمغصوب منه بمنزلة المشتبه به من الماء ويجب اجتنابه ويتبعه في احكامه ولا يجوز تكرار استعماله في تيممات تزيد على عدد المتنجس بواحد لتحصيل يقين الطاهر لان المنع من استعماله فيما اشترط بطهارة الحدث او الاباحة ذاتي من غير فرق بينهما على الاقوى انتهى وفي الجواهر احتمل الفرق بين الماء والتراب بالامر بالاراقة في الاول دون الثاني وعدم ثبوت غير الحرمة التشريعية هنا نظرا الى عدم الدليل على الحرمة الذاتية قوله ولا بالوحل مع وجود التراب الوحل بسكون الحاء وفتحها الطين الرقيق نص عليه في الصحاح وقال في القاموس الوحل الطين ترتطم فيه الدواب والظاهر ان مطلق الطين لا يجوز التيمم به لاختيار القول الصادق ع في صحيحة رفاعة اذا كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم منه فان ذلك توسيع من الله عز وجل ثم قال وان كان في موضع لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم منه ونحوها غيرها وياتي في شرح توضيح المقال ابن زيد من هذا انشاء الله تعالى تنبيه يجوز التيمم بالارض الندية كما صرح به جماعة منهم العلامة ره في التذكرة حيث قال ليس من شرط التراب اليبوسة ولو كان نديا لا يعلق باليد منه غبار جاز التيمم به عند علمائنا انتهى ويكفي في الدلالة على الحكم صدق اسم التراب او الارض بل لو شك في خروجه عن التراب صح التيمم به ايضا للاستصحاب ولصدق اسم الارض على المختار ويظهر من صاحب الحدائق ره احتمال المنع في حال الاختيار لانه قال يجوز التيمم بالارض المبتلة ولعل الاجف منها بلا اشكال استدل بصحيحة رفاعة ثم قال لقوله ليس فيها تراب يعني جاف وقوله فان ذلك توسيع اي التيمم بالمبتل مع تعذر الجاف توسيع ثم قال ويمكن ان يستفاد منه انه مع وجود الجاف لا يجوز الانتقال منه الى الرطب وان ذلك مخصوص بحال الضرورة ثم قال الا ان ظاهر المعتبر خلافه حيث قال يجوز التيمم بالارض الندية كما يجوز التيمم بالتراب لما ذكرناه من الحجة واشار بما ذكره من الحجة الى صدق الصعيد عليه وهو جيد الا انه ينبغي تقييده بما في الخبر فان ذلك توسيع عاريا عن الفائدة وان امكن ان يتكلف بوجه انتهى وفيه ان المصرح به في الصحيحة انتفاء التراب والتراب اعم مما اصابته النداوة وغيره وتقييده بالجاف كما فعله هو ره مما لا شاهد عليه فيكون المراد بالاجف الطين الاجف او شيء اخر في اللبد والثوب ولو بقرينة اخبار اخر وربما حكي عن المحدث الشيخ المتمسك بالمروية في نوادر الراوندي احدهما من اخذته سماء شديدة والارض مبتلة فليتيمم من غيرها او من غبار ثوبه او غبار سرجه او اكفافه وثانيهما اخذه ابتدا جنبا والارض مبتلة فلينفض لبده وليتيمم بغباره كذلك والروايتان ضعيفتان عن معارضة الصحيحة لتقييد المطلقات مع ان قوله في الاولى اخذته سماء شديدة يشعر بوصول التراب الى حد الطين ويصير قرينة على ان المراد بالثانية ايضا ذلك ثم انه قد

يستفاد من الصحيحة تقديم الاجف فالاجف في صورة الانتقال الى الطين وهو كذلك كما صرح به بعض المتأخرين ولو امتزج التراب
بشيء من المعادن فان استهلكه التراب جاز والا لم يجز قاله في الذكرى وحده بعضهم بالاستهلاك الى ان لا يرى الخليط ولا يسلب عنه اسم التراب
ومثله بعينه في المنتهى مع زيادة وصف التراب بالصرف ونبه على ذلك في كشف اللثام وتوضيح المقال في هذا المقام ان ما يختلط بالتراب
قد يكون على وجه الامتزاج بشيوع الاجزاء الصغار من كل من الخليطين في الآخر على حد امتزاج الدقيق بالتراب الناعم وقد يكون على وجه
الامتياز كما لو كان في التراب تبن او شعر او شعير اما الاول فهو على اقسام احدها ان يستهلك التراب ذلك الخليط وهذا القسم
لا اشكال في جواز التيمم فيه ويدل عليه وجوه الاول الاجماع والثاني صدق الاسم وكونه من المسامحات العرفية ممنوع لما عرفت من
معنى الاستهلاك فقد وضع التراب لما يعم مثل ذلك الثالث ان خلوص التيمم به عن مثل ذلك الامتزاج متعذر او متعسر فاشتراط الخلوص
ينافي شرعية التيمم ثانيها عكس الاول بان يستهلك الخليط التراب وهذا القسم لا اشكال في عدم جواز التيمم فيه للاجماع وعدم صدق
الاسم المقتضي لبقاء الاشتغال بالمأمور به ثالثها ان لا يستهلك شيء منهما الآخر وهذا القسم ايضا لا اشكال في عدم جواز التيمم
فيه لعدم صدق التراب عليه وان كان لا يصدق اسم الخليط ايضا فمثلا لو اختلط التراب والدقيق على الوجه المذكور لم يصدق عليه اسم
التراب وان لم يصدق عليه اسم الدقيق ايضا لكن عدم صدق اسمه لا يكفي في جواز التيمم بل لا بد من صدق اسم التراب او الارض و
مما ذكرناه يظهر لك سقوط ما يظهر من الشيخ ره في ف حيث قال لا يجوز التيمم بتراب قد خالطه نورة او زرنيخ او كحل او ما يمنع
الماء غلب عليه او لم يغلب وقال الشافعي واصحابه اذا غلب لا يجوز التيمم واذا لم يغلب فيه قولان قال المروزي يجوز التيمم به اذا لم يغلب
عليه وقال الباقون من اصحابه لا يجوز ثم قال ره دليلنا قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد قد بينا انه التراب او الارض و
هذا ليس بتراب محض ولا ارض انتهى وجه السقوط ان قوله لم يغلب يشمل ما اذا كان مغلوبا بالتراب وقد عرفت الجواز [illegible]
في الاجماع الذي ادعيناه واما ما ذكره السيد ابن زهرة في الغنية بقوله ولا يجوز بالكحل ولا بالزرنيخ ولا بغيرهما من المعادن ولا
بتراب يخالطه شيء من ذلك بالاجماع انتهى فقد استظهر بعضهم تنزيله على ما اذا لم يغلب اسم التراب بقرينة دعواه الاجماع وانه لا
يصح دعوى الاجماع عليه وان اراد غير ذلك اتجه عليه المنع لما عرفت واما الثاني فالوجه فيه عدم صحة التيمم عليه وان فرض صدق
اسم التراب لكون الخليط المتميز مانعا من وقوع تمام الكف على التراب دفعة واحدة نعم لو فرض انه اندفن الشعير تحت التراب بحيث
الهوى بكفيه عليه على وجه وقع الكف على التراب دفعة ولحدة ولكن قال العلامة ره في المنتهى لو اختلط التراب بما لا يعلق باليد
كالشعير جاز التيمم منه لان التراب موجود فيه والحائل لا يمنع من التصاق اليد به فكان سائغا انتهى وقد اجاد في كشف حيث قال بعد نقله
وهو مشكل لان المعتبر مماسة باطن الكفين باسرهما للصعيد وما اصاب الخليط من اليد لم يماس التراب انتهى ولكن وجه في جامع المقاصد
ما حكيناه عن المنتهى بقوله وكانه يرى اذا امر يده على وجه التراب يصل التراب الى جميع بطنها حال الضرب ثم قال وفيه تردد ينشأ
من عدم تسميته للخليط ترابا انتهى وما ذكره من التوجيه بعيد لما عرفت من انه يعتبر في التيمم ضرب الكفين على الارض دفعة واحدة
بحيث يماس جميع اجزائهما التراب دفعة وهذا لا يتحقق في المفروض بالضرب وامرار اليد بعد ذلك على التراب لا يسمى ضربا وما ذكره من
التردد لا وجه له لانه اذا لم يصدق اسم التراب على الخليط وقد حال بين جزء من الكف وبين التراب تعين البطلان وقد اجاد في
كشف اللثام حيث اعترف بانه قد يكون تبنة محسوسة تحجب الكف عن الوصول الى التراب مع انها لا تسلبه الاسم لكنه بعد ذلك حكى
عبارة المنتهى المذكورة ووجهها بقوله ولعله يعني انه بالاعتماد يندفن في التراب او الكف يماس التراب اذا حركت لانه لا يعلق
بها ثم اعترض بانه يتوجه عليه الجواز على الممزوج بجنس قليل اذا علم وصول الكف جميعا بالتحريك والاعتماد الى الطاهر ولا يخفى ان
شيئا من الاندفان بالتراب ومماسة الكف للتراب بالتحريك ليس لازما للضرب على التراب على وجه لا ينفك عنه دائما او غالبا
حتى يصح اطلاق القول بالملزوم كما وقع فيما عرفته عن المنتهى ويدل على اعتبار الاستيعاب انما الاشتغال والاقتصار
على المتيقن في الاتيان بالمأمور به وظاهر ما وقع في اخبار التيمم البيانية كقوله ع فوضع يديه وضرب بكفيه الارض وقوله واضرب بكفيك
الارض ونحوها لظهور الاسناد في تمام المسمى مرادا به تمام اليد او الكف واحتمال الصدق بذلك ولو ببعض الكف ممنوع ولهذا يصح سلب
الضرب بالكف عنه لكن قال غير واحد ان الذي يقوى هو الاكتفاء بالاستيعاب العرفي بحيث يصدق عليه انه ضرب بكفيه الارض و
لعله المحقق وان حصل بعض الخليط كشعرة او تبنة ونحوهما بل وان لم يكن خليط لكن لم يصل بعض اجزاء الكف [illegible] مع انه قد يمنع

صدق

الخلوص



الخلوص من مثل ذلك لو تيسر في كثير من المواضع والانصاف ان لا انتفاء بمثل هذا الاستبعاد بتوقف على وجود اطلاق في الادلة
غير منساق او البيان بحكم لنحو غيرها ينصرف الى الافراد الواضحة الاندراج وهو غير حاصل ولعل من اكتفى به اعتبره من باب التسامح العرفي
اذ ليس من مقتضى اللفظ على الوضع اللغوي ولا اقل من الشك فالرجوع الى قاعدة الشغل واستصحاب عدم حصول الطهارة المبيحة
اولى وعلى هذا لا يجوز التيمم بالتراب والمدر الذي اختلط به تبن كثير بحيث يرى متميزا وكذا اذا كان قليلا بل ينبغي عدّ الاحتمال الخليط
مع مراعاة الاسم كما صرح به في كشف اللثام قوله ره ويكره بالسبخة والرمل في جامع المقاصد ان السبخة بالتحريك والتسكين الارض
المالحة النشاشة انتهى وقال في المعتبر يجوز التيمم بالرمل والسبخة على كراهة فيهما وهو مذهب فقهائنا اجمع عدى ابن الجنيد ره فانه منع
من السبخ وقال في التذكرة وحكى عن بعضهم المنع من التيمم بالسبخ وبه قال ابن الجنيد ره الى ان قال وعلى تقدير الرمل فيجوز التيمم به على كراهة
عندنا انتهى وقال في جامع المقاصد في جواز التيمم بهما قولان اشهرهما الجواز الى ان قال اما الرمل فيجوز عندنا على كراهة انتهى و
قال في ذلك ان الحكم بجواز التيمم بالارض السبخة والرمل على كراهة فيهما مذهب فقهائنا اجمع انتهى ويستفاد من الجميع اتفاق
فقهائنا على جواز التيمم بالرمل على كراهة واتفاق من عدى ابن الجنيد على الجواز والكراهة في السبخة وخلافه غير مضر في اجماع القدماء
ولا في اجماع المتاخرين الذي طريقه الاستكشاف وبناء على مقالتهم عدم نقل الخلاف عن غير ابن الجنيد ره في كلمات الاصحاب
وذلك كاف في ثبوت الحكمين مضافا الى انه يدل على الجواز صدق اسم الارض عليهما حقيقة وقد تمسك به جماعة ولذلك قال
في جامع المقاصد وغيره ان لو علا السبخة الملح لم يجز حتى يزيله واوضحه في ك بقوله فان الرمل اجزاء ارضية اكتسبت حرارة واوجبت
لها التشتت والسبخة ارض اكتسبت حرارة اوجبت لها تغيرا ما في الكيفية فلا يخرج به عن حقيقة الارضية ومتى ثبت كونها ارضا
جاز التيمم بها تمسكا بظاهر الاية والنصوص التي تلوناها سابقا انتهى وزاد في الحدائق تاييد هذا بما رواه في قرب الاسناد عن محمد
بن الحسين ان بعض اصحابنا كتب الى ابي الحسن الماضي يسئله عن الصلوة على الزجاج قال فلما نفذ كتابي اليه تفكرت وقلت هو
مما انبتت الارض وما كان لي ان اسئله عنه فكتب لا تصل على الزجاج وان حدثتك نفسك انه مما انبتت الارض ولكنه من الملح والرمل وهما
ممسوخان ثم قال فانه ظاهر في ان البحث انما نشأ من حيث تحولت صورتهما ولم يبقيا على صرافتهما انتهى وكانه نظر في وجه الدلالة الى انهما
لو لم يمسخا لجاز السجود على الرمل من جهة الارضية فيجوز التيمم به ومن المعلوم انه قد تحول صورتهما بالدق والطبخ ثم انه يبقى في
الحديث اشكال اورده بعضهم وهو انه تضمن جعل الزجاج من الملح وهو خلاف الواقع واجيب عنه بانه ليس المراد به في هذا
المقام الملح المعهود بل المراد منه ما يتخذ منه الزجاج ويقال له بالفارسية قليا فانه ربما يطلق عليه الملح ايضا والمراد بالرمل
الحصى الذي يدق ويخلط مع الملح بالمعنى ثم يعمل بما هو المعهود عند اهله وكيف كان فالحديث يدل على عدم جواز السجود على ما خرج من
الارضية بالطبخ والعمل وتحول الى حقيقة اخرى وفي حكمه التيمم ولكن بعد ذلك كله لا يخفى ضعف دلالة الحديث على انهما لو لم
يمسخا لجاز السجود عليهما او لا جاز السجود على الملح هذا ولا يخفى عليك انه بما ذكرناه من قيام الاجماع على ما ذكر من الحكمين
اعني الجواز والكراهة يسقط ما ذكره في ك بقوله واما الكراهة فلم اقف فيها على اثر وربما كان الوجه فيها التفصي من خلاف من منع
خروجها بتلك الحرارة المكتسبة عن الحقيقة الارضية او الخروج من خلاف ابن الجنيد ره في السبخ وخلاف بعض العامة في الرمل
انتهى ووجه السقوط عدم العبرة بمثل ذكره مع قيام الاجماع خصوصا مع عدم صلاحية الوجه الاول لاثبات الكراهة و
كذا الوجه الاخير اعني الخروج من خلاف بعض العامة حجة القول الثاني وهو ما ذهب اليه ابن الجنيد ره ما عن ابي عبيدة
من ان الصعيد هو التراب الخالص الذي لا يخالطه رمل ولا سبخ وهو معارض بما مر في تفسير الصعيد فلا يلتفت اليه في مقابل
كلمات الاعاظم ولعله بعض الافاضل من ان يكون مستنده صحيحة محمد بن الحسين نظرا الى ان المراد بها ان الرمل والملح ممسوخان
فحذرنا منهما الا ان المراد انهما ممسوخان بعد الدق والطبخ والعمل وفيه انه ليس فيها ذكر السبخة وانما ذكر فيها الرمل والملح وهو لا
يقول بالمنع عن الاول ولا كلام في الثاني لعدم صدق التراب ولا الارض عليه ثم انه ذكر غير واحد من اصحابنا
انه يحتمل ان ابن الجنيد ره اراد بالسبخة ما يعلوا الارض من الملح ولا خلاف حينئذ فيه مما تقدم من حكم الاصحاب بالجواز مع الكراهة
انما هو في صورة الاختيار ووجود التراب وقال الشيخ علاء الدين الحلبي ره في اشارة السبق ولا يكون الا بتراب طاهر او مع فقده
او ما ينوب منابه من حجر او مدر او رمل عند فقده انتهى وقال في كشف الغطاء ولو تيمم بالكحل او الزرنيخ او الجص والنورة او



الحصى او الخزف او المشوي او سحيقها مع وجود التراب بل يتعين على الاصح انتهى قوله ومع فقد التراب يتيمم بغبار ثوبه او لبد سرجه او عرف دابته اعلم انه لا خلاف بينهم في جواز التيمم بغبار شيء من الثلثة المذكورة بالجملة ويدل عليه امران احدهما الاجماع المحكي عن المعتبر والتذكرة وظاهر الحبل المتين وثانيهما الاخبار المستفيضة منها صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام عن المواقف ان لم يكن على وضوء ولا تقدر على النزول كيف يصنع قال يتيمم من لبد سرجه او عرف دابته فان فيه غبارا او من كل المواقف كالمقاتل لفظا ومعنى ومنها صحيحة رفاعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كانت الارض مبتلة فانظر الى اجف موضع تجده فتيمم فان ذلك توسيع من الله فان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او شيء مغبر ومنها صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كنت في حال لا تقدر الا على الطين فتيمم به فان الله اولى بالعذر اذا لم يكن معك ثوب جاف ولا لبد تقدر ان تنفضه وتتيمم منه ومنها موثقة سماعة عن الباقر عليه السلام قال ان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فيتيمم من غباره او من شيء منه ومنها رواية زرارة عن احدهما عليهما السلام قال قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب ولا يمكنه النزول من خوف وليس هو على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره او خاف فوت الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد والبرذعة ويصلي ومنها ما ذكر في بعض الكتب عن موثقة زرارة ان اصابه الثلج فلينظر لبد سرجه فيتيمم من غباره او من شيء معه وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس ان يتيمم به وايضا الاخلاف بينهم على الظاهر الا من السيد المرتضى رحمه الله في الجمل على ما حكي عنه في عدم جواز التيمم بالغبار اذا كان التراب موجودا بل عن ظاهر المعتبر والتذكرة والبحار وكشف اللثام الاجماع عليه الا من ظاهر المرتضى رضي الله عنه في الكتاب المذكور فيما بينه وبين التراب في قول الاول الاصل واختصاص الاخبار المجوزة له بغير صورة وجود التراب بل ظاهر جملة منها في ... الثاني انه احد افراد الصعيد فيعمه الاطلاق وجوابه المنع من ذلك كما صرح به في المنتهى حيث قال الصعيد هو التراب الساكن الثابت والغبار ليس كذلك وصرح به ايضا في المدارك وغيره ولو تنزلنا عن ذلك فالمسلم شمول المطلق له وضعا ممنوعا شموله له في الاستعمال والارادة لانصرافه الى غيره كما في كلام بعضهم واذ قد عرفت ذلك فنقول لا بد من البحث في امور الاول ان ظاهر المشهور والقواعد ان التيمم على الغبار مترتب على فقد التراب بخصوصه فيتقدم على التيمم على الحجر وغيره من سائر اجزاء الارض واقسامها وذلك لتخصيصهما فقد التراب بالذكر في تسويغ التيمم على الغبار وهو صريح كلام سلار رحمه الله في المراسم حيث قال من تعذر عليه الماء او استعماله فهو على اربعة اضرب احدها ان يكون واجدا للتراب الصعيد والآخران يكون واجدا للوحل والآخران يكون واجدا للثلج والاحجار والآخران يكون فاقدا الكل ذلك فواجد الصعيد يتيمم به لا غير وواجد الوحل والثلج والاحجار ينفض ثوبه وسرجه ورحله فان خرج منه تراب تيمم اذا لم يمكنه تكسير الثلج والتوضئ به انتهى وحكي ذلك عن صريح الجامع ايضا وظاهر المقنعة وط ونهاية الاحكام ولكن الذي يعطيه كلمات الاكثر هو ان الحجر وسائر اجزاء الارض في مرتبة التقدم على الغبار وان وقع اختلافهم على انحاء مختلفة فمنهم من نص على فقد الحجر والتراب كالشيخ رحمه الله في النهاية فانه قال فيها فان كان في ارض وحلة ولا تراب فيها ولا صخر وكانت معه دابة فلينفض عرفها او لبد سرجها ويتيمم بغبرته انتهى وقال في السرائر ولا يعدل الى الحجر اذا فقد التراب ولا يعدل الى غبار ثوبه الا اذا فقد الحجر والمدر وحكي اشتراط فقد الحجر ايضا عن الخلاف ومنهم من زاد التصريح بغير الحجر من اصناف الارض كابن حمزة في الوسيلة حيث قال والحجر يجوز التيمم به اذا لم يقدر على التراب والرمل في حكم الارض والسبخة كذلك فان لم يجد شيئا من ذلك نفض ثوبه او لبد سرجه او دابته وتيمم بغبرته ومنهم من عبر بلفظ مطلق يشمل الجميع كالمحقق الثاني رحمه الله في جامع المقاصد حيث قال اذا فقد التراب وما في معناه تيمم بغبار احد الثلثة انتهى ومثله في ك ومنهم من اشترط فقد الصعيد كالمصنف في النافع حيث قال ومع فقد الصعيد يتيمم بغبار الثوب ومثله في المعتبر والتذكرة والذكرى وشرح عن البيان واحتمل بعضهم ان سلار ليس مخالفا لاحتمال ان مراده ان الغبار الذي ينفض كان ترابا كافيا للتيمم ولكن الانصاف انه لا يوافق المذهب المعروف ايضا لان مقتضاه انه مع وجود الحجر يجب عليه التيمم بالتراب المنفوض ونحوه ثم انه قيل انه يجوز ان يكون مراد من اطلق الاقتصار على اشتراط فقد التراب بخاصته ما هو اعم اعني الصعيد لان منهم من يذهب الى مساواة الحجر للتراب كالشيخ رحمه الله والمصنف والعلامة رحمه الله فيوافق ما في كلام غير واحد من التعبير بالصعيد الثاني ان الظاهر عدم الفرق بين هذه الثلثة وبين ما

عداها من الاشياء المغبرة كالبساط وغيره ولعموم التعليل بقوله تم في صحيحة زرارة فان فيه غبارا وقوله تم في ذيل صحيحة رفاعة
او شيء مغبر وقوله تم في موثقة زرارة او شيء معه وتخصيص المصنف كغيره للثلثة بالذكر انما لتبعية النص وتخصيصها بالذكر مبني
على انها غالبة المصاحبة للمسافر من بين ما يشتمل على الغبار الثالث انه يشترط في المغبر كون غباره مما يتيمم به من تراب وسحاقة
الحجر ونحوه كما صرح به جماعة لمنع كون غيره كغبار الدقيق والاشنان ونحوها غبارا حقيقة فلا يحمل اللفظ المجرد عن القرينة على غير
المعنى الحقيقي ولا اقل من الشك فلا يرتفع اصالة الشغل ويؤيدها ذكرنا الاجماعات السابقة والادلة على عدم جواز التيمم بغير
الارض ولا الممتزج منها الا ان يغلب في الغبار المركب من الحاصل من الارض وغيره ويدور مدار الاسم فيختص الجواز بصورة وامثاله
سيما لو صدق عليه اسم الغبار حقيقة ويلحق المشكوك فيه بالغبار مما لا يتيمم به والوجه ظاهر وقد يتوهم في وجه الاختصاص ان مطلق
الاخبار لا بد من حمله على الغالب وقد يتامل في اصل الغلبة ثم في الحمل على الغالب لو فرض ثبوتها وهو محل تامل الرابع انه لو امكن
جمع الغبار بنفض الثوب وشبهه بحيث يجتمع تراب صالح للتيمم جاز قطعا وهل يجب مقدما على التيمم بالثوب الظاهر نعم لعدم
تحقق فقد التراب ووجوب تحصيل مقدمة الواجب وضعف صدق اسم التراب على الغبار المجتمع ضعيف بل هو تراب عرفا ويدل
عليه قول سلار في كلامه الذي تقدم حكايته فان خرج منه تراب يتيمم به وعن صريح بعض المحققين الاعتراف بذلك ويحتمله صحيحة
ابي بصير المتقدمة الخامس ان ظاهر ما تقدم من الاخبار صحيحة رفاعة وصحيحة زرارة وصحيحة ابي بصير وغيرها عدم الترتيب بين
الثلثة المذكورة وهو صريح جماعة وظاهر اخرين حيث اتوا بلفظة او في العطف ومنهم المصنف في عبارة الكتاب وهو المشهور بل
لم يحك الخلاف الا عن اثنين من اصحابنا احدهما الشيخ ره في النهاية حيث قدم عرف الدابة ولبد سرجها على الثوب ثم قال فانها
فان كان في ارض وحلة ولا تراب فيها ولا صخر وكانت معه دابة فلينفض عرفها او لبد سرجها ويتيمم بغبرته فان لم يكن معه دابة
وكان معه ثوب يتيمم منه انتهى لكن احتمل بعضهم ان ذلك منه مبني على الغالب لغلبة وجود الغبار في عرفها ولبد سرجها دون الثوب
لا انه اعتبر اراده الترتيب كما فهموه منه وليس ببعيد اذ لا وجه للترتيب وثانيهما ابن ادريس حيث عكس ترتيب الشيخ ره فقال وكذلك
غبار عرف دابته ولبد سرجه بعد فقدان غبار ثوبه وفي لعنه ما نصه اما قول ابن ادريس ره بالترتيب فلم نقف على خبر السادس انه
صرح جماعة منهم الشهيد في الذكرى والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والميسي على ما حكي عنه والشهيد الثاني ره بانه يجب
تحري اكثرها غبارا وانه لا يخلو عن اشكال كما اعترف به في الذخيرة لاطلاق النصوص السابع ان مقتضى تعبير اللمعة والعلامة
ره في القواعد وغيرهما انه يتيمم بغبار ثوبه من دون تصريح بنفض الثوب وما بمنزلته هو ان يكون كيفية التيمم عبارة عن ان
يضرب بيديه على ما كان على الثوب ونحوه من الغبار ثم يمسح ولا يكون مكلفا بنفض الثوب لغاية اظهار الغبار على الثوب فيكفي
الغبار الكامن ويوافقه ما عدى صحيحة ابي بصير من الاخبار المذكورة ولكن في المقنعة والنهاية وط والمنتهى انه ينفض فيتيمم بغبرته
وصرح سلار في عبارته المتقدمة بانه ان خرج منه تراب يتيمم به ويوافق مقالتهم رواية ابي بصير السابقة وربما قيل ان دلالتها على الوجوب
غير واضحة ولا يخفى ضعفه لظهور ما فيها في ذلك ويمكن ان يكون المراد بها نفض الثوب وجمع غباره والتيمم به فيخرج عن المورد
الذي هو التيمم بالمغبر ويكون امرا بتحصيل التراب مع امكانه ويمكن تطبيقها على ما في جامع المقاصد تبعا للذكرى من انه ينفضه
حتى يعلوه الغبار الا ان يتلاشى بالنفض فيضرب عليه فما لا غبار عليه لا يجزي التيمم عليه انتهى ولا بد من الالتزام به لان الظاهر
اشتراط الاحساس بالغبار فيلزم النفض لتحصيل ذلك عند فقده ولعل ذلك مراد الشيخ ره ايضا وان اطلق وبه يحصل الجمع
بين الاخبار وكلمات الاصحاب كما قيل ولو فرض عدم الغبار اصلا لم يجز التيمم به كما عرفت من عبارة جامع المقاصد لان العبرة
بالغبرة الثامن انه يجوز التيمم بالغبار المتصاعد من الارض المغصوبة المتعلق بغيرها لعدم كونه مالا ولكن لا يجوز اذا كان
المحل المغبر الذي يضرب عليه بيديه مغصوبا وهل يشترط طهارته للمغبر فعن ابن الجنيد ره نعم وفيه نظر ولو كان الغبار منفصلا عن
من تراب نجس فقيل يجوز التيمم عليه لاطلاق الاخبار وعدم معلومية شمول الاجماع الذي هو دليل اشتراط طهارة المتيمم به
لما نحن فيه ولا يخفى وهنه وقد صرح في كشف الغطاء باشتراط طهارته ولو يجري في الحكم بها عدم العلم بنجاسته ثم لا بد في الاكتفاء
بالغبار من كون المضروب عليه بمقدار باطن الكف وهو واضح مع انه ثم مقتضى ذلك تيمم بالوحل دل كلام المصنف على جواز التيمم
بالوحل وعلى ان مرتبته انما هو بعد الغبار وهناك امر ثالث وهو كيفية التيمم على الوحل فلا بد من البحث عن امور الاول اصل الجواز



في الجملة ويدل عليه الاجماع محصلا ومنقولا مستفيضا وصحيحة رفاعة وصحيحة ابي بصير وموثقة زرارة المذكورات في شرح العبارة
السابقة مضافا الى خبر رواه علي بن مطر عن بعض اصحابنا انه سئل الرضا ع عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب أيتيمم بالطين قال
نعم صعيد طيب وماء طهور وغير ذلك من الاخبار التي منها ما تمسك به في الامر الثاني ان شاء الله تعالى الامر الثاني
ان مرتبته بعد مرتبة الغبار ولم ينقل خلاف فيه الا عن المهذب ويدل على المشهور امران الاول الاجماع المدعى في كلام
جماعة قال في المعتبر اذا فقد الصعيد والغبار ووجد الوحل اطبق فقهاؤنا على جواز التيمم به وقال في المنتهى لو لم يجد الا
الوحل تيمم منه وهو مذهب علمائنا وقال في المستند ويدل على ذلك بعد الاجماع روايتا ابي بصير ورفاعة انتهى وحكي
دعواه عن الحبل المتين وغيره ايضا الثاني قول ابي جعفر ع في موثقة زرارة وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم منه
وقوله ع في موثقة زرارة الاخرى اذا كنت في حال لا تجد الا الطين فلا بأس ان تتيمم به وقول ابي عبد الله ع في صحيحة ابي بصير
اذا كنت في حال لا تقدر الا على الطين فتيمم به وغيرهما من الاخبار حجة القول الثاني ما رواه زرارة عن احدهما ع
قال قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب ولا يمكنه النزول من خوف
وليس هو على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوات الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد او البرذعة
ويتيمم ويصلي وجه الدلالة انه ع امر بالتيمم بالطين معللا بانه صعيد ثم بعد سؤال الراوي عن كون الرجل المذكور لا يقدر على
النزول امر بالتيمم بغبار اللبد او البرذعة هذا ولكن قال في المنتهى بعد تصريحه بالمصير الى قول المشهور وتصريحه بانه قول علمائنا و
بالروايات المتقدمة لا يقال لا يعارض هذا ما رواه الشيخ ره عن زرارة عن احدهما ع وساق متن الرواية على الوجه الذي ذكرناه
ثم قال لانا نقول هذه الرواية ضعيفة السند ومع ذلك فهي غير منافية لما قلناه لانه لم يتعرض لنفي التراب بل لنفي الماء
وهو لا يستلزم ذلك ولا قوله وفيها طين انتهى ولا يخفى عليك ان ما ذكره اخيرا بالنظر الى الدلالة خلاف الظاهر بل هو تكلف
بعيد الا ان ما ذكره من ضعف السند في محله مضافا الى ان الرواية مما اضرب الاصحاب عن العمل بمضمونه فهي موهونة مهجورة لا تكون
حجة وزاد في المستند بعد الاشارة الى ما ابيناه ان محط الاستدلال ان كان صدرها فهو مطلق يجب تقييده وان كان قوله
فانه راكب فهو غير دال لامكان ارجاع الضمير الى الرجل مط وكون الفاء للتعقيب الذكري ويكون سؤالا عن راكب يخاف في
النزول لو وجد التراب لو نزل لم لا منع غيره ان يكون من تتمة سابقه ويؤكده قوله وليس على وضوء ولو كان تتمة لما سبق لكان لغوا
والتحقيق ما ذكرناه فالمختار هو ما ذهب اليه الاكثر ثم انه لو تمكن من تجفيف الطين ولو بتطليته على الجسد ثم فركه حتى يجتمع التراب ويتيمم به
وجب تحصيلا للمقدمة الواجبة كما صرح به العلامة ره وغيره ممن تأخر عنه وفي كد وهو من مسلماتهم كالاجماع كما قيل وفي
الرياض انه ليس محل خلاف بل في الشرح صحيحة رفاعة السابقة بمطلوبية التجفيف مهما امكن وان لم يحصل الجسد التراب الثالث كيفية
التيمم به قال في المقنعة فليضع يديه على الوحل ثم يرفعهما فيمسح احديهما على الاخرى حتى لا يبقى فيهما نداوة وليمسح بهما وجهه وظاهر
كفيه انتهى وقال الشيخ ره في النهاية فان لم يكن معه شيء من ذلك يعني مما يتيمم به حتى الغبار وضع يديه جميعا على الوحل و
مسح احديهما بالاخرى وينفضهما حتى يزول عنهما الوحل ثم يتيمم انتهى وقال ره وان لم يكن شيء من ذلك وضع يديه على الوحل ثم
فركهما وتيمم به انتهى وفي الخلاف وان لم يجد الا الطين وضع يديه عليه ثم فركه وتيمم وصلى ولا اعادة عليه انتهى والظاهر
ان المراد بما ذكره في الاخيرين من الفرك هو ما في الاول من ازالة الوحل عنهما فيرجع جميع ما في الكتب الثلثة للشيخ ره الى المقنعة والمحكي عن
السرائر وكيفية التيمم منه ككيفية التيمم من الارض انتهى وقد قال في كيفية التيمم بالارض قبل ذلك وهو ان يضرب براحتيه على الارض
ويبسطهما ثم يرفعهما وينفض احديهما بالاخرى ثم يمسح آه ويحتمل من مجموع الكلامين اعتبار النفض في التيمم بالوحل ايضا فيعود
مذهبه موافقا لمذهب الشيخين ره تماما لكن زاد في الوسيلة شيئا آخر فقال فان لم يكن معه شيء من ذلك ووجد وحلا تيمم منه وضرب
يديه عليه وقد اطلق الشيوخ رحمهم الله في ذلك على الاطلاق والذي يتحقق لي منه انه يلزمه ان يضرب يديه على الوحل قليلا ويتركه
عليهما حتى ييبس ثم ينفض عن اليد ويتيمم به انتهى وحكي عن الفخر اختياره فتحصل من جميع ما ذكرنا قولان ومن هنا قال المحقق في المعتبر
وفي كيفية التيمم بالوحل قولان قال الشيخ ره يضع يديه ثم يفركهما ويتيمم به وقال آخر يضع يديه على الوحل ويتربص فاذا يبس تيمم به و
حكي عن ابن عباس انه قال يطلي بالطين فاذا جف تيمم به ثم قال ولعل الوجه ما ذكره الشيخ ره عملا بظاهر الروايات انتهى فاراد بالفرك ما

جرى بين اصحابنا وقد مرّ ما حكاه عن ابن عباس خارج عن ذلك لان يطلي في عبارته من باب الافتعال اي يتلطخ وحاصله انه يتلطخ
جسده به ويكشف عنه ما ذكره العلامة ره في المنتهى بقوله لما رواه الجمهور عن ابن عباس انه قال يأخذ الطين فيطلي جسده فاذا
جف تيمم به انتهى ولازم هذا باطلاقه انه لا يجوز ضرب اليدين على الطين فهو انكار للتيمم على الطين وليس بيانا لكيفيته
لان الطين بعد تجفيفه كما ذكره يصير ترابا فلا يصدق على ضرب اليدين انه تيمم بالطين وفصّل العلامة ره في التذكرة فقال
في كيفية التيمم بالوحل قولان قال الشيخ ره يضع يديه على الوحل ثم يفركهما ويتيمم به وقال آخرون يضعهما على الوحل ويصبر
حتى يجف ويتيمم به وهو مروي عن ابن عباس وهو الوجه عندي ان لم يخف فوات الوقت فان خاف عمل بقول الشيخ ره
انتهى ولكن تفسيره القول الحاكي عن ابن عباس مخالف لما حكاه في المنتهى عنه ويمكن ان يكون هذا مبنيا على ان العبارة المنقولة
عن ابن عباس هو ما حكاه في المعتبر وهو قوله يطلي من الحجر لا من باب الافتعال والمقصود منه وقوع عبارته عن اليدين بقرينة
ان التيمم انما يصيبهما واستفاد في الحدائق من العلامة ره في المنتهى تفصيلا غير ما حكيناه عن التذكرة وهو غلط لانه قال في
المنتهى ولو لم يجد الا الوحل تيمم منه وهو مذهب علمائنا الا انه اذا تمكن من تجفيفه … الوحل بحيث يجف وجب عليه
ذلك ليتيمم بترابه وان لم يمكن لضيق الوقت او لغيره وجب عليه التيمم به انتهى وقال صاحب … بعد نقله وهذا
التفصيل قول ثالث في المسألة ثم رده بان ظواهر الاخبار المتقدمة انما هو التيمم بالطين يعني الوحل المركب من الماء و
الطين والتقييد بالتجفيف كما ذكروه لا اثر له في شيء منها ولو كان الحكم منوطا بذلك لوقع التنبيه عليه ولو في بعضها لان المقام
مقام بيان ويعضد ما قلناه قوله في مرسلة علي بن مطر صعيد طيب وماء طهور واستبعاد ذلك من حيث الخروج من قاعدة
التيمم مدفوع باستثناء الموضع المذكور كما سلف نظيره في الثلج ايضا لما قدمنا انتهى ولا يخفى عليك سقوطه لان ما ذكره
العلامة ره ليس تفصيلا في كيفية التيمم على الطين وانما هو اثبات ترتيبه مثل التيمم عليه نظرا الى ان التجفيف ان امكن وجب
تحصيل التراب لان مقدمة الواجب المطلق واجبة وقد قال الله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا ولم يقل فتيمموا … صعيدا
طيبا واما ما حكيناه عن ابن عباس بالتفسير الذي نقلناه عن المنتهى فهو ليس من اقوال اصحابنا فانحصر اقوال اصحابنا
في ثلثة ثالثها تفصيل التذكرة لكن هذا مبني على ما ذكرناه من ارجاع قول ابن ادريس ره الى قول الشيخين ره بحمل ما ذكره
في كيفية التيمم على الارض والذي يظهر من المستند انه حمل قول ابن ادريس مغايرا للاقوال الثلثة واختاره لانه قال فيه
الاصح في كيفية التيمم بالطين والوحل ما عن السرائر انه كالتيمم بالتراب لظاهر الاخبار انتهى ثم حكى قول المقنعة وط وغيرهم
وقد وقول الوسيلة والتخيير وتفصيل التذكرة وهذا بظاهره غير صحيح لما عرفت من ان ابن ادريس ره لم يذكر في التيمم بالارض
نفض اليدين لكن الذي يهون الخطب … الاشكال ان جماعة نقلوا الاجماع على ان نفض اليدين في التيمم بالارض مندوب
فيقال ان غاية ما هنالك ان يكون ازالة الطين عند التيمم عليه مندوبا ولا يدخل في الكيفية والوظيفة الواجبة وقد نقل
في الجواهر الى تفسير قول ابن ادريس ره بل عبارة المصنف ره بذلك وكون ازالة الطين مندوبا بحيث يلغى ظاهر المصنف ره
وغيره بل صريح السرائر وغيرها انه كالتيمم بالارض وهو الذي يقتضيه ظاهر اطلاق الاخبار سيما في مقام البيان
الا انه ينبغي ان … عن اليد كنفض التراب انتهى وفي … استظهاره ذلك من المصنف ره اطلاق الكلام هنا وتصريحه باستحباب
نفض اليدين فيما سيأتي ويظهر من صاحب الجواهر ره اختيار هذا القول وهو الحق لما عرفت من عدم وقوع التعرض في
الاخبار لبيان ازالة الطين مع كون ورودها في مقام البيان بل يمكن منع استحباب ازالة الطين ايضا لعدم الدليل عليه
الا ان يستند الى قاعدة التسامح من جهة فتوى جماعة لكن هذا انما يتم اذا لم يكن مرادهم من نفض اليدين ازالة
الطين والفرك هو مسح احدى اليدين بالاخرى الى ان يجف الطين فيتفتت ويتناثر لانه قد يستلزم فوات الموالاة
نعم لو كان المراد مجرد ازالة الطين ولو كان لم ييبس لم يكن به بأس واما القول الذي صار اليه في الوسيلة فهو مستلزم
لفوات الموالاة قطعا لان ظاهر العبارة التي حكيناها منها هو الاجتزاء بالضرب الاول قبل التجفيف ثم المسح بعد التجفيف
واحتمال ان يكون المراد تجفيفه قبل ضرب التيمم ثم يتيمم بعد يبسه مع سعة الوقت بعيد عن العبارة المذكورة وان كان
هذا المراد صحيحا وقد تبين مما ذكرناه سقوط ما استدل به لقول الشيخين ره من ظاهر الاخبار انه ليس ظاهرها ذلك بل ظاهرها

الاكتفاء

الاكتفاء بوضع اليدين على الطين ومسح الجبهة واليدين به كما يتبين سقوط التفصيل الذي صار اليه العلامة قدس سره في التذكرة
تنبيهان الاول انه لم يتعرض المصنف لبيان حكم الثلج وربما استظهر من عدم تعرضه لذلك انحصار ما يتيمم به ولو اضطرارا
فيما ذكره من المراتب الثلث التي هي الارض والشيء المغبر والطين واختلف عبارات الاصحاب في ذلك فلا باس بالتعرض
لحكمه فنقول ان من لم يجد الا الثلج فهناك صور ثلث الاولى ان يمكنه بالتدهين تحصيل ما يحصل به اقل الغسل بان اذابه بالابقاء
او وضع اليد عليه باعتماد حتى يحصل بحرارتها ما يكفي الغسل او الوضوء او بمسح على الجسد بحيث يجري ماؤه عليه وان كان
الجريان ولو بمعونة اليد كالتدهين وح يجب عليه الطهارة المائية فيتوضأ او يغتسل بذلك الماء لصدق وجدان الماء
والتيمم انما يجوز اذا لم يمكن الطهارة المائية ولما في المستند ان عليه الاجماع في كلام الاصحاب انتهى وقال في كشف اللثام انه
يؤكده نحو خبر محمد بن مسلم سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يجنب في السفر لا يجد الا الثلج قال يغتسل بالثلج او ماء النهر وعلله بقوله فان
ظاهره التسوية يعني ان مراد المعصوم مساواة حكم الاغتسال بما شاء منهما عند وجودهما فافادة جواب السائل على وجه يشتمل
على فائدة زائدة ثم انه قدس سره عطف على هذا الخبر خبر معوية بن شريح ان رجلا سأله فقال يصيبنا الدمق والثلج ونريد ان
نتوضأ ولا نجد الا ماء جامدا فكيف اتوضأ ادلك به جلدي قال نعم وخبر علي بن جعفر سأل اخاه عن الرجل الجنب او على
غير وضوء لا يكون معه ماء وهو يصيب ثلجا وصعيدا ايهما افضل ايتيمم ام يمسح بالثلج وجهه قال الثلج اذا بل رأسه وجسده
افضل فان لم يقدر على ان يغتسل به فليتيمم لكن ظاهر المقنعة وط ويحتمل الوسيلة هو المصير الى خلاف ذلك وان التيمم
بالتراب عند امكانه مقدم على الغسل بالماء الحاصل من الثلج ففي المقنعة ما نصه فان حصل في ارض قد غطاها الثلج وليس له
سبيل الى التراب فليكسره وليتوضأ بمائه فان خاف على نفسه من ذلك وضع بطن راحته اليمنى على الثلج وحركها تحريكا باعتماد
ثم رفعها بما فيها من نداوة فمسح بها وجهه كالدهن ثم يضع راحته اليسرى على الثلج ويصنع بها كما صنع باليمنى ويمسح بها يده اليمنى
من المرفق الى اطراف الاصابع كالدهن ثم يضع يده اليمنى على الثلج كما وضعها اولا ويمسح بها يده اليسرى من مرفقه الى
اطراف الاصابع ثم يرفعها فيمسح بها مقدم رأسه ويمسح ببلل يديه من الثلج قدميه ويصلي وان كان محتاجا في التطهير الى الغسل
صنع بالثلج كما صنع به عند وضوئه من الاعتماد عليه ومسح به رأسه وبدنه كالدهن حتى يأتي على جميعه انتهى كلامه قدس سره وبعد ان
فرض ان الارض قد غطاها الثلج قيد بانه مع ذلك ليس له سبيل الى التراب وحكم عليه بانه يكسر الثلج ويتوضأ بمائه ومفهومه انه
ان كان له سبيل الى التراب لم يكسر الثلج ولم يتوضأ وانما يتيمم بالتراب بل قال في كشف اللثام بعد نقل العبارة ما لفظه وهو
نص في تأخير التطهير بالثلج عن التيمم بالتراب وان قدر على غسل الاعضاء فوق الدهن انتهى وربما اعترض عليه بان الظاهر عدم
ارادة الشيخ قدس سره بقوله وليس له سبيل الى التراب التقييد حتى يلزم من انتفائه انتفاء المقيد بل مراده ان من كان كذلك ان
امكنه الكسر كسر وتوضأ وان خاف على نفسه استعمله على وجه يحصل منه التدهين وانت خبير بسقوطه لان تمام المذكور محله
في الكلام مع فرض عدم مدخلية مضمونه في الحكم لغو بل غلط لاخلاله بالمقصود من الكلام فكان اللازم ذكره ومجرد دعوى ان
المراد ما ذكره لا يجدي مع عدم ما عداه شاهد عليه من اللفظ او من قرينة اخرى هذا وفي ط ومن لم يجد الا الثلج ولم يقدر
على الماء فيتوضأ ولا على الارض فيتيمم تطهر بالثلج بان يعتمد على الثلج حتى يتندى به ويغسل اعضائه في الوضوء او جميع جسده
ان كان عليه غسل انتهى قال في كشف اللثام وهو يعم الدهن فما فوقه ويحتمل الاختصاص بالدهن يعني الدهن المحصل للغسل
وقد صرح في اول المسئلة بكون الدهن يعني تحريك الماء باليد من اقسام الجريان اقول لا ريب في ظهور عبارة ط في حصول
الجريان بالمعنى الاعم لتعبيره بقوله ويغسل اعضائه في الوضوء آه ومعلوم ان ما فوق الدهن اظهر الفردين من معنى الجريان ومعنى
الغسل وكان مرامه باحتمال الاختصاص هو الاحتمال المرجوح فلا ينافي الظهور وفي الوسيلة فان لم يجد شيئا من ذلك يعني
التراب والحجر وغبار نحو الثوب والوحل ووجد الثلج وضع عليه يديه حتى تتنديا ومسح الوجه واليدين على ترتيب الوضوء
مثل الدهن ومسح الرأس والرجلين ومسح جميع البدن ان كان عليه غسل قال في كشف اللثام وهذا المسح يحتمل الجريان و
ما دونه ثم قال وبالجملة لا يعقل جهة لتقديم التيمم بالتراب على التطهير بالثلج المشتمل على اجراء الماء على الاعضاء ولو
كالدهن الا الرخصة للمشقة انتهى وربما اورد عليه بان نسبة المخالفة الى هؤلاء الاعاظم بنحو هذه العبارات مع احتمالها لا ينبغي ثم

ان تعليله بالحرج والمشقة لعله مما لا يرضى به صاحبه على تقدير المخالفة لاقتضائهما عدم وجوب التيمم به مع الانحصار لا اشتراط
وجوبه بعدم السبيل الى التراب وانت خبير بان ظاهر العبارة معتبر فكيف بصريحها فلا وجه للقول بان امثال هذه العبارات لا تكفي
في نسبة المخالفة الى هؤلاء فليت شعري اي عبارة تكون اوضح مما حكيناه لك واي قصور في ذلك حتى يمنع من الاجتراء على النسبة
مؤديا الى صاحبه ثم ان ما ذكره من الحرج والمشقة لا يقتضيان وجوب اشتراط التيمم بالثلج بعدم السبيل الى التراب بل لطيفة لان
التعليل في كلام كاشف اللثام انما هو لتقديم التيمم بالتراب على الاغتسال بماء الثلج وهو مفهوم التقييد الذي وقع في كلام الشيخ ره
ومحصله ان الاغتسال بالثلج اشق من التيمم بالتراب فيصلح كون الحرج والمشقة علة للتقديم مضافا الى ان غرضه ليس توجيه كلام
الشيخ ره بل مساق الكلام يعطي انه لم يعقل غير ما ذكره وجها وانه صالح كما لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام الثانية
ان لا يمكنه تحصيل ما يحصل به اقل الغسل لكن يمكنه تحصيل نداوة تفي بمجرد المسح بها على البشرة من دون تحقق الجريان وللاصحاب
فيه اقوال احدها انه يتيمم به كما يتيمم بالتراب قال في المختلف فيما لو لم يجد الا الثلج وتعذر عليه كسره واسخانه ما الفطر قال
المرتضى رض اذا لم يجد الا الثلج ضرب بيديه وتيمم بنداوته وكذا قال سلار انتهى ولا يخفى ان كلام المرتضى ره لكن قال في المراسم و
واجد الوحل والثلج والاحجار ينفض ثوبه وسرجه ورحله فان خرج منه تراب تيمم به اذا لم يمكنه تكسير الثلج والتوضي به فان امكنه
توضأ به واجبا وان لم يمكنه التوضي به لبرد شديد وخوف تلف ولم يكن في ثيابه ورحله تراب ضرب بيديه على الوحل والثلج او
الحجر وتيمم به انتهى وهذه العبارة كما ترى خالية عن اعتبار كون التيمم بنداوته فظاهر اطلاقه انه يكفي مجرد الضرب على الثلج وان لم
يحصل منه نداوة لكن لا يحصل من هذه الجهة اشكال على العلامة ره لانه لم يتعرض في نقله الا لهذه الصورة اعني ما لو حصل منه نداوة
تفي بالمسح واطلاق كلام سلار شامل لها ولما لم يحصل نداوة اصلا وهي الصورة الثالثة او يغتسل بنداوته وان لم يتحقق اقل
الغسل وهذا هو الذي ذهب اليه المفيد ره في المقنعة وقد دل عليه قوله في عبارة المقنعة المتقدمة فان خاف على نفسه من ذلك آه فانه قد
افاد امرار النداوة على جميع اعضاء الوضوء على انه لا يتيمم بالثلج لان كيفية التيمم مغايرة لذلك ودل تعبيره بالمسح على كفاية النداوة الحاصلة
من الثلج وان لم تبلغ حد تحصيل الغسل وقال الشيخ ره في النهاية واذا حصل الانسان في ارض ثلجية ولا يقدر على الماء ولا على
التراب فليضع يديه جميعا على الثلج باعتماد حتى تتنديا ثم يمسح وجهه من قصاص شعر راسه الى محادر ذقنه مثل الدهن ثم يضع يده
اليسرى على الثلج كما وصفناه ويمسح بها يده اليمنى من المرفق الى اطراف الاصابع ثم يضع يده اليمنى على الثلج مثل ذلك ويمسح بها
يده اليسرى من المرفق الى اطراف الاصابع ويمسح بباقي نداوتهما راسه وقدميه وان كان قد وجب عليه الغسل فعل مثل ذلك بجميع
بدنه مثل ذلك فان خاف على نفسه من البرد اخر الصلوة الى ان يجد الماء فيغتسل او التراب فيتيمم انتهى ولم يتضمن كلامه هذا
تقديم التيمم بالتراب على الاغتسال بما يحصل به الجريان ودل على ان مسح الراس والقدمين انما هو بباقي نداوتهما لا بالنداوة
الجديدة الماخوذة من الثلج بعد ذلك وقد اهمل هذا التقييد في عبارة المقنعة اتكالا على وضوحه وصرح بتاخير الصلوة ان تحقق الخوف
من استعمال نداوة الثلج فلذلك كله ذكرناه مرتبة ثالثها انه يندرج تحت عنوان فاقد الطهورين ذهب اليه ابن ادريس ره فحكم بتاخير
الصلوة ومنع من التيمم على الثلج وصرح في جامع المقاصد بانه فاقد الطهورين واختاره في آه بل قال انه لو فقد الوحل سقط فرض
الصلوة عند اكثر الاصحاب وتوقف في الذكرى والدروس حيث نقل قول علم الهدى وقول الشيخين فلم يحم حول ترجيح شيء
منهما حجة القول الاول جملة من الاخبار منها صحيحة محمد بن مسلم او حسنته قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب فلا يجد
الا الثلج او ماء جامدا قال هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه ومنها رواية علي بن جعفر عن
اخيه ع عن الرجل الجنب او على غير الوضوء لا يكون معه ماء وهو يصيب ثلجا وصعيدا ايهما افضل أيتيمم ام يمسح بالثلج وجهه قال الثلج اذا
بل رأسه وجسده افضل فان لم يقدر على ان يغتسل به فليتيمم ونحوها رواية اخرى المروية عن قرب الاسناد ورواها مضافا الى ذلك
الاحتياط وما دل على عدم سقوط الصلوة بحال واستصحاب التكليف بها واجيب عن الرواية الاولى بوجوه الاول انه يحتمل ان
يكون المراد بقوله الا الثلج فلا يجد او ماء جامدا المقصر الاضافي يعني انه لا يجد ماء غير جامد ومعلوم ان تكليفه ح ينتقل الى التراب و
التيمم عليه والمراد بقوله يتيمم في الجواب انما هو التيمم بالتراب وكان التعرض لبيان ان وجود الثلج ليس كوجود الماء في المنع عن الطهارة
الترابية ولهذا صرح بانه بمنزلة الضرورة دفعا لذلك التوهم وربما يومي الى صدق ما قيل في الجواب استبعاد فضل الكل ما يتيمم به

حتى الغبار والطين يتيمم بها مع ترك الاستفصال عن ذلك لكن هذا الجواب يوهن بان السائل اراد من القصور هو القصر الحقيقي وان
القصور الاضافي خلاف الظاهر فلا يعدل اليه الا بدليل ولا دليل ثانيهما ما وقع في ذيل الجواب من النهي عن العود الى تلك الارض وعلل
ذلك بخوف هلاك الدين فانه يكشف عن كون ذلك المكان مما لا ماء فيه ولا تراب اذ لا هلاك في التيمم بالتراب بعد كونه احد الطهورين و
انه مما امر الله سبحانه على هذه الامة الثاني ان مدلولهما مناف للاجماع على جواز التيمم بغير الارض ولقد اجاد ابن ادريس ره في رده
على الهدى ره بان الاجماع منعقد على ان التيمم لا يكون الا بالارض وما ينطبق عليها وما في المنتهى من ان المسلّم منه انما هو في حال
التمكن لا مطلقا غير مجد الثالث انهما معارضتان بظهور الخطابات الشرعية كتابا وسنة في انحصار الطهارة في المائية والترابية و
وفاتهما بينا الكيفية كل منهما بحيث لا يشارك احدهما الاخرى هذا واما روايتا علي بن جعفر فهما قاصرتان سندا ودلالة لاشتمالهما
على ما لا يقول به الخصم من تقديمه على التراب مع تعليق التيمم على عدم القدرة على الاغتسال المتحقق بالاستعمال لبل الثلج المستفاد من
قوله الثلج اذا بل وهو ظاهر في البلل المستند به الذي يحصل به الغسل ولو بقرينة لفظ الاغتسال مضافا الى ان البلل ينصرف الى ما يحصل الغسل
في نفسه ولو لم ينضم اليه قرينة وحاصلها انه ان امكنه الاغتسال بما يحصل من الماء الحاصل من الثلج اغتسل والا تيمم بالتراب وهو
مسلّم ولا مدخل له بمقصد المستدل واما التمسك بالاحتياط فلا وجه له لرجوع الشك الى ان المكلف عند وجود الثلج وفقدان
ما عداه هل يخاطب بالتيمم على الثلج ام لا فمرجع الشك هو اصل التكليف وحكمه البراءة دون الاحتياط واما التمسك بعموم ما
دل على عدم سقوط الصلوة بحال فهو لا يستلزم التيمم على الثلج لاحتمال التكليف بالصلوة بغير طهارة بان يجعل هذا العموم مخصصا
لعموم قوله لا صلوة الا بطهور مضافا الى امكان العكس بان يجعل ذلك مخصصا لهذا فيحكم بسقوطها مع ان شرعية التيمم بشيء من
الاجسام توقيفية بل ظاهر خطابات الشرع كتابا وسنة هو انحصار الطهارة في المائية والترابية وقد عرفت الاجماع على ان التيمم
بغير الارض لا يجوز وربما يزداد ذلك وضوحا في مسئلة فاقد الطهورين انشاء الله تعالى واما التمسك باستصحاب التكليف بالصلوة فيندفع
بانه انما يتم جريانه بالنظر الى من كان واجدا للماء في اول الوقت بان يقال انه كان مكلفا بالصلوة في ذلك الوقت فان شك في ارتفاع
التكليف بها استصحب ويتيمم فيمن لم يكن واجدا للطهور في اول الوقت بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل فنقول انا نفرض الكلام
فيما لو كان في اول الوقت غير واجد للماء ولا لشيء مما يجوز التيمم به حتى الثلج على ما ذهب اليه الخصم فانه لا يتوجه اليه الخطاب بالصلوة بحكم
قوله لا صلوة الا بطهور فاذا شك بعد تضيق الوقت في توجه التكليف استصحب عدمه فالاستصحابان يتعارضان بحكم الاجماع
المركب وعدم القول بالفصل ودعوى ان المثبت من الاستصحابين اولى بالقبول من النافي ممنوع لان ذلك انما هو مع اشتغال المتعارضين
واعمال كل اصل في محل غير محل الاخر حجة القول الثاني عموم ما دل على ان الميسور لا يسقط بالمعسور لان الواجب عليه امران امساس جسده
بالماء وجريانه عليه وتعذر الثاني لا يسقط الاول والاخبار المصرحة باجزاء الدهن في الوضوء وما رواه هرون بن حمزة عن ابي عبد
الله ع يجزيك من الغسل والاستنجاء ما ملئت يمينك وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع في الوضوء اذا مس جلدك الماء فحسبك وما رواه
محمد بن مسلم عن الصادق ع عن الرجل يجنب في السفر لا يجد الا الثلج قال يغتسل بالثلج او ماء النهر وقد وصفها العلامة ره في المختلف
بالصحة وما رواه الشيخ ره عن معوية بن شريح قال سأل رجل ابا عبد الله ع وانا عنده فقال يصيبنا الدمق والثلج ونريد ان نتوضأ ولا نجد
الا ماء جامدا فكيف اتوضأ ادلك به جلدي قال نعم وروايتا علي بن جعفر ع المتقدمتان في طي حجة القول الاول وربما يضاف الى
ذلك ما تقدم من عدم سقوط الصلوة بحال والجواب بالمنع من دلالة الاخبار على ذلك اما قاعدة الميسور فهي لا تجري في الاجزاء العقلية
كالجنس والفصل واما الاخبار المصرحة باجزاء الدهن ونحوه فلاحتمال انها للمبالغة في اقل الغسل بل لا يبعد دعوى الظهور فيها
ومعارضتها بما دل على اعتبار الجريان فيما يغتسل به الجنب وظهورها في الاجتزاء به اختيارا والخصم لا يقول به لتقديمه التراب
عليه فلا بد من تنزيلها على بيان اقل افراد الغسل وهو ما اشتمل على اجراء الماء باليد كالدهن وعن حاشية العلامة المجلسي ره نسبة
تنزيلها على ذلك الى الاصحاب واما رواية محمد بن مسلم فهي ضعيفة السند والدلالة لتعارض ظاهر يغتسل الذي اخذ في مفهومه
الجريان بمعنى ان ارادة الطلي بمجرد النداوة الغير الصالحة للجريان لا يسمى غسلا وظاهر لفظ الثلج اذ هو اسم للماء المنجمد فكما يمكن ان يراد
بالغسل المسح مجازا كذلك يمكن ان يراد بالثلج الماء الذي كان ثلجا ولا ترجيح مع انه ظاهر في التخيير بين الثلج وماء النهر والخصم
غير قائل به لتقديمه التراب عليه بل التخيير ظاهر في التمكن من الاغتسال به فيتعين الاحتمال الاول وبما ذكرناه تعرف ان ما ذكره في

لقد ليس بمجمل من المقبول عندنا فانه فيه بعد الاستدلال بالرواية المذكورة على ما اختاره من مذهب السيد رحمه الله ما نصه لا يقال الاولى ان
في هذا الحديث على مطلوبكم وهو الاجتزاء بالمماسة لان مفهوم الاغتسال اجراء الماء الجاري على الاعضاء لا نفس المماسة لانا نقول
نمنع اولا دخول الجريان في مفهوم الاغتسال اذ اغلو بشيء اقتضى جريان ذلك الشيء على العضو اما حقيقة الماء فنمنع ذلك
ونحن نقول بموجبه فان الثلج يجوز اجراؤه على الاعضاء ليحصل الرطوبة عليها او يعتمد على الثلج بيديه كما قال الشيخان ثم قال و
يؤيد ذلك ما رواه معوية بن شريح وساق منها الذي تقدم ذكره واما رواية معوية بن شريح فهي مطعون السند او زاد بعضهم
في رد الاستناد اليهما ان موردهما الجهل والغالب فيه الجريان عند مماسة جزء البدن واما رواية علي بن جعفر عليه السلام فقد عرفت
حالهما في طي الجواب عن حجة القول الاول حجة القول الثالث عدم الدليل على كون الثلج طهورا فلا يجوز الحكم به لان كون
الشيء طهورا حكم شرعي توقيفي لا بد من ان يتلقى من الشارع ولم يثبت مع ان ظاهر الادلة حصر الطهور في الماء والصعيد والثلج
ليس شيئا منهما بل هو صريح حديث ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون معه اللبن أيتوضأ منه للصلوة قال لا انما
هو الماء والصعيد ويؤيد ما ذكرناه عموم التعليل في رواية السكوني عن جعفر عن علي عليه السلام انه سئل عن التيمم بالجص فقال نعم
فقيل بالرماد فقال لا انه لا يخرج من الارض انما يخرج من الشجر وما عن الراوندي بسنده عن علي عليه السلام قال يجوز التيمم بالجص
والنورة ولا يجوز بالرماد لانه لم يخرج من الارض تنبيه حكي في الحدائق عن الشيخ ره في كتابي الاخبار انه ذهب الى تقديم
الثلج على التراب وان كان الحاصل منه كالدهن استنادا الى رواية علي بن جعفر المتقدم ذكرها وسبقه الى ذلك العلامة ره في لف
حيث قال الشيخ في النهاية في استعمال الثلج عند عدم الماء والتراب وفي كتابي الاخبار اوجب استعمال الثلج فان عجز استعمل التراب ثم ذكر
احتجاجه بالحديث المذكور ثم رده بانه لا دلالة له فيه على ما اختاره فان الحديث يدل على التمكن من اغتسال بحيث يجري على البدن اسم الجريان
على العضو ولا شك في ان ذلك مقدم على التراب انما النزاع فيما اذا حصل الدهن الذي لا يصدق عليه الجريان هل يقدم على التراب
ام لا الوجه تقديم التراب عليه انتهى الصورة الثالثة ان لا يحصل من الثلج ما يكفي في اقل مرتبة الغسل وهو الجريان ولا يحصل منه نداوة
يكفي بالمسح وفيه اقوال ثلثة احدها امساس اعضاء الطهارة من الوضوء والغسل بالثلج وثانيها انه يتيمم به مطلقا وثالثها انه فاقد
الطهورين ويؤخر الصلوة وقد نبه العلامة ره على الصور الثلث الذي بيناه وعلى الاقوال الثلثة في الصورة الثالثة في نهاية
الاحكام على ما حكي عنها حيث قال لو لم يجد الا الثلج فان تمكن من وضع يديه باعتماد حتى ينتقل من الماء ما يسمى غاسلا وجب ان تمكن من
طهارة اختيارية ولا يجوز التيمم بالتراب وان لم يتمكن تيمم بالتراب فان فقده توضأ بالثلج او اغتسل به بان يضع يديه على الثلج
باعتماد حتى يبتل ثم يمسح وجهه من قصاص شعر رأسه الى محادر ذقنه وكذا باقي الوضوء ويستوعب في الغسل جميع البدن بالنداوة
لقول الباقر عليه السلام اذا مس جلدك الماء فحسبك وسئل الصادق عليه السلام يصيبنا الدمق والثلج ونريد ان نتوضأ فلا نصيب الا ماء جامدا فكيف
نتوضأ ادلك به جلدي قال نعم ولانه يجب ايجاد الواجب فلا يسقط بفوات صفته فان لم يحصل نداوة فالاقوى امساس اعضاء الطهارة
بالثلج وقيل يتيمم به مطلقا وان لم يحصل نداوة اخر الصلوة انتهى والاستدلال بالرواية الاخيرة لحكم الصورة الثانية انما يتم
بالاطلاق الشامل لما اذا حصل من الثلج نداوة وما اذا لم يحصل فلا يتم للاستدلال به لمن يقول باعتبار استعمال الثلج في صورة
حصول النداوة ثم ان المراد باعضاء الطهارة في الصورة الثالثة انما هي اعضاء الوضوء او الغسل بقرينة مقابلته بقوله و
قيل يتيمم مطلقا فاحتمال ارادة اعضاء الطهارة الاضطرارية اي التيمم كما في مجمع الانام ليس في محله وسيجيء في المقام شيء وهو ان ظاهر
ما نقله في لف والتذكرة والمنتهى عن السيد المرتضى ره انما هو التيمم بنداوة الثلج فلا يصح ان يعد السيد ره من جملة القائلين
بجواز التيمم بالثلج في الصورة الثالثة كما توهمه بعضهم نعم كلام سلار باطلاقه شامل لصورة عدم حصول النداوة من الثلج كما
انه شامل لصورة حصولها منه فهو يقول بالتيمم في الصورتين ولكن لا يستفاد منه تقديم رتبة التيمم بنداوة الثلج على التيمم به
نفسه حتى يجب تحصيل النداوة مع الامكان بل مقتضى اطلاق كلامه جواز التيمم بنفس الثلج من دون تحصيل نداوة وان امكن
تحصيلها ثم انه قد صرح بمستنده ره في الصورة الثانية وهو الاخبار ومؤدى عموله ما لا يدرك كله لا يترك كله واما مستنده
في الصورة الثالثة فلم يصرح به ويمكن ان يكون هو الاطلاق الدال في الرواية الاخيرة ومؤدى عموله ما لا يدرك كله لا يترك
كله وفي مجمع الانام اورد على الاستدلال بالحديثين بان المراد بهما امساس الماء الذي يحصل به الغسل كما فهم العلامة ره وغيره

من فقهائنا او على خصوص الاستدلال بالحديث الثاني بانه ليس فيه دلالة على ما ذكره من كفاية وصول النداوة والظاهر منه انه مع
الدلك يحصل مسمى الغسل والدليل الاعتباري يقتضي ما عرفت من انه يؤدي مؤداه ما لا يدرك كله لا يترك كله لان الامساس جزء لهذا
الواجب فاذا تعذر بعضه سقط التكليف به ثم قال وحكم الحالة الثالثة لا وجه له الا الاعتبار وقد عرفت سقوطه انتهى و
نحن نقول اما ما ذكره في الاستدلال بالحديثين الاولين فهو في محله لانه يعارضهما الاخبار الناطقة بانه لا بد في الطهارة
من تحقق الغسل بالجريان بان يلاقي جزء من الماء جزئين من البدن على الترتيب فلا بد ان يجمع بينهما ان يحمل تلك الاخبار على
صورة الاختيار ويحمل الحديثين على حال الاضطرار كما فعله القائلون بالوضوء والغسل بنداوة الثلج واما بان يقال ان المراد
امساس الجلد بالماء على وجه الجريان والثاني اوضح وقطعا فان تلك الاخبار بصراحتها لصيرورتها بيانا للحديثين وكون الجمع
بالاختيار والاضطرار يقتضيه الذي في الطرفين من الخارج يعتبر شاهد خصوصا مع خفاء صدق المسح على النداوة الخفيفة وخصوصا
مع استفاضة الاستنجاء بالنداوة كما هو مورد بعض اخبار الامساس بالماء واما ما اورده على الاستدلال بالحديث الاخير
بانه مع الدلك يحصل مسمى الغسل فهو ساقط للوضوح انه كثيرا ما يؤثر البرد في اعضاء الوضوء على وجه يسلبها الحرارة الموجبة
لذوبان الثلج وحصول النداوة منه بل يتفق ذلك في اعضاء الغسل ايضا فلا ملازمة بين الدلك وحصول النداوة وما
ادعاه ما يشبه من عدم مسافر المدعى الى البلاد التي يشتد فيها البرد واما تعبيره عما ذكرنا انه يؤدي مؤداه ما لا يدرك كله لا
بالدليل الاعتباري فليس في محله لانه ناظر الى مؤدى الخبر كما لا يخفى على من اعطى النظر حقه نعم يتجه على العلامة ان الدلالة
المستفادة من الخبر لا تجري في الاجزاء العقلية واما ما ذكره من انحصار الوجه في الحالة الثالثة فيما سماه اعتبارا ففيه ان اطلاق
الدلك يشمل تلك الحالة ايضا فالوجه رده بضعف السند الثاني انه قد علم ان مراتب التيمم على ما اخترناه ثلث الارض مطلقا ثم الغبار
ثم الوحل وانه ليس هناك مرتبة رابعة وعلى القول بجواز التيمم بالثلج تصير المراتب اربعة ولو بني على الاحتياط في تقديم التراب على الحجر او
تعينه تصير خمسا وقال في المفاتيح ان الاحوط اعتبار التراب الخالص الى ان قال لما فقده فيجوز بغبار الثوب ونحوه ثم
بالجص والنورة ثم بالطين للاجماع وللمعتبرة ثم بالحجر او الخزف انتهى وفيه ما لا يخفى لان تقديم الطين على الحجر خلاف الاجماع
ظاهرا وكذا تقديم الغبار على الحجر ونحوه وقال في كشف الغطاء في المقام الذي قرره فيما يتيمم به وشرائطه وفيها الترتيب بين
اقسام على نحو ما رتبها في الذكر وهي امور ثم ذكر اولا التراب وجعل الثاني الارض المطلقة من غير التراب الذي يطلق عليها
اسم الارض من دون قرينة من اضافة او غيرها من حجر او مدر او صفا او رمل او حصى او جص او نورة مطبوخة او لا او مشوي من الطين
من خزف او غيره بناء او مثله ما لم يدخل في اسم الطين والوحل وما خرج من المصداق في الاطلاق ودخل بالاستحالة في قسم
المضاف وجعل الثالث غبار الثوب والرابع غبار الارض مما لا يعد ترابا كغبار الجص والنورة وسحيق المشوي ونحوها ثم
قال وهو مرتبة ثانية من الغبار في وجه قوي والخامس الوحل من التراب والسادس الوحل من سحيق اجزاء الارض من غير التراب
ثم قال وهو مرتبة ثانية بعد طين التراب والسابع ما تركب من قسمين من الاقسام السابقة او اكثر والثامن الثلج على ما قيل
صلبا او نحوا ثم قال والتحقيق عدم اعتبار هذا لما انتجناه من كلامه بالفاظه مع حذف زيادات تتميمها الكلام مما لسنا
بصحته وليس لنا علم بمستنده وهو اعرف بما قال **الطرف الثاني في كيفية التيمم** قوله لا يصح التيمم قبل دخول
الوقت توضيح المقام يتم بالتعرض لامور الاول ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام مبني على تعميم الكيفية بالنسبة الى جميع الصفات
وكونه يقع في زمان دون زمان من جملتها الثاني ان المتبادر من الوقت انما هو المحدود شرعا وهو وقت الاداء لان الدخول
حقيقة انما هو فيه واللام فيه للعهد الخارجي فيكون العبارة ان يقال لا يجوز التيمم قبل دخول الوقت في الموقتة اما غيرها
فينبغي لها عند ارادة فعلها الثالث في بيان مستند الحكم فنقول انه قد حكي دعوى الاجماع عليه في اربعة عشر كتابا من كتب
فقهائنا رضي الله عنهم وبعضهم ادعى تواتر نقله فلا اشكال في اصل الحكم واطلاقهم القول في معقد الاجماع يقتضي انه لا فرق في ذلك
الحكم بين ما لو علم استمرار العذر وبين ما لو لم يعلم ذلك وقال في المستند لا يصح التيمم للصلوة قبل دخول الوقت وان علم
استمرار العذر بالاجماع المحقق والمصرح به في المعتبر والمنتهى والتذكرة والقواعد وشرح وغيرها انتهى وليس في شيء
من الكتب التي ذكرها تصريح بمثل قوله وان علم استمرار العذر لكن اطلاق عبارتها يقتضي ذلك كما عرفته واستدل له

للعبر على اصل الحكم بعد تصريحهم بانه مذهب علمائنا بان الامر بالتيمم مشروط بارادة القيام الى الصلوة وذلك لا يتحقق
الا بعد الوقت فالتيمم كذلك ولو قيل هي جملة مستقلة فلا يلحقها الشرط قلنا ظاهر العطف بالواو يقتضي ذلك ولو قيل لو
كان شرطا في التيمم لكان شرطا في المائية قلنا نلتزم الاشتراط فيهما ولهذا لا يجب الطهارة قبل الوقت والجواز في المائية
معلوم بدلالة لم توجد في الترابية ويدل على ما قلناه ايضا قوله ع اينما ادركتني الصلوة تيممت وصليت وهو تعليق
التيمم على ادراك الصلوة فينتفي مع عدمه ولان التيمم قائم مقام الطهارة المائية عند العجز والعجز لا يتحقق الا عند
الحاجة اليه ولا حاجة قبل الوقت انتهى وفيه انظار ظاهرة احدها ان الجواز اذا كان معلوما في المائية بدلالة لم توجد في الترابية
مع كون المقصود هنا اثبات الجواز كان الاستدلال بكون التيمم مشروطا بالقيام الى الصلوة مستدركا محضا اذ لا
مساس له بالمطلوب لان مقتضاه تعليق الوجوب على القيام الى الصلوة فينتفي الوجوب بانتفائه دون الجواز وثانيها ان
قوله ع اينما ادركتني الصلوة آه لبيان الاهتمام بامر الصلوة واثبات الصلوة بوجود التيمم عند دخول الوقت وليس
مسوقا لبيان اشتراط التيمم عند اشتغالها كما لا يخفى على من تدبر في مساق الحديث وثالثها ان دعوى ان العجز لا يتحقق الا
عند الحاجة وانه لا حاجة قبل الوقت مما لا وجه له لان العجز عبارة عن عدم القدرة على الاتيان بشيء عند ارادته ولا يعتبر
في العجز كون المراد محتاجا اليه ولا كونه واجبا مضافا الى ان الحاجة الى الشيء ايضا انما يتحقق بكون ذلك الشيء متعلق الغرض ولا يعتبر
فيه الوجوب فالعمدة هي الاجماعات المنقولة ثم انه يخير عليه اشكال اخر وهو ان مقتضى كلام غيره هو ان عدم الصحة قبل الوقت
من خواص التيمم وانه به افترق عن الطهارة المائية بسبب قيام الدليل على صحتها قبل الوقت دونه وقد صرح فيه عليه انه من المعلوم
ان عدم صحته قبل الوقت انما هو لان الذي يراد بعنوان كونه مقدمة لذات الوقت كما صرح به في جامع المقاصد الا فلا اشكال
في جوازه لغايات اخر غير موقتة بالوقت المستقبل كصلوة نافلة ونحوها وليس من المائية مما يجوز فعلها قبل الوقت لذات
الوقت بعد دخول وقتها او عدمه قبله هذا وينبغي التنبيه على امرين الاول انه قيد المحقق البهبهاني رحمه عدم الجواز قبل
الوقت بما اذا لم يعلم او يظن انه بعد دخول الوقت لا يتمكن من التيمم مطلقا او من التيمم بغير الطين مثلا فلو علم ذلك او
ظنه جاز فانه قال في ذيل قول صاحب الذخيرة اجمع الاصحاب على عدم جواز التيمم للفريضة الموقتة قبل دخول الوقت ما نصه الظاهر
انه في صورة رجاء التيمم في الوقت وبعد دخوله اما لو علم يقينا او ظن انه بعد دخول الوقت لا يمكنه التيمم مطلقا او لا يمكن الا
بالطين مثلا فالحكم بعدم الجواز مشكل لشمول كثير من الادلة مثل كونه بمنزلة المائية ويكفيك الصعيد عشر سنين وغير
ذلك ولانه واجد للطهور ومتمكن من اداء الصلوة وايجادها في وقتها فيجب لعموم ما دل عليه وعلى عدم سقوطها من كل
مكلف ولو بغير ستر العورة وغيره من الشرائط المماثلة له وبغير الحمد والسورة والركوع وغيرها من الاجزاء وبالجملة
لا يسقط الا ان يموت المكلف او يخرج عن التكليف او لا يتمكن منها اصلا او رأسا فتدبر هذا مع عدم ظهور شمول الاجماع
لمثل ما نحن فيه لكونه من الفروض النادرة فلم يظهر دخوله تحت اطلاق كلام المجمعين مضافا الى عدم ثبوت هذا الاجماع لما
مر عن الشهيد ره من نقل القول بوجوب الطهارات اجمع لانفسها وجوبا موسعا غاية ما في الباب ان يكون اجماعا منقولا بخبر
الواحد فعلى القول بحجيته وانه لا يضر خروج الفقيه الغير المعروف لا شبهة في كونه ظنيا فلا يقاوم ما ذكرنا من العموم لانه
اقوى كما اشرنا مضافا الى الضعف لا له ايضا كما اشرنا ويعضد ما ذكرنا ما ورد من المنع عن السفر الى بلد يحتاج فيه الى التيمم
للصلوة عند تمام ذلك هلاك الدين فكيف يجوزون ترك التيمم ايضا مع التمكن والوجدان العقلي والعرفي قبل الصلوة لاجله
مع كونه من مقدمات الواجب المطلق لا المشروط وخالفها مع ان المقدمات ترتكب قبل دخول الوقت البتة ولا مانع منه عند
الوضوء مع التمكن منها في الوقت فكيف مع عدم التمكن منها في الوقت مثل تحصيل الدلو والرشا لاستقاء ماء الطهارة و
اشتراط اسباب السفر للحج وغير ذلك ومفهوم اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور يقتضي عدم الوجوب لا عدم الجواز وعدم
الوجوب العقلي الذي هو في المقدمات مع التامل في عموم المفهوم ثم في شموله للفرد النادر ثم في مقاومته لما اشرنا وثم اذكرنا
ظهر ان قبل الوقت لو تمكن من الوضوء والغسل يتعين اتيانهما حتى لو علم او ظن عدم التمكن منهما في الوقت انتهى ولا يخفى
ان كونه بمنزلة المائية مما نطق به صحيحة حماد فانها تضمنت قول الصادق ع هو بمنزلة الماء وقد صرح بذلك صاحب الذخيرة في شرح قول

يعني الاجماع على عدم جواز التيمم قبل الوقت

المصنف

المصنف وفيما سيأتي في المتيمم تتبيع ما يستبيحه المتطهر بالماء لكن الدلالة هو موقوف على ثبوت تجويز الطهارة المائية لذات الوقت قبل
دخول وقتها لجانب الشارع وهو محل منع ولو بني ثبوته على حكم العقل بوجوب المقدمة التي يكون الواجب المشروط بشيء بالنسبة اليها مطلقا قبل دخول
وقته اذا فرض عدم التمكن منها في الوقت لم يحتج الى عموم المنزلة بالنسبة الى التيمم لجريان تلك القاعدة في التيمم بنفسه عند عدم التمكن
منه في الوقت فلا يتوقف الامر على ثبوتها في المائية حتى يتفرع عليها التيمم واما قوله يكفيك الصعيد عشر سنين فليس مسوقا الا لبيان
انه اذا تعذر الماء عشر سنين لجاز له الصلوة متيمما واما ان وقت التيمم قبل الوقت او بعده او انه اذا تعذر التيمم في الوقت جاز تقديمه عليه
عند الامكان فهو ساكت عنه واما قوله ولانه واجد للطهور ومتمكن من اداء الصلوة آه ففيه انا نسلم انه واجد للطهور قبل الوقت ومتمكن
من ايجاد الصلوة في وقتها وانها لا تفوت في وقتها لكن نمنع من استلزام ذلك الخطاب بالتيمم قبل الوقت لجواز ان يكون مكلفا بايجاد
الصلوة في وقتها بغير طهارة وذلك لكون وجوب التيمم غيريا وانه لا يثبت عند عدم وجوب غاية هو واجب لاجله واما ما ذكره في وجه عدم
شمول اجماعهم للفرض من كونه من الفروض النادرة ففيه عليه ان معقد اجماعهم انما هو عدم الصحة قبل الوقت وهو من قبيل العمومات دون
المطلقات حتى يخرج عنها الفرض النادر الا ان يقال ان الاطلاق انما هو بحسب الاحوال لان عدم صحة التيمم قبل الوقت قد يكون في حال
اليأس من التيمم بعد دخول الوقت وقد يكون في حال رجاء بقاء التمكن منه بعد ذلك واما ما ذكره من تعليل عدم ثبوت الاجماع بوجود
القول بوجوب الطهارات بجميعها لانفسها على وجه السعة فيرد عليه ان وجود قول نادر لا يقدح في اجماع المتاخرين واما ما ذكره
من المنع عن السفر الى بلد يحتاج الى التيمم للصلوة آه ففيه ان الرواية المشار اليها عبارة عن صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع في رجل
اجنب في سفر فلم يجد الا الثلج او ماء جامدا فقال هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه وهي ليست
ظاهرة في التحريم بل هي ظاهرة في الكراهة بدلالة قوله ولا ارى واما قوله مع كونه من مقدمات الواجب المطلق لا المشروط فالظاهر ان
المراد به هو انه من المقدمة التي ليس ذو المقدمة بالنسبة اليها الا مطلقا وان كان هو من الواجب المشروط باعتبار الجزء وهو الوقت فقوله
المسلمات ان تحصيل مقدمة الواجب المشروط اذا كان هو بالنسبة اليها مطلقا قبل حلول وقته هل هو واجب ام لا ولكن الانصاف ان
العقلاء يذمون تارك تحصيلها وان الموالي يعاقبون عليها اذا علم العبد او ظن عدم تيسر تحصيلها عند حلول وقت ذي المقدمة
ولكن هذا الوجه انما يتم فيما اذا لم يتمكن من التيمم اصلا في وقت الصلوة ولا يتم فيما اذا علم انه يتمكن من الاضطراري منه كالتيمم بالغبار او
بالوحل لكونه بدلا عن الاختياري ومع وجوده لا يلزم فوات ذي المقدمة ثم ان صاحب الجواهر بعد الاشارة الى حاصل ما حكيناه
عن المحقق المذكور قال وفي الكل نظر الا الاطهر والاهتمام بامر الصلوة من الادلة الا انه في ايجاب ذلك مع الظن او عدم التمكن
من خصوص الاختياري وان تمكن من الغبار او الوحل نظر وتامل ثم قال نعم قد يقال بعد التسليم لا يكون الواجب عليه التيمم لغاية
يشرع لها من نافلة او الكون على الطهارة بناء عليه او نحو ذلك وان كانت مضيقة بالاصل ويحفظ الفريضة فلا ينافي حينئذ الاجماعات
من عدم مشروعية التيمم لذات الوقت قبل الوقت انتهى واقول ان ايجاب التيمم لغاية تشرع لها ان كان ناشئا من دلالة الخطاب
بذي المقدمة بمعونة حكم العقل بتحصيل المقدمة التي ليس هو مشروطا بالنسبة اليها وان كان مشروطا بغيرها لئلا يلزم تفويت ذلك
الواجب الذي هو ذو المقدمة فيتجه ان نقول ان ذلك يقتضي وجوب التيمم الذي هو مقدمة لذلك الواجب لا وجوب التيمم الذي هو مقدمة
لغيره مع ان ايجابه اولى بالاذعان بل لقائل ان يقول ان ايجاب الاول غير معقول وغاية ما هنالك ان مخالفة الاجماعات الجأته الى
هذا التمحل والتكلف فنقول ان مثل ما ذكره من جعل منافيا للاجماعات على عين الحكم بوجوبه ممكن فيقال انها ناظرة الى غير صورة
دلالة العقل على وجوب تحصيله وان كان ناشئا من دليل تعبدي فليس له اثر وقد كان الواجب عليه ان ينبه على ما ذكره المحقق
المذكور لا ما بنى عليه صاحب الجواهر ثم لكن لما بيناه من القاعدة لا المحرزة من الوجوه المتقدمة في كلام الثاني انه قال المحقق الثاني
في شرح مثل العبارة من القواعد انه ينبغي ان يراد به جواز التيمم قبل دخول الوقت فانا نتيمم لغسل الفريضة قبل وقتها اما
متيمم لمطلق الغسل او للكون على الطهارة مثلا مع فقد الماء فيجوز على احتمال في الثاني انتهى والظاهر ان مراده بمطلق الغسل
الغايات الاخر الغير الموقتة بوقت مترقب ولا اشكال فيه وهذا لم يستشكل في تعميمه وانما تامل في الثاني ولكن الاقوى جواز الكون
على الطهارة وفاقا لما نسب منه لصاحب الجواهر وغيره الاستحباب هذه الغاية في نفسها ولا دليل على استثناء التيمم مضافا الى دلالة
عموم المنزلة عليه بل مقام الوثوق في جواز الاتيان بكامل الكون على الطهارة واما ما ادعاه بعض من تاخر من ان الكون على

الطهارة ليس غاية في التيمم لعدم الدليل عليه وعموم المنزلة غير ثابت من جميع الجهات فوامنع السقوط اذ نفي ثبوت عموم المنزلة من جميع
الجهات لا يحصل له بعد صحة السند وعدم اختصاص شيء من احكام الماء بالاطهرية واستفادة ما يعارضه له ليس مما يكون مجال
لتوهم معارضته اثر سوى الاجماعات المتقدمة التي مقتضاها خصوص عدم تقديم التيمم لذات الوقت على وقتها المحدود لها
والتيمم للكون على الطهارة خارج عن ذلك العنوان ويؤيده اطلاق قوله ص يا انس اكثر من الطهور يزيد الله في عمرك وان استطعت
ان تكون بالليل والنهار على الطهارة فافعل فانك تكون اذا مت على طهارة شهيدا وخصوص ما عن امير المؤمنين ع كان اصحاب
رسول الله ص اذا بالوا توضأوا او تيمموا مخافة ان تدركهم الساعة فان قلت ان مقتضى ما ذكرت من التمسك بعموم المنزلة هو ان يصح
التيمم للتاهب للفريضة لانه صرح جماعة باستحباب الوضوء للتاهب للفرض فيدخل في عموم المنزلة وذلك مناقض لحكم الاجماعات المتقدمة
لان التيمم المفروض ليس الا من جملة اقسام التيمم قبل الوقت قلت نلتزم بحكم الاجماعات ونخرج عن عموم المنزلة لكون مقتضاها اخص
بالنسبة الى عموم المنزلة فلا مانع من ارتكاب التخصيص والحكم بعدم جواز التيمم للتاهب للفريضة قوله ويتيمم مع تضيقه لا اشكال في اصل
الحكم لان التيمم ان لم يخرج لزم الاخلال بالصلوة ولم يتوله مورد مضافا الى الاجماعات المنقولة البالغة اعلى مراتب الاستفاضة لكن ينبغي
الكلام في بيان المراد من الضيق قال في جامع المقاصد والمراد بالتضيق ان لا يبقى من الوقت سوى مقدار فعل الصلوة وما لا بد
منه فيها انتهى ولا يستفاد منه الا انه لا بد من مراعاة وقت تحصيل المقدمات كتحصيل الساتر ومعرفة القبلة ونحو ذلك ولا يقتصر
على مقدار وقت فعل الصلوة المعراة عن الشرائط والمقدمات ولا بد بعد ذلك من تحقيق ان المراد به هو عدم زيادة الوقت على مقدار
الواجب من التيمم والصلوة بل اقله او عدم زيادته على مقدار الواجب المقترن بالمندوبات المتعارفة كالقنوت وجلسة الاستراحة وامثالها
او عدم زيادته على ما عزم عليه من فعل التيمم والصلوة من نهاية الطول والقصر والوسط والذي نفى عنه البعد في الجواهر هو جعل
المدار على الصلوة المتعارفة على حسب اختلافها باختلاف الاشخاص من بطوء او سرعة اذ هي التي ينصرف اليها الاطلاق كما في غير هذا
المقام وهو عندي جيد متين قوله وهل يتيمم مع سعته فيه تردد الاحوط المنع تقدم البحث عن هذه المسئلة في مبحث الغايات لكن
بقي امور ينبغي التنبيه عليها الاول ان الظاهر عدم الفرق بين فقدان الماء وبين ساير الاعذار المسوغة للتيمم على القول بوجوب
التاخير مطلقا او مع رجاء زوال العذر وان اختص اكثر اخبار المسئلة بالاول لعدم القول بالتفصيل بينه وبينها كما حكي عن بعض
الجنان ويشهد له تتبع كلمات الاصحاب ولاطلاق موثقة ابن بكير بل عمومها الناشي عن ترك الاستفصال حيث لم يستفصل
الصادق ع عن ان تيممه اكان لفقد الماء ام لعذر آخر وحكمه ع بالتيمم ثم فرع ع عليه فاذا تيمم فليكن ذلك في آخر الوقت ولا ينافيه التعليل
في ذيله بانه ان فاته الماء فلن يفوته الارض لان فوات الماء يمكن ان يكون عبارة عن فوات وجوده ولاستعماله كما يمكن ان يكون عبارة
عن فوات وجوده لاحتمال ما يجب اضماره من معنى وصفي مضافا الى الماء والاول يعم ما لو كان سبب فوات الاستعمال فوات وجوده
او كان هو موجودا مانع عن استعماله واذا كان الكلام صالحا للامرين حملناه على الاول بقرينة عدم القول بالفصل ويؤيد
العموم ما تقدم عن فقه الرضا ع ولكن ظاهر المصنف في المعتبر هو التردد لانه قال فيه لو كان العذر غير عدم الماء كالمرض الذي
يعلم ان حالته الاستمرار فان قلنا التاخير لرجاء الاصابة سقط التاخير هنا وان قلنا هو شرط عمومه علل برجاء الاصابة لم يسقط
انتهى وذهب صاحب المدارك الى جواز التيمم في سعة الوقت ان كان العذر غير فقدان الوقت مع مصيره الى التضييق فيه قال ان كلام
الاصحاب القائلين بوجوب التاخير الى آخر الوقت كما هو المشهور اعم من ان يكون السبب في التيمم عدم وجود الماء او عذرا للمرض و
نحوه وهو مشكل لان ظاهر اخبار المضايقة وقوله ع في جملة منها كما عرفت فان فاته الماء لم تفته الارض هو التخصيص بالاول
وكذا قوله ع في حسنة زرارة فليطلب ما دام في الوقت فان خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وقوله ع في صحيحة محمد بن مسلم فان لم يجد
الماء فاخر التيمم الى آخر الوقت واطلاق رواية محمد بن حمران وكذا عبارة كتاب الفقه يجب حمله على هذه الروايات المصرحة بذلك و
بالجملة فان مورد اخبار المسئلة مما دل على السعة او الضيق انما هو عدم وجود الماء واما عذر المرض ونحوه فلا تعرض له في شيء
منها فيبقى عموم اخبار التيمم من قوله ع يجزيك الصعيد عشر سنين وقوله ع ان رب الماء رب الصعيد وقوله ع ان الله جعل
التراب طهورا كما جعل الماء طهورا ونحو ذلك سالما عن المعارض في الدلالة على جواز التيمم في السعة لعذر المرض ونحوه وكذا
الاخبار الدالة على افضلية الوقت وهي كافية في الدلالة على الجواز مع السعة بل افضليته والظاهر انه لا مستند لهم فيما نقلناه عنهم

الا الاجماع ثم حكى عن روض الجنان دعوى عدم القول بالفصل ثم طعن فيه بما يبعد شانه الادب بنسبته الى مثل الشهيد الثاني رفع
الله رتبته الثاني انه لو دخل وقت صلوة وهو متيمم فهل يجوز ان يصلي بتيممه الفريضة الموظفة في اول الوقت لا قولان ذهب الى اولهما
الشيخ في ط والعلامة ره في التذكرة وصاحب ئق ره وحكى عن الذخيرة والكفاية والى الثانية العلامة ره في النهاية والمحقق الثاني ره في جامع
المقاصد وهو ظاهر ش وحكى عن صريح البيان وتردد المصنف ره في المعتبر واستشكل العلامة ره في القواعد وتحرير محل البحث انه لا اشكال
في جواز الاتيان بالفريضة الحاضرة في اول وقتها على القول بصحة التيمم مع السعة مطلقا وكذا اذا كان العذر غير مرجو الزوال على القول
بالتفصيل اما اذا كان العذر مرجو الزوال على هذا القول ومطلقا على القول بوجوب مراعاة التضيق فهو محل الخلاف فحجة القول الاول
ان المقتضي لوجوب التاخير هو عدم صحة التيمم مع السعة اذا رجي زوال العذر وهو هنا منتف للحكم بصحته للصلوة السابقة المقتضية
لاباحتها في اخر وقتها وقرره صاحب ئق ره هذا الاستدلال بوجه اخر وهو ان الظاهر من الاخبار المتقدمة الدالة على التاخير الى اخر
الوقت اختصاصها بالمحدث فلا تتناول المتيمم في الصورة المفروضة فيجوز له الصلوة في اول الوقت عملا بالعمومات الدالة على الجواز
في اول الوقت بل الافضلية لعدم معلومية المعارض ويزيد ذلك تاييدا صحيحة زرارة قال قلت للباقر ع يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة
الليل والنهار كلها فقال نعم ما لم يحدث او يصب الماء ثم قال ويزيده تاكيدا صحيحة حماد بن عثمان قال سئلت الصادق ع عن
الرجل لا يجد الماء ايتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع قال لا باس ان يصلي صلوة
الليل والنهار بتيمم واحد ما لم يحدث او يصب الماء ويؤيده ايضا [illegible] قوله ع لابي ذر ره يكفيك الصعيد عشر سنين وقول
الصادق ع هو بمنزلة الماء وان الله جعل التراب طهورا وانما قلنا ان ما ذكره صاحب ئق ره تقرير اخر للدليل الاول لان مناط الحكم
بصحة الصلوة بعد انتفاء مقتضي التاخير انما هي العمومات الدالة على الجواز في اول الوقت فكذلك المناط بناء على تقرير صاحب ئق ره حجة
القول الثاني وجهان الاول ما ذكره المحقق الثاني ره من ان المقتضي لوجوب التاخير وهو امكان استعمال الماء موجود والمانع
منتف اذ ليس الا كون التيمم صحيحا وهو غير صالح للمانعية وعلله بقوله ع فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت
فليتيمم وليصل امر بالطلب ما دام في الوقت واشترط في فعل الصلوة خوف فوات الوقت لا انه اشترط ذلك في فعل التيمم وفي فعل
الصلوة ولا يلزم من انتفاء التاخير بالنسبة الى التيمم لسبق فعله انتفاؤه بالنسبة الى فعل الصلوة استصحابا لما كان وكذا قوله ع
فان فاتك الماء لم يفتك التراب يدل على ان التاخير للطمع في الماء الثاني ما عن بعضهم عن ان التيمم المبتدأ لا يبيح الصلوة في
اول الوقت فكذا المستباح لانه اضعف من الحادث ومساو له واما الوجه الذي تردد المصنف ره فهو انه ذكر الاستناد للقول على امير
المؤمنين ع ما يلزم ما بينه وبين اخر الوقت وهذا انما يصلح مستندا للمنع والظاهر ان مستند الجواز الذي هو الطرف الاخر هو ما
ذكر حجة للقول الاول وذكر المحقق الثاني ره في جه اشكال القواعد انه منشأ من ان المقتضي لوجوب التاخير وهو امكان استعمال
الماء موجود والمانع منتف ومن احتمال كون المقتضي لوجوب التاخير هو عدم صحة التيمم مع السعة اذا رجي زوال العذر وهو
منتف هنا هذا وتحقيق المقام انا لما اخترنا القول بالسعة فنحن في فسحة من ايجاب التاخير هنا ومع الاغماض عن ذلك نقول ان
الاقوى هو القول الاول اذ لا بد من الاستناد في الحكم الشرعي الى الادلة الشرعية وقد استفدنا منها كون التراب طهورا وعلم من
ذلك ان المقتضي لجواز الدخول في الصلوة موجود بالنسبة الى التيمم المبحوث عنه لكونه طهارة شرعية صحيحة ولهذا يعترف الخصم بانه لو
اخر الصلوة الى اخر وقتها صح له الدخول في الصلوة بذلك التيمم كما يصح له الاتيان بما هو مشروط بالطهارة من غير الفريضة
الموقتة في اثناء الوقت ومن هنا التزم المحقق الثاني ره بدعوى اشتراط التاخير في نفس فعل الصلوة وصرح بذلك انه لا بد في العدول
عن الجواز الذي اقتضاه المقتضي من وجود المانع ولم يثبت من الشرع مانع يمنع من الدخول به في الصلوة كما ثبت المنع الشرعي [illegible] التيمم
ممن هو غير متطهر على القول به لان الادلة الدالة على وجوب التاخير على تقدير تسليمه مختصة بالمحدث حتى ما دل على انه ان فاتك
الماء لم تفتك الارض واما ما تقدم في خط استدلال بعضهم من ان المقتضي لوجوب التاخير هو امكان استعمال الماء وانه موجود
فهو اشتباه في كيفية الاستدلال لان المقتضي لوجوب التاخير ليس الا ارادة الخروج من المانع عن المقتضي الذي بيناه فالمستدل
بقاعدة المقتضي والمانع بلوغه تقرير المقتضي على وجهه وتقرير المانع على وجه فاته لهيج القويم ما اوضحناه وتجرد تسمية المانع مقتضيا
بملاحظة اقتضائه لاثره غير مجد لان كل مانع مقتض لاثره وبملاحظة بالنسبة الى شيء اخر فقد يكون استعمال الماء مانعا عن ايجاد

التيمم في حق الحدث ولكن لم يثبت كونه مانعا عن الدخول في الصلوة بواسطة التيمم الحاصل على وجه مشروع مضافا الى انا نقول ان
خصوص ما دل على عموم المنزلة اثبت جميع احكام الماء للتراب ومنها جواز الدخول في الصلوة بما وجب منه غاية ما هنا انه خرج ايجاد
التيمم في اول الوقت من جهة كونه بدلا وقيام احتمال وجوب المبدل منه على القول به وبقي غيره من الاحكام واما الاستدلال على الجواز
بمثل ما في صحيح زرارة ان يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة الليل والنهار كلها فلا دلالة فيه لانه مسوق لبيان اصل التشريع في مقابل من قال انه
يجب لكل صلوة تيمم براسه فهو ساكت عن وجوب التاخير وعدمه ومثله قوله في تكفيك الصعيد عشر سنين وقوله ان الله جعل التراب
لكونهما عن ذلك نعم هما صالحان لاثبات وجوه مقتضى الطهورية في التراب واما ما ذكره المحقق الثاني من انه اشترط في فعل الصلوة
خوف فوات الوقت اه فعجبنا ان اشتراط ذلك في فعل الصلوة من حيث هي ممنوع وغاية ما هنا انه يسري اليها الشرطية من اشتراطه في التيمم
الذي هو شرطها على القول به وعلى هذا فالشك في اشتراطه في التيمم يسري الى الشك في شرطيته للصلوة من اصلها ولا يكون شكا طاريا
بعد اليقين حتى يجري الاستصحاب واضعف من ذلك كله ما تقدم من الوجه الثاني للقول الثالث لانه قياس محض مع توجه المنع الواضح
الى كون التيمم الحاصل اضعف من التيمم الحادث الثالث انه صرح جماعة بانه يتيمم للفائتة في كل وقت تذكر واراد فعلها وهو في محله اما
على القول بالمضايقة في القضاء فظاهر لانه لابد له من التعجيل والفورية وهو مناقض لوجوب التاخير واما على القول بالتوسعة فيه فلعموم
قوله ومتى ذكرت صلوة فاتتك صليتها واطلاق ادلة التيمم واجلاده مضافا الى امتناع عدم التوقيت واما ما تقدم من الخلاف في اعتبار
الضيق او جواز السعة بالنسبة الى التيمم فهو مختص بصاحبة الوقت للمؤداة في وقتها كما ان الاخبار مختصة بذلك لاشتمالها على قوله في بعضها
وان لم تجد ماء فليتيمم الى اخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض ونحوه غيره فانه لا عموم فيها يدل على وجه يتناول الفريضة الفائتة
وح فيجب التيمم لها في اي وقت اراد ايقاعها بحكم الادلة المذكورة ولكن حكى الخلاف في ذلك عن البيان حيث قال لا يتيمم للفائتة لان وقتها
العمر فيشملها اخبار التاخير الى اخر الوقت ويتجه عليه ان هذا التحديد غير مستفاد من التوقيت بل هو من مقتضيات عدم الفورية وقيل بذلك ايضا
وقد مال في المستند انه هل يجوز التيمم في كل وقت لمن عليه فائتة ولو لم يرد فعلها لان وجوبها عليه مستلزم لوجوب مقدمتها التي هي التيمم
مع العذر فلا مناص من القول بما ذكر بوجوب الفائتة حين العذر ووجوب مقدمتها ايضا والاول ظاهر اتفاقا بالاجماع والعمومات
فتعين الثاني ولكن لا يخفى انه مع فرض الوجوب مقدمتها وعدم القصد الى الاتيان بتلك المقدمة لا يمكن تحقق القصد الى الوجوب المقدمي
ومن المحال ان يجعله الوجوب المقدمي واجبا نفسيا ولو فرض انه نوى به بعنوان المحبوبية النفسية لم يكن من الاتيان بالواجب المقدمي فح نقول
انه لا يصح الاتيان به بعنوان الوجوب الغيري عند عدم ارادة الفائتة لاستحالة ذلك لكن يمكن دفع هذا الاشكال بان المعتبر في الواجب الغيري
انما هو كون ايجاب الشارع اياه لاجل الغير اذ ليس من لوازم الوجوب الغيري الا هذا المقدار فلا يعتبر فيه كون ايقاع المكلف اياه لاجل ايقاع
ذلك الغير فهو ينوي به اصل هذه الطهارة التي اوجبها الله تعالى لاجل الصلوة وان لم يكن قاصدا لفعل الصلوة لان شيئا من وجوب
ذي المقدمة ووجوبها لا يرتفع بعدم ارادته فعل المقدمة فهو مخاطب بهما وغاية ما هنا انه يعصي بترك ذي المقدمة
ولا يلزم منه ارتفاع المقدمة ولا يهمنا هذا ولكن يبرز في المقام اشكال من جهة النية وهو انه كيف ينوي القربة في الواجب الغيري ولا
يجوز بصيرورته عبادة مكلفا ويدفع ذلك بما حررناه واخترناه في الاصول من انه كل واجب غيري تعلق به امر الشارع صح عند الاتيان به عبادة يمكن
اتيانه بعنوان الامتثال لذلك الامر نعم لو علم عدم خصوصيته في هذه المقدمة كما لو قال اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وعلمنا
ان المقصود انما هو عدم وقوع الصلوة بمصاحبة الابوال جاز له ترك غسل الثوب ولبس ثوب غيره ولا يجب عليه عند اقدامه على غسله الاتيان
بعنوان القربة وان كان يمكن ذلك منه ايضا ثم اعلم ان صاحب الحدائق ره قال ههنا ومثل الصلوة الفائتة فيما ذكرنا من عدم الدخول في هذا المقام
لا في الاخبار ولا في كلام الاصحاب سائر الصلوات الواجبة كالايات والعيدين والجمعة والنذر فانه يتيمم لكل منها في حال ايقاعها او ياتي
بها والظاهر انه ليس محل خلاف ولا اشكال انتهى وخالفه في ذلك صاحب المستند فقال اما الموقت كالنذر للموقت والنوافل الموقتة
والايات والعيدين فمقتضى اطلاق اخبار المضايقة في التيمم عدم صحته الا في اخر اوقاتها ودعوى ظهورها في الفرائض اليومية
غير مسموعة ولكن الظاهر عدم الخلاف في جواز التيمم لكل منها في حال ايقاعها فان ثبت الاجماع فهو والا فالوقوف على الاخبار ثم قال و
كما لا يجوز التيمم لشيء مما ذكر قبل دخول وقته لا يجوز قبل الوقت لعدم الوجوب بل للتاخير فلا يتيمم للعيدين قبل الطلوع ولا للخسوف
قبل الشروع وهكذا انتهى ولكن الانصاف ظهور الاخبار فيما ذكره صاحب الحدائق ره وان لم يكن ظهورا واضحا انه من تيمم لحاجة فله ان

الصلوات واليه جماعة تحولة بذلك التيمم في الصلوة اليومية بعد دخول وقتها لعموم الادلة الدالة على البدلية كما تقدم بيانه

ان الظاهر منها انه يثبت له احكام الماء الا ما خرج بدليل وربما يستظهر من الذكرى التوقف في الدخول بتيمم الصلوة المقضية

حيث قال بعد ذكر صحة التيمم في القضاء اذا دخل الوقت وتنبيه على السعة والضيق انتهى وقد ذكرنا ما اولا هو الاقوى الرابع نص

جماعة من الاصحاب منهم المصنف في المعتبر والشهيد في الذكرى وغيرهما ممن تأخر عنهما بانه يجوز التيمم لصلوة النافلة الراتبة بدخول وقتها

كصلوة الليل وكذا المبتدأة عند ارادة فعلها وتردد في المعتبر في جواز التيمم للنافلة المبتدأة ثم قال والجواز اشبه لعدم التوقيت والمراد

بها تعجيل الاجر في كل صلوة وفواته بالتأخير متحقق وعن النهاية انه قال فيها بعد نقل ذلك وهو حسن لعموم الادلة فظاهرهم الجواز

والامكان في الاوقات المكروهة وبعضهم فصل بين الاوقات المكروهة وغيرها فقطع بعدم جواز التيمم في اوقات النهي وبه صرح

في المعتبر والتذكرة ورده في الروضة بان الكراهة بالمعنى المصطلح عليه عند الفقهاء لا تنافي الانعقاد ثم قال والصحيح الدخول في الفرائض

لما قدمنا انتهى وربما يقال في تأييد اصل الحكم ان الظاهر من الاخبار المانعة من التيمم الا في آخر الوقت هو الاختصاص بالفريضة

وعدم الشمول للنافلة واطلاق الاخبار الدالة على استحباب الاتيان بها مع الملازمة لاخبار البدلية المتقدمة كاف في صحة التيمم لها

لعدم المعارض اللهم الا ان يقال ان الفريضة اذا لم تجز الا في آخر الوقت فالنافلة اولى بعدم الجواز لكن الاولوية ممنوعة الخامس انه

لو ظن ضيق الوقت لامارة فتيمم فصلى ثم انكشف فساد ظنه فهل يجب الاعادة ام لا قولان والاول لعله ظاهر الشيخ ره في كتب الاخبار

وبالثاني صرح المصنف والشهيد ره قال في المعتبر لو ظن ضيق الوقت لامارة فتيمم وصلى ثم بان غلطه ففي الاعادة تردد وظاهر كلام

الشيخ ره في كتب الاخبار وجوب الاعادة ويقوى عندي انه لا اعادة لانه تطهر طهارة شرعية وصلى صلوة مأمورا بها فتكون

مجزية لا يقال شرط التيمم الضيق لانا نقول لا نسلم بل لو لم يكن شرطه الا ظن الضيق وظاهر انه كان كذلك لان الشرع لما لم يجعل على الضيق دلالة

دل على احالته على الظن ويمكن ان يستدل على ذلك برواية زرارة ومعوية بن ميسرة ويعقوب بن سالم عن الباقر ع والصادق ع في رجل

تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل خروج الوقت فقال ليس عليه اعادة ان رب الماء ورب التراب واحد ولا وجه لها على القول بالضيق

الا ما ذكرناه وما تأولها به الشيخ ره فيه بعيد عن الظاهر انتهى ولا يخفى ان الروايات الثلث المشار اليها انما هي من ادلة جواز التيمم

في سعة الوقت وحملها على الضيق تعسف واضح فالمسئلة خالية عن النص واللازم هو الكلام عليها على طبق القواعد واما ما ذكره

من ان الشارع لما لم يجعل على الضيق دلالة دل على احالته على الظن ففيه ان الضيق من جملة الامور العادية الخارجية وليس من الواجب

على الشارع ان ينصب عليه دليلا وقد صرح جماعة بان المراد به العرفي ومعلوم ان تحصيل العلم به ممكن والموجود في الروايات انما

هو آخر الوقت فيكون بحكم وضع الالفاظ للمعاني الواقعية عبارة عن الاخر الواقعي الذي طريقه العلم بحكم العقل او الظن لو

فرض انسداد باب العلم كما يعطيه كلام العلامة ره في التذكرة حيث قال اذا شرطنا الضيق فالتعويل فيه على الامارة لتعذر

العلم فان ظنه لامارة فتيمم وصلى ثم بان غلطه ظاهر كلام الشيخ ره الاعادة لوقوعها قبل وقتها ويحتمل الصحة لانها مأمور

بها ونمنع كون الضيق شرطا بل ظنه وقد حصل انتهى فاذا اعتقد على شيء من الوجهين كان اعتقاده ذلك موجبا للامر الظاهري

العقلي في حقه وهو لا يفيد الاجزاء نعم لو حصل اعتقاده ذلك من طريق اوجب الشارع العمل به كالبينة في الوضوء كان الامر

المتوجه اليه من قبيل الامر الظاهري الشرعي كما انه لو فرض قيام الاجماع على اعتبار ظنه كان ذلك موجبا للامر الظاهري الشرعي فيبتنى

على ان الامر الظاهري مقتض للاجزاء ام لا والاظهر هو الاول السادس انه قال في الذكرى يتيمم للآية كالكسوف بحصولها والجنازة

بحضورها لانه وقت الخطاب بالصلوة ويمكن بدخول وقتها بتغسيله لا باحتراج وان لم يتهيأ للصلوة بل يمكن دخول وقتها

بموته لانه الموجب للصلوة وغيرها من احكام الميت وللاستسقاء باجتماع الناس في المصلى ولا يتوقف على اصطفافهم والاقرب

جوازه بالخروج الى الصحراء لانه كالشروع في المقدمات بل يمكن بطلوع الشمس في اليوم الثالث لان السبب الاستسقاء وهذا وقت

الخروج فيه واما النوافل الرواتب فلاوقاتها ولغير الرواتب فلارادة فعلها فلو تيمم قبل هذه الاسباب لم يعتد به لعدم الحاجة

اليه انتهى قال في الحدائق بعد نقله الاقرب اما بالنسبة الى صلوة الآيات فهو ما ذكره واما بالنسبة الى صلوة الجنازة فحضورها

كما هو المستفاد من اخبار التيمم لها وان كان مع وجود الماء واما بالنسبة الى صلوة الاستسقاء فعند ارادة فعلها واما

النوافل راتبة او مبتدأة فقد تقدم الكلام فيه انتهى السابع لو تيمم لمس المصحف او قراءة القرآن او غيرهما مما يكون الطهارة

معتبرة في صحته او كماله فالظ استباحة كل ما يتوقف على الطهارة معه وكما لا يخفى الدخول في الصلوة لانه نوى الطهارة لتوقف
هذه الافعال عليها فيجب حصولها فاباعث له الصلوة وكذا لو نوى نفل الطواف استباح فرضه وبالعكس قوله والواجب
في التيمم النية اشتراط اصل النية مما قام عليه الاجماع فلا اشكال فيه ويعتبر فيها امران احدهما كون متعلق القصد هو
عنوان المامور به والاخرى القربة وهي عبارة عن اتيانه لعلة كونه مامورا به ولا يعتبر فيها نية الوجه ويجئ الكلام بعد
ذلك في امور الاول وقع الخلاف بين القائلين باشتراط نية الرفع او الاستباحة في الطهارة في جواز نية الرفع في التيمم
فذكر جماعة من الاصحاب منهم المصنف في المعتبر والعلامة ره في المنتهى انه لا يجوز للمتيمم نية رفع الحدث لاجماع العلماء كافة على انه غير
رافع ومتى لم يرفع امتنعت نيته شرعا ويؤيده ما حكي عن علم الهدى ره ان التيمم رافع للحدث وح فيلزم جواز نيته ويظهر عن بعضهم
ان الحكاية المذكورة لا مستند لها سوى ما حكم به هو ره من ان الجنب اذا تيمم ثم احدث بالاصغر ووجد بعد ذلك ماء يكفيه للوضوء
توضأ ولا يجب عليه تيممه من الجنابة ولكن الحق فيه ده لا له على ذلك وقال الشهيد ره في س ويجب فيه نية الاستباحة لا رفع الحدث
الا ان ينوي رفع المانع انتهى وهو يعطي ان حال التيمم حال دائم الحدث كالمسلوس والمبطون والمستحاضة ممن يمكن في حقه
رفع الحدث السابق دون المقارن للطهارة او المتأخر عنها وحكي عن الشهيد ره قول آخر وهو انه جوز في قواعده نية الرفع الى
غاية معينة اما الحدث او وجود الماء واستحسنه في ك معللا بانه لا معنى للحدث الذي يمكن رفعه الا الحالة التي لا يصح معها الدخول
في الصلوة ونحوها مما يتوقف على الطهارة فمتى زالت تلك الحالة حصلت الاستباحة والرفع غاية ما في الباب انه الرفع قد يكون
مطلقا كما في طهارة المختار وقد يكون الى غاية كما في التيمم وطهارة دائم الحدث والاجماع لم ينعقد على ان التيمم لا يرفع الحدث
بهذا المعنى وانما انعقد على انه لا يرفعه مطلقا على وجه لا ينتقض بوجود الماء ولا كلام فيه انتهى ونسب هذا القول اعني جواز نية الرفع
الى الشهيد الثاني ره في المقاصد العلية وكلامه صريح في المنع نعم هو ره في باب وضوء المستحاضة ودائم الحدث قال ان القول بنية
الاستباحة ليس ببعيد عن الصواب مع انه قال في ذيل الكلام ان الوقوف مع المشهور اولى وقد صرح هو ره في ر بما ذهب اليه
الشهيد ره ومنع من جواز نية رفع الحدث الماضي كدائم الحدث بان حكمه مبني على اتحاد حكم التيمم ودائم الحدث والفرق بينهما متضح
فان الدائم الحدث حدثه سابقا ومقارنا وطهارته صالحة لرفع الحدث حيث يمكن وامكانه في السابق خاصة لان المقارن والمتأخر
يمتنع تأثير النية فيه بخلاف التيمم فانه لا يصلح للرفع مط كما عرفت ويظهر من ذلك ان حكم المصنف ره في مثل الرسالتين من عدم الرفع مطلقا
اقوى انتهى وكيف كان فقد تعرض جملة من الاواخر لرد مقالة صاحب ك ره بما وقع منه في كلام صاحب الجواهر ره حيث ان معنى
رفع الحدث ازالته وابطاله رأسا حتى لا يجب بعده للطهارة منزلة له لا بحدث جديد مع ان المتيمم اذا وجد الماء انتقض تيممه ووجب
عليه الطهارة بالماء لعين ذلك الحدث والا فوجدان الماء او رفع المرض ليس بحدث اجماعا حتى يكون سببه غير الجنب جنبا مثلا ضرورة
عدم استواء المتيممين في موجبه فالمحدث لا يغتسل والجنب لا يتوضأ واستباحة الصلوة ونحوها ما دام مضطرا او لم يتعقبه حدث آخر
ليس رفعا للطبيعة الحدث في المعنى نعم هو رفع منعه في الجملة والا فالمانع لم يرتفع ويكفي في تحققه ووجوده بقاء المنع فيه ولو في حال
الاختيار والتمكن كما يومي اليه اطلاق لفظ الجنب على المتيمم كقول النبي ص لابن العاص بعد ان صلى باصحابه متيمما اصليت باصحابك وانت
جنب وفي خبر ابن بكير قلت للصادق ع رجل ام قوما وهو جنب وقد تيمم وهم على طهور بل لعل مقابلته بالطهور كالصريح في ذلك
الى غير ذلك كما انه يومي الى بقاء الحدث في المتيمم امارات كثيرة من كراهة الايتمام به وغيرها وتنزيل التراب منزلة الماء وكونه احد الطهورين
لا ينافي بقاء الحدث بالمعنى المتقدم ثم انه بعد الالتفات الى قول الشهيد ره وصاحب ك قال ان ما قاله بعد التأمل الى النزاع لفظي او الى ما سلم
فساده مما تقدم خصوصا عدم فرقه بين غايتي التمكن هنا والحدث في المابينة بلا وجه لكون الثاني غاية له ليس بخصوصه بحيث ما ارتفع
اولا وان حصل بسببه ما ينافيه بخلافه في التمكن فانه اثر الحدث الاول كما هو واضح الثاني انه هل يعتبر في المتيمم نية البدلية ام لا
فيه اقوال الاول وجوب نية البدلية وهو صريح عبارة ابن حمزة في الوسيلة حيث عد من الكيفية الواجبة القصد الى ان يتيمم
بدلا من الوضوء او من الغسل وهو المحكي عن جماعة ونسب هذا القول الى الشيخ ره في ق لكن ذيل كلامه ره يقتضي انه ليس من باب [illegible]
ولا الوجوب لانه قال اذا تيمم الجنب بنية انه يتيمم عن الطهارة الصغرى وكان قد نسي الجنابة قال الشافعي يجوز له الدخول به في الصلوة في
هذه المسئلة لا نص لاصحابنا فيها على التعيين والذي يقتضيه المذهب انه لا يجوز له ان يدخل به في الصلوة لان التيمم يحتاج الى نية

انّه بدل من الوضوء او بدل من الجنابة فاذا لم ينو ذلك لم يصحّ التيمم وينبغي ان يعيد التيمم وايضا فانّ كيفية التيمم تختلف على ما قدّمنا
من الضربة والضربتين والذي يخطر بقلبي انّ الاحتياط يقتضي اعادة التيمم لانه يصير اخلالا في صلوته بيقين وان قلنا انه متى نوى بتيممه استباحة
الصلوة من حدث جاز الدخول في الصلوة كان قويا والاحوط الاول انتهى واما ما في كرى من انه ليس فيه دلالة على انّ عدم الاجزاء على
القول بالتفصيل لفوات نية البدلية بل الظاهر انه لعدم تحقق الضربتين المعتبرتين فيما كان بدلا من الغسل ويتفرع على ذلك انه لو ذكر الجنابة
بعد النية وضربه ضربة ثانية لليدين اجزء كما لو قلنا بالاتحاد انتهى ففيه انّ ما علل به عدم الجواز ولا صريح في الدلالة على ما نفاه هو ره
ومن الغريب انه لم يذكر من الكلام الذي حكيناه عن الشيخ ره الا تلك الفقرة ومع ذلك انكر دلالتها عليه الثاني عدم وجوبها وهو
الاشهر كما في الرياض وهذا القول هو الذي ذهب اليه في كرى وفي كشف اللثام حيث قال في الثاني والاقوى عدم الاعتبار وفاقا للاصل
فانّ الواجب انما هو توجيه النية الى الافعال المعتبرة للعينية المتميزة متقربا بها الى الله تعالى ثم ان اختلف التيممان في عدد الضرب كان
عليه في النية التعرض للتعدد او البدلية لا فاتتهما لذلك كان عليه بدل الوضوء ونوى ضربة واحدة وسهى فنواه بدلا عن الغسل صح
وبالعكس ثم قال وكان ما في ط وف وغيرهما من البطلان مبنى على اقامة نية البدلية مقام نية العدد وكذا ما في المعتبر والمنتهى من
توقف المتيمم على التساوي في العدد انتهى وقد نبهنا على مصيره الى هذا القول ايضا لما رتبناه ثم من اكتفائه بالبدلية انه يقول بالتفصيل
اللازم وذلك لانه انما يعتبر نية العدد لاجل تحصيل القصد الى عنوان المامور به بناء على القول باختلاف النوعين ويكتفي بقصد البدلية
من نوع خاص من الصغرى والكبرى لكونه محصّلا للقصد الى العنوان الثالث التفصيل بين ما لو قلنا باختلاف النوعين باعتبار الضربتين
فيما هو بدل عن الغسل والاكتفاء بضربة واحدة فيما هو بدل عن الوضوء وبين ما لو قلنا بالاتحاد بينهما في الكيفية ونسب هذا التفصيل في ق
الى الشهيد ره في الذكرى لانه قال الاقرب اشتراط نية البدلية عن الاكبر او الاصغر لاختلاف حقيقتهما فيتميزان بالنية وبه صرّح الشيخ
ره في ف وعليه بنى ما لو نسي الجنابة فتيمم للحدث انه لا يجزي لعدم شرطه وهذا بناء على اختلاف الهيئتين ولو اجزأنا بالضربة فيهما
او قلنا فيهما بالضربتين امكن الاجزاء وبه افتى في المعتبر ثم نبه على ما نبهنا عليه من انّ دليل كلام الشيخ ره لا يعطي الوجوب بل الاحتياط و
اعترضه في ق بانّ عبارة المعتبر في هذا المقام هكذا ولو نسي الجنابة فتيمم للحدث فان قلنا بالضربة الواحدة اجزء لانّ الطهارتين واحدة
ولو قلنا بالتفصيل لم يجز وقال الشيخ ره الذي يقتضيه المذهب انه لا يجوز لانه يشترط ان ينويه بدلا من الوضوء او بدلا من الجنابة ولم ينو ذلك
انتهى وانّ غاية ما دل عليه هذه العبارة هو انّ عدم الاجزاء على القول بالتفصيل انما هو من حيث انّ الواجب في بدل الجنابة الضربتان
وهو لم يأت الا بواحدة حيث انه انما تيمم بقصد البدلية عن الوضوء لا انّ عدم الاجزاء من حيث الاخلال بنية البدلية وبذلك يظهر انه لا دلالة
في عبارة المعتبر على ما ادعاه من التفصيل انتهى واقول ليس يخفى على صاحب ق ومن وافقه في نسبة التفصيل الى الشهيد ره انّ ما ذكره
ليس تفصيلا لانّ التفصيل انما يتحقق بين نوعي كلي واحد وهذا بيان لما هو لازم الخلاف في الحكم وتنبيه على مبنى القول بوجوب
نية البدلية والقول بعدم وجوبها فعدّه تفصيلا عدول عن سبيل القصد والصواب ونحن قد ذكرناه في عداد الاقوال اقتفاء
لاثرهم حتى نعقبه بالاشارة الى فساد ما زعموه الرابع ما ذهب اليه صاحب الرياض من انه اذا كان في ذمته تيممان احدهما بدل عن
الوضوء والآخر بدل عن الغسل لزم نية البدلية في كل منهما للافتقار الى التمييز بخلاف ما لو كان في ذمته تيمم واحد هذه هي الاقوال
المنقولة في المسئلة والذي ينبغي ان يكون محل الخلاف في المقام هو وجوب اعتبار نية البدلية من حيث هي واما اعتبارها لتحصيل امر
آخر كالعدد الراجع الى اعتبار عنوان المامور به او اعتبارها للتمييز بين ما في الذمة من الطهارات المشكوكة فهو خارج عن محل الكلام
اما الاول فلانّ الواجب حقيقة امر آخر هي مقدمة لحصوله واما الثاني فلانّ ذلك طريق الامتثال في جميع العبادات اذا اتفق تعلق
فردين من كلي واحد بذمة المكلف لتحصيل القصد الى عنوان المأتي به ايضا ولا اختصاص لذلك بالتيمم وانما هو قاعدة كلية في
مقام الامتثال ففي الحقيقة في المسئلة قولان الاثبات مطلقا والنفي مطلقا وكيف كان فحجة القول الاول امور احدها الاحتياط
اللازم مراعاته من جهة الشك في كون البدلية عنوانا للمأمور به او خارجا والاصل في المفروض هو الاحتياط وان قيل بالبرائة
عند الشك في الاجزاء والشرائط بالنسبة الى العبادة وربما يدفع بالقطع بعدم كونه عنوانا في الادلة الشرعية خصوصا على
القول بوضع اسامي العبادات للاعم من الصحيحة ثانيها اختلاف حقيقة الحدث الاكبر والحدث الاصغر فهو يقتضي اختلاف ما ناب بدلا عن الغسل
واختلاف ما ناب بدلا عن الوضوء مع اختلاف حقيقة الوضوء والغسل فاعتبر في النية التعرض للبدلية ليتميز احد البدلين عن الآخر لانّ

الكل منهما حكم ما هو بدل عنه وهذا الوجه هو الذي اشار اليه في جامع المقاصد بقوله لانه وقع بدلا عن الوضوء او الغسل انما يكون
بالنية بقولنا وايضا الكل امر به فما نوى فانه ياتي وأجيب عنه بوجهين احدهما ان لا احتياج الى التمييز انما يكون في موضع اجتماعهما معا في الخطاب
بهما كذلك اما لو كان المخاطب بهما انما هو التيمم فلا ضرورة الى التمييز وبما ذكرنا في الاستدلال يصبح على ان التمييز يعتبر بالنسبة الى ما يصح
وقوع التيمم عنه من غير التفات الى ما في الذمة وهو مجرد دعوى مفتقرة الى الدليل بل هو نوع مصادرة وهذا الجواب ذكره بعضهم وهو
مبني على اتحاد كيفية التيمم للوضوء والتيمم للغسل وانه يعتبر فيهما ضربتان او ضربة واحدة وثانيهما ما عن الذخيرة من منع ان اختلاف
الحقيقة يستلزم التمييز بالنية بل يلزم التمييز بنفس العمل سواء حصل في اوله او في الاثناء ومدخلية النية في تمييز العناوين التي لا يحصل
تميزها الا بالنية وانكانت مما لا ينكر كما في ضرب اليتيم للتاديب والعدوان وكما في ضرب المسلم ظلما او من باب النهي عن المنكر ونحو
ذلك لكن كون محل البحث من هذا القبيل في محل المنع لعدم الدليل بل الدليل على خلافه وقول المجيب في الاثناء مشعر بان الجواب مبني
على اختلاف التيمم بدلا عن الوضوء والتيمم بدلا عن الغسل في اعتبار الضربة في الاول والضربتين في الثاني حتى انه يحصل بالضربة الثانية
في الثاني في اثناء ثالثها ما تمسك به في العبارة التي حكيناها عنه من ان كلا من نوعي التيمم حقيقة مغايرة للنوع الآخر لاعتبار
الضربة فيما هو بدل عن الوضوء واعتبار الضربتين فيما هو بدل عن الغسل فلا بد من النية في اول الامر حتى يحصل التمييز ويتجه عليه مع
ابتنائه على القول باختلافهما في الكيفية ان التمييز يحصل بنية العمل ايضا فلا يتم المدعى من تعيين نية البدلية بل يؤول الى ان الاصل هو القصد
الرجوع الى عنوان المأمور به على ذلك القول والكلام انما هو في اعتبار البدلية من حيث هي في حد ذاتها بحجة القول الثالث امران
احدهما الاصل وثانيهما اصدق الامتثال بايجاد الماهية التي تعلق بها الخطاب والمستند فيه اطلاق الادلة وعموم الاخبار وعلى هذا
فوصف البدلية خارج عن حقيقة التيمم بل هو امر واقع لا مدخلية لنية المكلف فيه في تحققه فمن تيمم بزعم التكليف الابتدائي لجهل البدلية
كصبي بلغ وفرضه التيمم مثلا صح وكذا يصح مع الاتحاد في الكيفية لو تيمم عن حدث لا يعلم اكبر او اصغر حتى ينوي البدلية عن وجه حتى انه
يقال بناء على الاختلاف في الكيفية انه لا يجب التعرض للعدد اذ الواجب عليه انما هو التيمم متقربا الى الله تعالى من دون حاجة الى نية التفصيل
فيما يفعله كالتثنية والثلاثية لان اتحاد ما في ذمته كما هو المفروض كاف في تشخصه بل لا يبعد الاكتفاء بما لو نوى التيمم وكان في ذمته محدث
ما لا يستقر ثم ذكر انه يجب بعد ان ضرب ضربة فضربه لخ يحصل المقتضي من نية التقرب بما طلب منه من التيمم وان توهم فيما قررنا من اعتقادنا
ان المراد منه ذو الضربة الواحدة فهو كمن نوى الظهر ووقع تحت نية لسعيد لك انها العصر فان نوى شيئا من افعال الصلاة مقرونا بنية الحاجة الى
ثم ذكر فيما هذا كله مع اتحاد ما في ذمته اما مع تعدده كما لو كان عليه تيممان فالظاهر عدم اعتبار البدلية ايضا سواء قلنا باختلاف
الكيفية او اتحادها لما عرفت نعم لا بد في صحة ما يوقعه من التعيين لكن لا يلزم ان يكون المشخص هو نية البدلية ولخصوص المبدل
على تقدير الاختلاف وهذا في الحقيقة من جهة وجوب تخصيص عنوان المأتي به ولا دخل له باعتبار البدلية ونية المبدل منه كيف
اللثام عدم وجوب التخصيص فيما نحن فيه على القول باتحاد الكيفية ولعله للاصل ولانه كالامر بالفعل مرتين او ثلثا وربما ان الظاهر فيما
نحن فيه كغيره فيما تعدد فيه الاسباب كالغسل ونحوه تعدد الامر لا متعلقه فقط كما هو واضح ولما تحقق كل من القولين الاخيرين فقد
علمت عند ذكره في عداد الاقوال وقد علم الجواب عنها مما ذكرناه في طي حجة القول الثاني فهو المختار مثبتا ان الاول انه على
المختار لو قلنا باتحاد الهيئتين باعتبار الضربتين فيهما والاكتفاء بضربة واحدة كذلك لا يقدح الجهل بالحدث الموجب للتيمم ابتداء
ولا المبدل منه ولا يجب الفحص لتحصيل العلم به فيصح له ان ينوي انه يتيمم قربة الى الله تعالى الثالث انه قال في جامع المقاصد بعد اختياره
اعتبار نية البدلية فيما تعدد ويسقط اعتبار البدلية في مواضع نادرة الاول التيمم للجنازة الثاني التيمم للنوم لمشروعيتهما مع وجود الماء
فلا يعقل فيهما معنى البدلية الثالث التيمم لخروج الجنب والحائض من المسجدين لعدم شرعية المائية لو تمكن منها كما سبق ثم قال وفيهما
شيء وهو انه حيث لم يعتبر البدلية في التيمم في هذه المواضع فلا دليل يدل على وجوب ضربة واحدة او ضربتين لان مناط ذلك البدلية
الا ان يقال مناط الحكم هنا بالحدث فان كان اكبر فضربتان والا فواحدة انتهى واورد عليه بانه يمكن اعتبار ذلك في الاولين بجعله
بدلا اختياريا وفي الاخير بالنسبة الى ما يقتضيه امر الكيان في نفسه وحينئذ يتضح الوجه في اعتبار الضربة والضربتين بالنظر الى الاصغر
والاكبر اذ ليس مناطهما البدلية بالمعنى السابق قوله واستدامة حكمها الى ان ينتهي الى اخر التيمم بمعنى ان لا ينوي نية تنافي النية
الاولى وهذا مبني على مذهب القائلين بان النية عبارة عن الاخطار بالبال واما على القول بانها عبارة عن الداعي كما هو التحقيق فلا

وهو امر مستمر غير منفك عن العمل حتى يكتفى بالاستدامة الحكمية بدل النية **قوله والترتيب بان يضع يديه على الارض ثم يمسح جبهته
بهما من قصاص الشعر الى طرف انفه ثم يمسح ظاهر الكفين** قد اشتملت هذه العبارة على ثلثة من واجبات التيمم احدها وضع اليدين معا على
الارض قال في ك وقد اجمع الاصحاب على وجوبه وشرطيته في التيمم فلو استقبل العواصف حتى لصق صعيدها بوجهه ويديه لم يجزه لتوقف
الوظائف الشرعية على النقل والمنقول في كيفية التيمم وضع اليدين على الارض اولا فيكون ما عداه تشريعا انتهى وكان مقتضى المقام ان يقول
فلو استقبل العواصف بيديه حتى لصق بهما الصعيد فمسح به وجهه ويديه لم يجزه هذا ولكن حكى عن العلامة ره في نهاية الاحكام ان الاقرب
اجزاء استقبال العواصف بهما حتى يلصق بهما التراب الحاصل منهما نظرا الى ان الادلة الدالة على الوضع على الارض محمولة على الغالب من
توقف الصاق التراب باليدين الذي هو المقصود بالذات على وضعهما على الارض ورد بان الحمل المذكور مناف لظاهرها بل صريحها
بلا شاهد خصوصا بعد الاعتضاد بالشهرة بل عن المقاصد العلية الاتفاق على عدم صحة التيمم لو تعرض لمهب الريح قلت هذه الرد في
محله لكن عبارة المقاصد العلية خالية عن التعرض لدعوى الاتفاق ثم ان توضيح هذه الجملة يتم بالتعرض لامور الاول ان ما تقدم من عدم
جواز الاجتزاء باستقبال العواصف في صورة الاختيار مما لا اشكال فيه لخروجه عن مدلول الاخبار وعن معقد الاجماع الذي ادعاه
في ك وكذا في صورة الاضطرار اذا لم يتيسر غيره ولكن قال في الجواهر لا يبعد الاجتزاء بذلك عند الاضطرار بل لعله يقدم على بعض افراد
الغبار انتهى وانت خبير بتوجه المنع اليه بعد صدق اسم الغبار على ذلك البعض الذي يجوز تقديم استقبال العواصف عليه ضرورة كون انتفاء
الوضع الذي لا كلام في وجوبه اما على الوجه الجزئية او الشرطية الا من العلامة ره فيما حكى عن نهاية الاحكام كما عرفت الثاني انه هل يكفي مجرد
الوضع او لا بد من الضرب الذي هو عبارة عن الوضع المشتمل على الاعتماد في لسان ثورة وانه كما لا يكفي الوضع الخالي عن الاعتماد كذلك لا يكفي
الاعتماد بعد تحقق اول الوضع قال في الذكرى معظم الروايات وكلام الاصحاب بعبارة الضرب وفي بعضها الوضع والشيخ ره في النهاية وط عبر
بالامرين ويظهر الفائدة في وجوب مسمى الضرب باعتماد والظاهر انه غير شرط لان الغرض قصد الصعيد وهو حاصل بالوضع انتهى و
في ض والاقرب انه لا يشترط الاعتماد على اليدين بل يكفي وضعهما على الارض انتهى ووافقه في جامع المقاصد فقال اجمع الاصحاب على
اعتبار الضرب في التيمم والروايات مصرحة به مثل قول الصادق ع لعمار لما تمعك بالتراب وقد اجنب افلا صنعت كذا ثم اهوى بيديه على
الارض فوضعهما على الصعيد وفي رواية زرارة عن الباقر ع فضرب بيديه الارض وفي رواية ليث المرادي عن الصادق ع تضرب بكفيك
على الارض وغير ذلك من الاخبار ثم قال واختلاف الاخبار وعبارات الاصحاب في التعبير بالضرب والوضع يدل على ان المراد بهما واحد
فلا يشترط في حصول مسمى الضرب كونه بدفع واعتماد كما هو المتعارف انتهى وحكى عن الجامع موافقتهما وقال المحقق الاردبيلي ره ان
الظاهر ان لا فرق بين الضرب والوضع في الاجزاء لوجودهما في الاخبار الصحيحة وعدم المنافاة بينهما بوجه فلا وجه لحمل احدهما على الاخر
فتامل انتهى وذهب جمع كثير الى اعتبار الضرب بخصوصه ووصف هذا القول في كشف اللثام بانه المشهور وقد يستظهر هذا القول من
عبارة المصنف فانه وان عبر هنا بالوضع الا انه عبر فيما ياتي من بيان محل الوضع على الارض بالضرب ومثله الشيخ ره في ط والنهاية
والعلامة ره في القواعد وحكى عن الجامع فيكون المتاخر قرينة على ان المراد بالمتقدم ايضا هو المراد بالمتاخر حجة القول الثاني
الاقتصار على المتيقن في الكيفية التي يجب ان تتلقى من الشارع والاقتفاء للتيممات البيانية قولا وفعلا في كثير من الاخبار والامر في مضمر
ليث المرادي وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع بعد ان سئله عن التيمم وغيرهما ولا ينافي ذلك ما حكاه الصادق ع في خبر الخزاز وداود بن النعمان
من وضع النبي ص يديه في بيان التيمم لعمار لحكاية الباقر ع ايضا ذلك في صحيحة زرارة بل فعله ايضا في خبر الاخر لما افاده في المقاصد العلية
وغيرها من ان الضرب وضع وزيادة فكان اعم من الضرب فيحمل على الخاص جمعا لان في العكس طرحا للخاص وقد يجاب عن خبر الخزاز
وما في معناه بان حكايات الاحوال لا تعم ورد بان العبرة بتعبير المعصوم عنه في مقام البيان فالوجه هو حمل المطلق على المقيد
لكون الثاني قرينة على الاول ومما ذكرنا يظهر سقوط استدلال الشهيد فيما تقدم عن عبارة الذكرى باطلاق ايات التيمم الناطقة بالامر
بقصد الصعيد وذلك لانه يجب تقييدها بالاخبار الخاصة وكذا استدلال المحقق الثاني ره فانه يتجه عليه ان مجرد اختلاف الاخبار
لا ينتج ان مطلق الوضع يكفي الا ان يوجه بان الاختلاف في التعبير يكشف عن عدم تعين شئ منهما في نظر الشارع فيتخير بين المطلق و
المقيد ويظهر مما عرفت انه فاسد لان المخصص والمقيد قرينتان على المراد بالعام والمطلق بحسب المتعارف فلا وجه للتخيير لان القرينة
تحكم على ما هو قرينة عليه وقال في المستند مشيرا الى ما عرفته من حجة القول الثاني هذا انما يتم على القول بكون الوضع اعم من الضرب واما

لو قلنا بتباينهما فوضع الإمام ع يدل على كفايته ولا يكون هناك تقييد وإطلاق بل يجب إما حمل الوضع مجازاً في الضرب كما هو محتمل أو
الأمر بالضرب للاستحباب كما هو غاية ما ثبت من الأخبار المتضمنة له لخلوها عن لفظ دال على الوجوب نعم في الرضوي اضرب بكفيك وهو
صريح في الوجوب بعد جبر ضعفه بما مر من الشهرة المحكية بل بما مر من الأخبار المصرحة بأن النبي ص ضرب يمكن تقييد المطلقات على القول
بعمومية الوضع فالقول بتعيين الضرب عليه ثابت وأما على التباين فيتعارض أخبار الطرفين والحكم هو التخيير كما ذهب إليه الأردبيلي ره
بل هو قول كل من قال بكفاية الوضع لجواز الاكتفاء بالضرب إجماعاً وهو محتمل كل من عبر بالأمرين وأما ترجيح أخبار الضرب بالشهرة
وبكونه لفظ المعصوم وكون الوضع لفظ الراوي فليس بجيد عندي إلا أن الأحوط هو العمل بالضرب لإجماعيته بل هو الأقوى
مطلقاً أيضاً إذ لو لم نقل بعمومية الوضع كما قال له الأكثر فالتباين غير ثابت أيضاً سيما في الضرب اللازم في التيمم المجزي فيه بمعنى فلا يعلم معارض
مدافع لموجبات الضرب فيجب العمل بها قطعاً والتحقيق أن الضرب والوضع متباينان قطعاً لأنه قد أخذ في الأول الدفع والاعتماد في حال إيجاده وفي الثاني
انتفاء ذلك كما لا يخفى على من راجع أهل العرف واللغة فلا يستعمل أحدهما في الآخر إلا مجازاً والتعبير عن الضرب في الأخبار المشتملة عليه وإن وقع بالجملة
الخبرية إلا أنها أظهر في الوجوب من صيغة افعل خلافاً لصاحب المستند ره كما صرح غير واحد به مكرراً وأشار إلى ذلك فههنا يقع التعارض بين
أخبار الطرفين ولا وجه للحكم بالتخيير لوجود المرجح لأخبار الضرب وهي الشهرة وكون مرتبة التخيير متأخرة عن مرتبة الترجيح بل نقول إن حكاية
الفعل الصادقة من الراوي بقوله فوضع يديه وإن كانت معتبرة بعد كون الراوي ممن يقبل منه الحديث وجريان أصالة عدم التجوز في كلامه
إلا أن حكاية لفظ المعصوم أوثق وأقوى منه في مقام التعارض فلا مانع من الترجيح بذلك فما ذكره من أن الترجيح بالأمرين المذكورين غير جيد
لا نفهم له وجهاً نعم يتجه على الترجيح بالثاني أن التعبير بالوضع قد صدر عن المعصوم في جملة من الروايات وذلك فيما تضمن منها حكاية فعل
النبي ص لتعليم عمار فالحق أن حكاية الفعل في مقام البيان تعارض الكلام المحكي عن المعصوم ع لكن الترجيح للثاني فالقول المشهور أقوى ثم إن
ما ذكرناه إنما هو في صورة الاختيار وأما لو اضطر بأن تمكن من الوضع دون الضرب تعين الاجتزاء به ولا يسقط التيمم من أصله قطعاً وذلك
لقاعدة الميسور وتقريب الدلالة أن الوضع والضرب وإن كانا متباينين إلا أنا قد حررنا في الأصول أنه قد يكون أحد الفعلين المتباينين
يعد بحسب العرف مرتبة من مراتب الآخر كالقعود فإنه وإن كان مبايناً للقيام إلا أن الأول باعتبار كونه عبارة عن انتصاب ما على الرجلين
من البدن وكون الثاني عبارة عن انتصاب تمام البدن يعد الأول عرفاً مرتبة سفلى وبمنزلة الجزء من الثاني وبهذا الاعتبار يصح التمسك
بها في إيجاب القعود في الصلاة عند تعذر القيام أو تعسره فيها وما نحن فيه من هذا القبيل فإن الوضع يعد بحسب العرف مرتبة سفلى من الضرب
الثالث أنه يجب الضرب باليدين كلتيهما فلو ضرب واحدة ومسح بها الأعضاء التي يجب المسح عليها لم يجز اتفاقاً بل يجب أن يكون ضربهما دفعة
ولو ضرب بهما على التعاقب لم يجز وهو ظاهر معقد إجماع صاحب المنتهى المتقدم ذكره وظاهر عبارة الشهيد ره في الذكرى حيث قال الواجب الثالث
الضرب على الأرض بيديه معاً وهو مذهب الأصحاب ورواياتهم به كثيرة مثل رواية داود بن النعمان عن أبي عبد الله ع قال إن عماراً أصابته جنابة
فتمعك فقال له رسول الله ص تمعكت كما تتمعك الدابة أفلا صنعت هكذا ثم أهوى بيديه على الأرض فوضعهما على الصعيد ورواية زرارة
عن أبي جعفر ع فضرب بيديه الأرض ورواية ليث المرادي عن أبي عبد الله ع تضرب بكفيك على الأرض ورواية ابن مسلم عنه ع تضرب بكفيك الأرض
وكأنه إلى الإجماع أشار صاحب الرياض حيث قال ويعتبر معية اليدين في الضرب إجماعاً كما حكي انتهى ثم إنه ذكر في جامع المقاصد وجه دلالة الأخبار
المذكورة فقال ويجب وضع اليدين معاً فلو وضع واحدة ثم وضع الأخرى لم يجز لأن المفهوم من أهوى بيديه على الأرض وتضرب بكفيك كونهما
دفعة انتهى ولكن ناقش صاحب الجواهر ره في دلالة معقد الإجماع لاحتمال إرادته عدم الاجتزاء بالواحدة ثم قال كما أنه يمكن المناقشة في استفادة
شرطيته من الأخبار أيضاً وإن كان ربما يشعر به نحو قوله ع اضرب بكفيك ونحوه لكنه إشعار لا ظهور فيه بالشرطية والأصل يقتضي حاصل التعاقب أشبه
وضربة واحدة للوجه انتهى وأنت خبير بأن صيغة التثنية في اليدين وافية بالاحتراز عن الاجتزاء بالواحدة فالتقييد بقوله معاً في عبارة الذكرى
الذكرى يكون على تفسير صاحب الجواهر ره لغواً والمناقشة المذكورة من مثله بمكان من الغرابة كالمناقشة في دلالة الأخبار فإن الانفهام العرفي
عن تطرق الشبهات لا نفهم من مثل التراكيب المذكورة إلا ما حكيناه عن المحقق الثاني ره كما أنا نقبل الصور على مناقشته كأن لا يخطر ببالنا
منها إلا ما أفاده المحقق المذكور فالحق في المسألة ما هو المشهور الرابع أنه صرح جماعة منهم المفيد ره في المقنعة وابن إدريس ره في السرائر والشهيد
ره في الذكرى بأنه يعتبر أن يكون الضرب بباطن الكفين وعلله في الذكرى بأنه المعهود من الوضع والمعلوم من عمل صاحب الشرع وقال صاحب الحدائق
لأنه المعهود المتعارف فينصرف الإطلاق إليه كما في سائر الأحكام ثم قال وبعضهم علله بالمعلوم من صاحب الشرع فيكون خلافه تشريعاً محرماً وزاد

بالظهور عدم الاعتداد

غيرها انه المقطوع يده من كيفية التيمم في النصوص والفتاوى ثم ان هذا الذي ذكرناه انما هو في حال الاختيار واما مع الاضطرار فقد صرح
في جامع المقاصد والمقاصد العلية بانه يجزيه الضرب بالظهر وتبعه في الحدائق ثم قال وربما دل عليه عموم بعض ادلة المسئلة انتهى
وعلله في الجواهر باطلاق الامر وغيرها مع عدم نصوصية الاخبار والفتاوى في وجوبه بالباطن وتبادر الباطن منها مقطوع على صورة الاختيار
ثم انه ربما استشكل في ذلك بان قصد الصعيد في الآية مجمل لكن كشف عنه الاخبار بان المراد ضرب اليدين والمتبادر الذي ينصرف اليه ضرب اليدين
انما هو ضرب باطنهما فينحصر المامور به بحكم الانصراف في ضرب باطن اليدين فينتفي غيره بلا دليل يدل عليه فلا يبقى مستند الحكم بجواز الظهور
في حال الضرورة ومثل الامر بالمسح في الآية المنصرف الى باطنه فيلزم ان يسقط الامر عند تعذره واما امكان نصوصية الاخبار والفتاوى
في وجوب الضرب بالباطن فهو غير قادح لان ظهور الدليل اللفظي كاف وهو في المقام موجود ومقتضاه الانحصار في الباطن ومع تعذره
يجب ان يسقط التكليف الا ان يقوم دليل آخر وليس مضافا الى ان مقتضى التمسك بعدم نصوصية الاخبار في وجوب ضرب الباطن
وعدم العبرة بظهورها هو جواز ضرب الظهر اختيارا او ان مقتضى التمسك باطلاق الآية جواز ضرب غير الظهر والبطن من اجزاء
البدن وعدم الباطن لا يصلح معينا لكن قد يقال ان سقوط التكليف بالتيمم من اصله لما كان لا يرضى به الفقيه قطعا كما يكشف عنه حال
الاقطع وغيره من ذوي الاعذار وكان الضرب بالظهر اولى من كل ما يتصور في المقام من التولية او مسح الجبهة وظاهر اليدين بالارض
من دون سبق الضرب او غيرها خصوصا بعد الامر بالضرب المتناول للظاهر والباطن وان كان الثاني هو المتبادر لكنه في حال الاختيار
خاصة ثم قال ولعل ذلك هو الاقوى وان كان الاحوط الجمع بينه وبين الاتيان بكل ما يحتمل مدخليته في حكم فاقد الطهورين ان لم
يكن ذلك متعينا للبراءة اليقينية حينئذ في كل ما يتيسر من الادلة حكمه هذا وما ذكره انما هو ما استفدناه من كلام سيدنا الفاضل ولم اذكر من
الفاظه الا شيئا يسيرا امثال ما عقيبه في الذكرى ثم انه على تقدير تعين الباطن اختيارا لو تعذر الضرب بباطن احدى اليدين فهل يقتصر على
باطن الاخرى او يلزم الضرب بباطنها مع ظاهر الاولى وجه بان اقواهما الثاني لاستلزام بدليته ظهر كل منهما الخامس ان ما تقدم
من وجوب الضرب باليدين معا انما هو مع الامكان فلو قطعت احديهما بحيث لم يبق من محل الفرض شيء سقط الضرب بها ولو قطعتا
معا فان بقي شيء من محل الفرض فهو كما تقدم وان لم يبق شيء بالكلية سقط الضرب بهما والمفهوم من كلام الاصحاب الواجب مسح
الجبهة بالتراب لان سقوط احد الواجبين لعذر لا يقتضي سقوطهما لا لعذر فيه وظاهر ط سقوط التيمم والصلوة في صورة المفروضة
قال في لف قال في ط اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم وهذا على الاطلاق ليس بجيد فانه ان اراد سقوط فرض التيمم
على اليدين او سقوط جملة التيمم من حيث هو فهو حق وان عنى به سقوط جميع اجزائه فليس بجيد لانه يجب عليه مسح الجبهة لانه متمكن من مسحها فيجب لوجود
المقتضي وانتفاء المانع ثم قال احتج الشيخ ره بان الدخول في الصلوة انما يسوغ مع الطهارة المائية فان تعذرت فمع مسح الوجه والكفين لقوله
تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه واذا كان المنع انما يزول بفعل المجموع والامر يتحقق بفعل البعض لم يزل المنع ثم قال والجواب ان التكليف
في الصلوة غير ساقط عنه هنا والا لسقط مع الطهارة المائية بقطع احد الاعضاء وليس كذلك اجماعا واذا كان التكليف ثابتا وجب فعل الطهارة
ولا يمكن استيفاء الاجزاء وليس البعض شرطا في الآخر فيجب الاتيان بما يتمكن منه والظاهر ان مراد الشيخ ره ما قصدناه انتهى وقال في الحدائق
ان الجيد انما هو من كلامه لا من كلام الشيخ ره لعدم انطباقها على الترديد بين الاحتمالين الذي ذكره في عبارة الشيخ ره وقوله الجيد والظاهر ان
مراد الشيخ ره ما قصدناه وبالجملة فان تعليله بما في ترديده وتأويله الذي حمل عليه كلام الشيخ ره انتهى والظاهر ان الجواب ناظر الى قاعدة الميسور السادس
انه صرح جماعة منهم المفيد ره في المقنعة بانه يجب ان يكون اليدان مبسوطتين وهو كذلك السابع انه هل يجب ان يماس جميع باطن الكفين للمضروب
عليه من تراب او غيره او يكفي ملاقاة شيء منهما له ولا يشترط الاستيعاب الاحوط الاقوى هو الاول لانه المتبادر من اطلاق النصوص والفتاوى
وعدم ما يدل على كفاية المسمى نصا وفتوى ولكن كفاية الاستيعاب العرفي غير بعيد الثامن انه لا يعتبر فيما يضرب عليه ان يكون موضوعا على
الارض فلو كان التراب على بدنه او ثوبه او بدن غيره او ثوبه وضرب عليه اجزأه كل ذلك لاطلاق الادلة والفتاوى والسيرة القطعية وخروج
الاخبار المتقدمة في التيمم من لبد سرجه وثوبه ونحو ذلك شاهدة عليه وان كان موردها اخص مما نحن فيه وما في اخبار التيممات البيانية
وغيرها من ضربها الارض انما اريد به المثال قطعا لكن قال في ك لو كان على وجهه تراب صالح للضرب فضرب عليه ففي الاجزاء تردد اقربه العدم
لتوقف الطهارة على النقل والمنقول خلافه ويرده موافقته الى شرح المفاتيح وحكى عن الذخيرة انه قال فيها لا يبعد ان يكون مجزيا في الضرب لحصول
الامتثال ثم قال ويمكن ان يقال بعدم الاجزاء لان ذلك تغيير للمعهود عن صاحب الشرع وقال في الحدائق بعد حكاية عبارة الذخيرة انه ان كان المراد

من هذه العبارة انه يضرب على هذا التراب الذي في موضع المسح ويجزيه بذلك فالظاهر انه غير مجز والحق ما ذكره في ك وان كان المراد انه يضرب
يده عليه ثم يرفع يده ويمسح به فالظاهر انه لا مانع منه كما في سائر اجزاء البدن اذا اراد التيمم من التراب الذي عليه فالحق ما ذكره في الذخيرة ثم
قال وعلى ما ذكرناه صرح في الذكرى فقال ولو كان على وجهه تراب صالح للضرب فوضع عليه اجزأ في الضرب لا مسح الوجه فيمسه بعد الضرب انتهى وهو
وجيه التاسع انه هل يشترط علوق شيء من التراب المضروب عليه باليد ليمسح به الاعضاء التي يجب مسحها فيجب المسح بالتراب حتى انه لو لم يلصق
باليد ولم يعلق بها لم يجز او لا يشترط ذلك فلو نفض ما عليه ولم يبق فيها شيء صح المسح بها قولان احدهما انه لا يشترط وهو خيرة العلامة ره في
المنتهى والتذكرة والشهيد في الذكرى والالفية وس والمحقق الثاني ره في شرح القواعد والجعفرية والسيد ره في المدارك على ما حكي عن البعض
ووصف هذا القول بالشهرة في الذخيرة والكفاية وثانيهما انه يشترط ذلك وهو المحكي عن ابن الجنيد ره ونفى عنه البعد في الكفاية ونحا
في المستند ونسب الى الشيخ البهائي ره ووالده والى الكركي الثالث ووالده واكثر مشايخه ومعاصريه وصار اليه الفاضل القمي في الغنائم ونسب الى
جماعة حجة القول الاول وجوه منها ما نبه عليه في المنتهى من الاجماع حيث قال ولا يجب استعمال التراب في الاعضاء الممسوحة ذكره علماؤنا
انتهى ويعضده اولا الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف وثانيا انه قال الشهيد ره في الذكرى نقل التراب بعينه غير شرط
ثم لم يذكر مخالفا عدا ابن الجنيد وثالثا انه قال العلامة ره في لف الظاهر من كلام ابن الجنيد وجوب المسح بالتراب وباقي اصحابنا استحبوا
نفضها قبل مسح الوجه ورابعا انه قال الشهيد الثاني ره في المقاصد العلية ان المسح واجب اتفاقا للاتفاق على جواز النفض بل ربما
قيل بوجوبه وخامسا انه قال في ك ولا يشترط علوق شيء من التراب على يديه ليستعمله في الاعضاء الممسوحة للاجماع علمائنا على استحباب النفض
واجيب عن الاجماع المدعى على اصل الحكم بانا نمنع الاجماع في موضع الخلاف وانت خبير بسقوطه لان فتاوى الاكثر بل جماعة
قد تكشف عن راي المعصوم ع نعم الانصاف ان المدعى في ظاهر عبارة المنتهى انما هو المسح وهو ينافي الخلاف وعن دلالة
الاجماع المدعى على استحباب النفض بمنع الملازمة بينه وبين عدم وجوب كون المسح بالتراب لان الغرض من النفض ليس ازالة
العالق بالكلية لان الاجزاء الصغيرة اللاصقة لا تخلص باجمعها بمجرد النفض عن غير مبالغة وليس في الاخبار ما يدل على
المبالغة على النفض بحيث لم يبق شيء منها بل وقع الامر بالنفض المطلق ولعل الغرض منه تقليل ما علق على ان يصير موجبا للتشويه الوجه
واليدين من الاجزاء الترابية بحيث لا يصدق معه اسم المسح بالتراب ولا يخفى ان هذا المقدار لا يمنع من الاحتجاج بما دل على استحباب
النفض على عدم اشتراط العلوق لجواز ان يكون مبناه على اللزوم العادي لان العادة جرت باستلزام النفض زوال الاجزاء
الترابية بحيث لا يمكن معه صدق اسم المسح بالترابية ولا اقل من ان الغالب ذلك وهو كاف ولا اقل من ان الاطلاق يشمل صورة عدم
بقاء الاجزاء الترابية وهو كاف ومنها ما تمسك به في ك من ورود الاخبار الصحيحة باستحباب نفض اليدين وانه لو كان العلوق
معتبرا لما امر الشارع بفعل ما كان عرضة لزواله وقد نبه على هذا الوجه العلامة ره والمحقق الثاني ره والشهيد الثاني ره و
زاد بعضهم الاحتجاج بما دل على ان النبي ص نفض يديه بعد الضرب وكذا بعض الائمة ع وقد عرفت التقريب في الاستدلال في نظيره
نعم الانصاف ان الفعل المحكي مجمل لا مطلق لان الواقع منه في الخارج احد الوجهين وهو غير معين وقد يحتمل ان العلوق بقي
بعد النفض ومنها ما نبه عليه غير واحد من ان العلوق لو كان شرطا لانحصر التيمم في التيمم بالتراب اجماعا ولم يجز التيمم بالحجر و
التالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة انه قد يكون الحجر مما ليس عليه غبار ان لم نقل انه الغالب فلا يحصل العلوق واطلاق مثل
قوله فتيمموا صعيدا بناء على ان المراد به مطلق وجه الارض وغيره من الادلة مما يمنع من التقييد بما عليه غبار او بالمسبوق
منه وقد التجأ بعض من يرى ان المراد بالصعيد مطلق وجه الارض الى انه لا يخلو الحجر من وجود غبار عليه وليس بشيء ومنها
ما تمسك به العلامة ره في المنتهى من انه ليس يجوز اشتراط نقل التراب باليد من القائل بالضربة الواحدة لان مسح الوجه يستوعب
التراب ولا يبقى على اليد منه شيء انتهى ولقائل ان يقول ان المدعى لوجوب بقاء العلوق انما يدعيه في اول الامر ولا يوجب بقاءها
الى حال مسح اليدين ثم ان هذا الوجه من الاحتجاج غايته بعد تماميته ايجاب الزام القائل بالضربة الواحدة بانه لا يصح له ان يجمع
بين اعتبار العلوق وبين القول بالضربة الواحدة ومنها ما في المنتهى ايضا من انه تعالى امر بالضرب على الصعيد والمسح
ولم يشترط بقاء التراب فاذا ضرب بيديه امتثل واذا مسح الوجه واليدين امتثل فيحصل الاجزاء انتهى وهذا الوجه انما يتجه بعد
انتفاء ما يدل على التقييد وسقوط ما يدعيه الخصم من المقيد ومنها ما تمسك به بعضهم من الاصل وهو انما يفيد عند انتفاء

الدليل من الجانبين حجة القول الثاني وجوه احدها انما تمسك به جماعة من قاعدة الاشتغال ولزوم تحصيل البراءة اليقينية وفيه
انه على تقدير تسليم كون المقام مورد تلك القاعدة لا البراءة من حيث رجوع الشك الى الشرطية نقول انها من قبيل الاصل وهو منقطع
بالدليل وثانيها قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فان لفظة من للتبعيض والضمير المجرور بها يعود الى التراب فيكون المأمور
به هو المسح ببعض التراب ولا يتحقق الا بالعلوق فيكون واجبا من باب المقدمة وكون من هنا للتبعيض يدل عليه التبادر وانسياق الفهم
منه كما في مسحت رأسي بالماء ومن الدهن ونحو ذلك من نظائرها بحيث صرح الزمخشري في تفسير الآية فيما افاد الحنفية القائلين بعدم
اشتراط العلوق مع توغله في متابعة اقوالهم وتهالكه في انتصار مذهبهم واجيب عنه بمنع كون من للتبعيض لانها تحتمل معاني اخر نبه
عليها في الذخيرة وغيرها وهي ابتداء الغاية والبدلية بارجاع الضمير الى الماء او الوضوء والغسل والسببية بارجاعه الى الحدث حيث انه
يستفاد من الكلام او على عدم الوجدان وقد يقال ان ما عدا التبعيض بعيد بل مخالف لظاهر صحيحة زرارة وفيها من اين علمت ان المسح
ببعض الرأس وبعض القدمين فضحك ثم قال يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب عن الله لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم و
ايديكم الى ان قال ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل
مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد
ببعض الكف ولا يعلق ببعضها ثم قال ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج والحرج الضيق والوجه في ذلك انها دلت على ان المراد بالتيمم
المتيمم به لا الفعل لمكان ارادة المعنى الاصطلاحي من حيث انه لم يتحقق ولا اللغوي لبعده لان جزء المعنى الاصطلاحي قد يخفى وتسمية
الجزء باسم الكل ممكن غايته ما هناك التجوز اللازم في ارادة المتيمم به لانه ظاهر قوله لانه علم آه لان الظاهر انه تعليل بقوله من ذلك
التيمم اي لم اوجب المسح ببعض ذلك لانه علم ان ذلك كله لا يجري على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد المتيمم به ببعض الكف ولا
يعلق ببعضها فلا يكون كله جاريا على الوجه وهذا كالنص في كون من للتبعيض وعود الضمير الى الصعيد فالمأمور بالمسح ببعضه و
هو لا يكون الا مع العلوق واجيب عن الاستدلال بالصحيح بان حمل من على التبعيض غير ممكن اما اولا فلان الاصل لزوم حمل لفظة
من على الابتداء لتبادره منها ولا مانع منه هنا ودعوى تبادر التبعيض هنا ممنوعة كما يشهد بذلك انه فهم خلافه معظم
المحققين من العامة والخاصة سلمنا بطلان الاصل المذكور لكن نقول لا اقل من ان لفظة من مشتركة بين معان احدها التبعيض
ومن الظاهر ان المشترك مجمل فلا يجوز حمله على معنى خاص من غير قرينة ولا نسلم قيامها على ارادة التبعيض واما ثانيا فلان الحمل على التبعيض مستلزم
لابطال الادلة المتقدمة على عدم اشتراط العلوق المعتضدة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف ولا شك ان ذلك غير جائز
فتعين الحمل على غير التبعيض على ان ذلك انما يتم لو عاد الضمير الى الصعيد وهو ممنوع كما نبه عليه جماعة بل ادعى بعضهم في تأكيد المنع
ان الضمير في صحيحة زرارة يعود الى التيمم قال في الذكرى بعد منع كون من للتبعيض وتجويز كونها لابتداء الغاية مع انه في رواية زرارة
عن ابي جعفر ع ان المراد من ذلك التيمم قال ع لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها
وفي هذا اشارة الى ان العلوق غير معتبر انتهى وارادة المتيمم به من التيمم الذي يعود اليه الضمير هنا لا حاجة اليها مع كونها تجوزا لامكان
ابقائه على ظاهره ويكون المراد بالمسح من التيمم للتيمم من تلك المباشرة للصعيد وان تجرد اليد عن العلوق والتعليل في الصحيحة المذكورة
يمكن توجيهه بما في المشهور على ان ما يستفاد منه لا يوافق مختار الخصم من كون المراد بالعلوق الذي يعتبر المسح به انما هي الاجزاء
الباقية بعد النفض وهذا حكم بعدم التنافي بين ما دل على النفض واعتبار العلوق لظهور الصحيحة المذكورة في وجوب العلوق الكائن
بعد الضرب من غير نفض ولعله لا يوافق قولهم لظاهر ما حكي عن ابن الجنيد ره الذي هو الاصل في الخلاف انه ظاهر في نفي النفض وعدم
الاكتفاء بالمسح بعده ومن هنا قيل ان هذا القول احداث خرق للاجماع المركب لكن الانصاف ان انكار ظهور الصحيحة في اعتبار العلوق
غير قابل للانكار الا انه يدفع اليد عنه بما هو اقوى من الطائفة التي تقدم ذكر بعضها من الاطلاقات الدالة على وجوب التيمم مع عدم التقييد
في شيء منها باعتبار العلوق وثالثها انما تمسك به بعضهم من قوله ع فليتمسح من الارض كما في الصحيح وفيه ان الاستدلال به موقوف على كون
من للتبعيض وهو ممنوع لانها تحتمل هنا المعاني المتقدمة وفيه غير مثل هذه الكيفية وان كان شاملا للاحكام والشرائط لكنا
ان نقول ان ذلك قضية كون التراب طهورا اعتبر مع الاقتضاء انه يكفي في اثبات كونه طهورا توقف الطهور على الضرب عليه الثالث من
واجبات التيمم التي اشتمل عليها عبارات المصنف ره مسح الوجه وبحو مسح الجبهة منه وهي كما في المصباح عن الخليل مجموع ما بين الحاجبين الى

الناصية

الناصية مما اتفق عليه المسلمون بأسرهم ورواية الدين وهذا المقدار مما لا كلام فيه انما الكلام في اختصاص الواجب به وعدمه
فاختلفوا في ذلك على اقوال احدها الاختصاص كما هو مقتضى عبارة المصنف ره وعبارة العلامة ره في القواعد وعبارة الكفاية
وفي الحدائق قد وصف هذا القول بالشهرة فانه قال فيها المشهور بين الاصحاب انه يجب مسح الجبهة من قصاص شعر الرأس الى طرف
الانف الاعلى وهو العرنين لا الاعلى في التسوية كما يتوهم من لا تحصيل له انتهى قال في المصباح العرنين فعلين بكسر الفاء من كل
شئ اوله ومنه عرنين الانف وهو ما تحت مجتمع الحاجبين ثانيها وجوب ضم الجبينين خاصة معها وهو خيرة صاحب ك والعلامة
الطباطبائي ره في منظومته حيث قال مستوعب الجبهة والجبين من جانبيها بالغ العرنين والحاجبين ودخول الحاجب حزم
وليس مسحه بواجب ويحكى في المستند عن والده في اللوامع والمعتمد وقال المحقق الاردبيلي ره المشهور ان مسح
الجبينين واجب وكاف انتهى والجبين كما في المصباح ناحية الجبهة من محاذاة النزعة الى الصدغ ثالثها وجوب ضم الحاجبين مع الجبينين
الى الجبهة وهو المحكي عن الصدوق في الفقيه والهداية والمحقق الثاني ره رابعها مسح جميع الوجه كما عن الصدوق ره في المجالس ووالده
في رسالته ونقل المعتبر عن ظاهر الجعفي خامسها التخيير بين بعض الوجه وتمامه كما عن ابن عقيل وابن الجنيد ره وهو خيرة المصنف في المعتبر بعد نقل الاخبار
الدالة على مسح الجبهة ونقل الاخبار الدالة على مسح الوجه ما لفظه ثم الجواب الحق هو العمل بالخبرين فيكون مخيرا بين مسح الوجه او بعضه لكن
لا يقتصر على اقل من الجبهة وقد اوما الى هذا ابن ابي عقيل فقال ولو ان رجلا تيمم فمسح ببعض وجهه اجزأه لان الله تعالى يقول فامسحوا
بوجوهكم انتهى ثم ان المحكي عن جماعة كالمفيد ره والحلبي والسيد في الناصريات والشيخ ره في النهاية وابن ادريس ره في السرائر وابن
حمزة في الوسيلة والعلامة ره في المنتهى والتذكرة والشهيد ره في البيان انهم عبروا بمسح الوجه من القصاص الى طرف الانف وعن
السيد ره في الانتصار انه عبر بمسح الرأس الى طرف الانف واحتمل صاحب المستند ره في كلمات هؤلاء احتمالات ثلثة مطابقة للاقوال
الثلثة الاول حجة القول الاول الاصل وعدم الدليل الموجب للزائد وموثقة زرارة قال سألت ابا جعفر ع عن التيمم فضرب
بيده على الارض ثم رفعها ونفضها ثم مسح على جبهته وكفيه مرة واحدة فان ظاهرها الحصر لكن نسخ الحديث مختلفة فالمنقول عن في
بعض نسخ التهذيب كما ذكر وعن اكثر نسخ التهذيب بالوجه ومعلوم انه لا يتم الاستدلال الا على الاول حجة القول الثاني امور احدها
اصالة الاشتغال وثانيها قوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم وتقريب الدلالة ان الباء اذا دخلت على الفعل المتعدي تبعضه اذ لولا
ذلك لبطلت فائدتها اذ لا وجه الا الزيادة او التبعيض ولو كانت زائدة لكانت لغوا والغاؤها خلاف فتعينت للتبعيض وان قيل
انكر جماعة وجود التبعيض في اللغة قلنا عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم نقول ان ما ذكرناه منقول عن جماعة من الفضلاء مع انه
مروي عن الامام ابي جعفر ع ولكن لا يخفى ان هذا الاستدلال انما يتم في مقابلة من يدعي مسح جميع الوجه ولا يعين تمام مقصد القائل
اعني خصوص الجبهة مع الجبينين ثالثها قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة حكاية عن رسول الله ص ثم مسح جبينيه باصابعه وكفيه
احدهما بالاخرى ثم لم يعد ذلك ويؤيده رواية ابي المقدام عن ابي عبد الله ع انه وصف التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما
فنفضهما ثم مسح على جبينيه وكفيه مرة واحدة ولا ينافيها اخبار وجوب مسح الجبهة لان الزيادة غير منافية لما لا يشملها رابعها شيوع
اطلاق الجبهة على ما يشتمل على الجبينين ايضا خامسها ان التيمم بدل من الوضوء والبدل في حكم المبدل منه الا فيما اخرجه الدليل
سادسها لزوم المسح بالكفين كما صرحت به الاخبار ووقع في كلام الاصحاب وهو يزيد عن الجبهة المنفردة قطعا سابعها اخبار
الوجه اما باعتبار الاقتصار فيما علم خروجه منه على المتيقن او باعتبار انه علم خروج لفظ الوجه عن معناه الحقيقي فيتعين اقرب المعاني
المجازية الى الحقيقة وهو هنا الجبهة والجبينان معا لكون المجموع اقرب من الجبهة وحدها الى الوجه ويتجه على الاول ان الشك هنا
يرجع الى الاجزاء وانه مما اختلف في كون الاصل فيه البرائة كما هو الحق او الاشتغال كما به المستدل وعلى الثاني ما عرفت من انه انما
ينهض في مقابلة من يقول بوجوب مسح تمام الوجه ولا يعين مقصد المستدل بتمامه ولا يتم في مقابلة من يكتفي بمسح الجبهة او يعتبر
معها مسح الحاجبين مضافا الى مسح الجبينين ويجاب عن الثالث بعدم دلالة شئ من الاخبار على الوجوب اصلا اذ ليس في شئ منها
الا انه مسح الجبين وهو لا يدل على الوجوب سيما مع اشتمال التيمم على واجبات ومستحبات قطعا فلا يعلم ان فعله بهذا بيان للواجب
سيما مع اشتمال بعضها كرواية ابي المقدام وغيرها على النفض المستحب هذا مع انه لا تعرض في شئ منها لمسح الجبهة الواجب قطعا ويمتنع
تركه في مقام البيان فلا بد من كون الجبين مجازا اما في الجبهة من باب المجاورة او مع الجبين من باب تسمية الكل باسم الجزء واذ لا

مرجح بدخله الاجمال المسقط للاستدلال مع رجحان الاول من جهة افراد الجبين وكون الجبهة فاردة في اخبار اخر وشيوع التعبير عن الجبهة خاصة بالجبين في الاخبار المعتبرة كما في حسنة عبد الله بن المغيرة وموثقة عمار لا صلوة لمن لا يصيب انفه ما يصيب جبينه وعن الرابع بان شيوع الجبهة في المركب منها ومن الجبينين لو سلم لا يجبر عن التجوز وعن الخامس بمنع اقتضاء البدلية للاتحاد في جميع الاحكام كما يأتي بل مقتضاها الاتحاد فيما صار بدلا وبالطهورية وعن السادس بان زيادة الكفين عن الجبهة لا يقتضي وجوب الزايد فان وجوب مسح موضع بالكفين غير وجوب المسح بمجموعهما مع انهما زايدان عن الجبهة والجبين ايضا وعن السابع بان اخبار الوجه لا تدل على وجوب مسح تمامه كما يأتي مع ان الوجه ليس عاما حتى يجري فيه ويخرج ما خرج ويحمل على اقرب المجازات حجة القول الثالث امور احدها الرضوي وقد روي انه يمسح على جبينه وحاجبيه ويمسح على ظهر كفيه وثانيها وثالثها ما افاده كلام المحقق الثاني ره في جامع المقاصد حيث قال بعد الحكم بوجوب مسح الجبينين فالمقصود كذا الحاجبين وفاقا للصدوق ره وقد حكي به رواية ولانه لا بد من ادخال جزء من غير محل الفرض من باب المقدمة بما لاحظته ويقرب عن ذلك وان لم يكن عينه ولا يبعد اطلاق الجبهة في الاخبار عليه انتهى ويتجه على الاول عدم ثبوت حجية الفقه الرضوي خصوصا اما صدق به بلفظ روي بعده مثل ذلك عن المعصوم وعلى الثاني ان الرواية مرسلة فلا عبرة بها واما ما في الجواهر من قوله بل اختاره يعني القول بوجوب مسح الحاجبين في جامع المقاصد فاقلا عن الصدوق ره اتى بروايته مع انا لم نجد ذلك منه في الفقيه والهداية ولا حكي عن المقنع والامالي نعم في ذيل الرضوي وروي انه يمسح على جبينه وحاجبيه فلعل ذلك منه شهادة على كون فقه الرضا من كتب الصدوق ره انتهى فهو مبني على كون لفظ حكي في عبارة جامع المقاصد مبنيا للفاعل بعود ضميره المستتر فيه الى الصدوق ره ولكن الظاهر انه مبني للمفعول ولا اقل من احتماله فلا وجه لما ذكره مع ان عدم وجود الحكاية عن الكتابين المذكورين لا يقتضي بعدم وجودها فيهما وعلى احتمال البناء للمفعول يحتمل ان تكون الرواية اشارة الى الرضوي ومما ذكرنا ظهر ان كلام المحقق الثاني ره لا يكون شهادة بكون الفقه الرضوي من كتب الصدوق ره وعلى الثالث ما اورده في المستند من ان الكلام في الواجب الاصلي مع ان ادخال الجبهة في المسح ليس مما لا يتم الواجب الا به ثم ويمكن ان يستدل لهذا القول بان ما دل على وجوب مسح الجبهة الذي حدها الاسفل هو العرنين الذي هو ما تحت مجتمع الحاجبين وعلى وجوب مسح الجبينين يدل بالالتزام على دخول الحاجبين لانهما ينتهيان الى طرف الحاجبين من اليمين واليسار الشاملين على محاذات وسط الحاجبين ولكنه يندفع بانه مع مسح الجبينين لا يستلزم مسح ما كان نازلا عن محاذات الحاجبين من اليمين واليسار بانه يمكن الالتزام بانه يجب مسح ما بين الحاجبين ولا يجب مسحهما كما يلتزم به صاحب الجواهر ره مضافا الى انه لو سلمنا ذلك قلنا ان ذلك لا يخرج من قاعدة وجوب المقدمة غاية ما هنا انه على التقرير السابق كان من عنوان وجوب المقدمة العلمية وعلى هذا التقرير يكون من عنوان وجوب المقدمة الوجودية حجة القول الرابع وجوه الاول قاعدة الاحتياط وقد اشار اليها كاشف اللثام وفيه اولا منع كون الاستيعاب احوط لاحتمال اخلاله بالفورية فتأمل وثانيا منع جريانها لكونها الشك في الجزئية والاقوى فيه البرائة وثالثا ان الاحتياط انما يجب اذا لم يكن هناك دليل على جواز الترك وقد تقدم ما يدل على التبعيض من الكتاب وقول ابي جعفر ع الثاني ان التيمم بدل من الوضوء والغسل والاصل هو الاشتراك بين البدل والمبدل منه والجواب بمنع الاصل المذكور مط وربما يومي الى ذلك استهزاء النبي ص بعمار حيث تمعك بدلا عن الغسل الثالث ما ذكره في المنتهى وفاقا للتذكرة وحكي عن المهذب البارع من ان ابا بصير احتج بان الله تعالى بين الوجه واليدين في الوضوء وانال التيمم عليه وانت خبير بانه ليس في الاية ولا في غيرها ما يدل على الحوالة المقتضية للاشتراك في الاستيعاب الرابع الاخبار المستفيضة منها صحيحة داود بن النعمان قال سئلت ابا عبد الله ع عن التيمم قال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما يتمعك الدابة فقال رسول الله ص وهو يهزء به يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة فقلنا له كيف التيمم فوضع يديه على الارض ثم رفعهما فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا ومنها صحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر ع كفيه على الارض فمسح وجهه وكفيه ولم يمسح من الذراعين شيئا ومنها حسنة الكاهلي وصحيحة قال سئلته عن التيمم قال فضرب بيديه على البساط فمسح بهما وجهه ثم مسح كفيه احديهما على الاخرى وما ذكرناه معتبرة الاسانيد وهناك اخبار اخر لم يبلغ اسانيدها المرتبة المذكورة والمجموع عشرة كاملة واجيب عن التمسك بها اولا بان الوجه وان كان حقيقة في الكل الا ان مسحه يصدق بمسح بعضه كما قرر في محله بل ربما يدعى انه المتبادر منه فهو

حقيقة في امرار اليد على جزء منه كضرب الوجه وتقبيله وجرحه ومسه وغير ذلك وثانيا ان صحيحة زرارة المفسرة للآية كالصريحة في وجوب
مسح بعض ولو بني على التعارض فالترجيح مع الصحيحة لموافقتها الكتاب حيث ذكر فيه لفظة الباء التي هي للتبعيض بنص الادباء على
انها اذا دخلت على الفعل المتعدي بنفسه صارت للتبعيض ولمخالفتها للعامة فان الاستيعاب مذهب الجمهور كافة كما حكي نسبته اليهم
عن صريح علم الهدى قده والعلامة ره هذا حجة القول الخامس فما ذكره المصنف ره في المعتبر بعد ذكر موثقة زرارة المشتملة على مسح الجبهة و
رواية ليث المرادي المشتملة على مسح الوجه من العمل بالخبرين فيكون مخيرا بين مسح الوجه وبعضه والاقوى هو القول الثاني لامكان
تحصيل الاجماع على عدم وجوب الاستيعاب بعد ملاحظة ما عن الانتصار من دعوى الاجماع على عدم الاستيعاب وعن الناصريات
انه قد اجمع اصحابنا على ان التيمم في الوجه انما هو من قصاص الشعر الى طرف الانف وعن الغنية دعوى اجماع الامامية على الحد الذي
اشار اليه السيد ره وعن كشف الرموز عمل الاصحاب عدا علي بن بابويه على مسح الجبهة وعن شرح الفوائد عدا عرض الاصحاب عن
قول علي بن بابويه بل ربما يدعى ان الظاهر ان علي بن بابويه ره غير مخالف لانه اطلق الوجه كما في كثير من اخبار التيمم البياني
قولا وفعلا وان كون الوجه في باب التيمم هو البعض معروف ويشهد بذلك ما عن نقل ولده عنه واختياره وجوب البعض في الفقيه
والهداية والمقنع وعده في الامالي من دين الامامية مع ان والده من مشايخ الامامية خصوصا على معتقده ولكن الانصاف
ان دعوى كون علي بن بابويه غير مخالف استنادا الى الاطلاق للوجه معارضة بما حكيناه في الوجه الثالث من ادلته عن المنتهى والمختلف
والتذكرة وعن المهذب البارع وان دعوى كونه من دين الامامية لا يدل على اتفاقهم عليه وانما يعطي وجود القول به فيما بينهم
ولكن مع ذلك لا مانع من تحصيل الاجماع فان غاية ما هناك مخالفة الصدوقين كما حكي عن الجامع وعن والده ومخالفة
ابن ابي عقيل والجعفي ولا ريب ان مخالفة هؤلاء لا تقدح في حصول الاستكشاف عن قول الحجة روحي فداه نقول بعد ما ثبت اختصاص
الواجب في بعض الوجه نقول ان الروايات على قسمين احدهما ما اشتمل على الجبهة كما في موثقة زرارة بناء على اكثر نسخ التهذيب
وثانيهما ما اشتمل على مسح جبينه اما بصيغة المفرد او بصيغة المثنى والموثقة مع اختلاف نسخها لا تعارض الاخبار الكثيرة والشهرة
على تقدير تماميتها على تخصيص المسح بالجبهة انما تصلح للترجيح بين احد الخبرين لا لتعيين نسخة من بين النسخ مع اتحاد الخبر مع ان دلالة
ما ذكر فيه الجبين كالنص في وجوب الجبين ظاهر في انتفاء وجوب غيره كما ان ما ذكر فيه الجبهة كالنص في وجوبها ظاهر في عدم
وجوب مسح غيرها هذا وتتميم البحث يحصل بالتعرض لامور الاول ان حد محل المسح في الوجه طولا هو ما بين قصاص الشعر
الى طرف الانف الاعلى المسمى بالعرنين دون الطرف الاسفل كما عن الصدوق ره ولا النتو الواقع في وسط الانف كما في
المستند عن قائل لم يصرح باسمه وفي الجواهر ان المحكي عن البعض في المنتهى انه المارن لكن لم اجده في المنتهى وان استدل هو ره لما
حكاه باطلاق لفظ الطرف في معقد اجماع السيدين وكلام بعضهم وانه يعد عليه كالجبهة للارغام ثم قال لكن الذي يظهر
من الجامع هنا ان الذي يرغم به في السجود هو الطرف الاعلى وانت خبير بان مقتضى الاطلاق انما هو جواز الاكتفاء باقل ما يصدق
عليه المطلق لا ايجاب وجوب مراعاة الطرف الاسفل وان الوجه الثاني قياس واما ما حكي عن الامالي فالعبارة المحكية عنه لا تعطي
الا على الاستحباب لانه حكي عنه الا انه قال في معقد المنسوب الى دين الامامية يمسح من قصاص شعر الرأس الى طرف الانف الاعلى
والى الاسفل اولى اه وما ذكرناه اولا هو خيرة الاكثر بل ربما يظهر من بعضهم انه ليس فيه مخالف ممن يعتد به وما في السرائر فيشتبه
على كثير من المتفقهة الطرف المذكور فيظن انه الطرف الذي هو المارن لاطلاق القول في الكتب ثم قال ودليل ما نبهنا عليه ان
الاصل براءة الذمة مما زاد على ما قلناه وايضا قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والباء عندنا للتبعيض بلا خلاف ومن
مسح على ما قلنا فقد امتثل الآية انتهى واستدل في المنتهى على كون المراد بالطرف هو الاعلى لا الاسفل بان العبارة الموجودة
في الاحاديث اربع صيغ احدها مسح جبينه وثانيها مسح جبهته وثالثها مسح وجهه ورابعها ضربة للوجه لكن في العبارتين
الاولتين دلالة على التعيين والاول فالعمل عليه انتهى ومحصله عدم اندراج ما دون الطرف الاعلى في شيء مما في الاخبار من الجبهة
والجبين بعد تنزيل اخبار الوجه عليها واستدل عليه في المستند بالرضوي وصفة التيمم للوضوء والجنابة وسائر ابواب الغسل واحد
وهو ان تضرب بيديك الارض مرة واحدة وتمسح بهما وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الانف ويرد عليه اولا ان
طرف الانف يصدق على الاعلى والاسفل ولا يتعين بشيء منهما الا بدلالة اللهم الا ان يقال ان يقرب دلالته انه هو ان طرف

الانف مطلق يصدق على الاعلى فيحصل الامتثال بالمسح عليه كما قاله ابن ادريس ره في الاستدلال بالآية ويمكن المناقشة بان
لازم التمسك بالاطلاق هو كون كل من الفردين فرد الواجب المخير كما في التسبيحة وما زاد في الركوع على القول بان الواجب انما هو مسمى
الذكر والتسبيح فان ما زاد على التسبيحة احد طرفي التخيير الا ان يقال انه ليس معنى كون الزائد الذي هو افضل الفردين الا استحباب
ما يتحقق به الزيادة فيؤول التخيير الى التخيير في اتيان الاقل مقرونا بما يتحقق به الزيادة او غير مقرون مع كون الاول افضل
من جهة الاقتران لا في نفسه وثانيا ان سند فقه الرضا غير ثابت عندنا وحجيته موقوفة منجبرا بالشهرة ويمكن المناقشة فيه بان جبر
الخبر بالشهرة انما يتحقق اذا علم استناد المفتين الى ذلك الخبر ولعله مما استدل به في المنتهى وعلى فرض الاغماض عنه يجب
التعويل على اصل البراءة نعم جواز التسامح في ادلة السنن وحسن الاحتياط يقتضيان حسن انتهاء المسح الى المبادي الثاني ان ظاهر
عبارة المصنف ومن عبر بمثل عبارته كالصدوق ره والشيخين والسيد وابن ادريس والحلبي وابن حمزة والعلامة ره والشهيدين
وغيرهم هو وجوب البدأة بالاعلى وصرح العلامة ره بذلك في التذكرة حيث قال يجب ان يبدء في مسح الوجه من اعلاه الى ان
ينتهي الى محل الفرض فلو نكس فالوجه البطلان كالوضوء انتهى ومثله الشهيد في الذكرى والدروس وحكي عن نهاية الاحكام ايضا
وقال في المنتهى ظاهر عبارة المشايخ يقتضي وجوب الابتداء من القصاص والانتهاء الى الطرف فلو نكس اعاده كالوضوء انتهى
وعن امالي الصدوق انه من دين الامامية وفي المستند انه نقل بعض مشايخنا المحققين ره اتفاق الفقهاء والمسلمين عليه انتهى خلافا
للمحقق الاردبيلي ره فاستظهر عدم وجوب الابتداء في المسح من الاعلى ووافقه في ك حيث قال وينبغي البدأة في مسح الجبهة و
الوجه بالاعلى احتياطا ثم نقل القول بالوجوب ومستنده وضعفه محتجا للقول الاول بوجوه الاول اصالة الاشتغال وهو ساقط
عندنا الثاني التأسي بالتيممات البيانية حيث ان الظاهر من المساق من اخبارها انه ابتدأ فيها بالاعلى والا لنقل لكونه خلاف
المتعارف في الوضوء والمعهود بين الناس واجيب عنه اولا بمنع البدأة بالاعلى فيها ووجوب النقل لو نكس ممنوع جدا وكونه خلاف
الوضوء مع كونه ممنوعا للخلاف فيه ايضا لا يدل على وجوب النقل وكونه خلاف المعهود في الصدر الاول غير مسلم وثانيا بمنع دلالتها
على الوجوب لمنع كون البدأة به بيانا بل هي اتفاقية لكونها احد افراد الواجب المخير بل لقائل ان يقول ان الابتداء من الاعلى في
غسل الوجه ومسحه امر طبيعي يقتضيه الطبع لو لم يمنع من ذلك مانع فلا دلالة فيه على وجوبه الثالث عموم المنزلة الثابت بقوله جعل
التراب طهورا كما جعل الماء طهورا ونحوه خصوصا بعد ملاحظة قوله ع التيمم نصف الوضوء ورد بمنع ثبوت عموم المنزلة بالاخبار
ولو سلم فلا يفيد في كيفيته الاستدلال الا ترى انه اذا قال الطبيب ان في الاهليلج الشفاء كما ان في السقمونيا الشفاء لا يفهم منه اتحادهما
في كيفية الاستشفاء الرابع عموم البدلية الثابت بفهم العرف من غير اخبار التشبيه كآية التيمم ونحوها ولعله الى هذا الوجه او ما قبله
اشار الشهيد ره في تعليله القول بالوجوب بمساواة الوضوء ونقل عن بعض المحققين ره في بيان هذا الوجه ان اهل العرف اذا سمعوا وجوب التيمم
بالتراب عند فقد الماء يتبادر الى اذهانهم كونه بالكيفية التي عرفوها للمائية الا ان يثبت المخالفة فانهم اذا سمعوا قول القائل اذا فقد
الماء فالجمد والثلج واذا فقدا فالتراب واذا فقدا فالغبار يفهمون ان الكل بكيفية واحدة كما اذا علموا ان الجمد بمنزلة الماء بعد فقده
والغبار بمنزلة التراب كذلك وبالجملة يتبادر من امثال هذه العبارات اتحاد الكيفية ولهذا صدر من عمار ما صدر مع انه كان من اهل
اللسان ولهذا انهم لا يحتملون مغايرة كيفية تيمم الغبار لتيمم التراب ولا يحتملونها في الثلج والجمد المذابين مع الماء واذا علموا المخالفة في شيء
اقتصروا عليه واجيب عنه بان فهم العرف عموم البدلية الذي ادعاه انما هو فيما اذا قال استعملوا الماء في الوضوء وكذا او ان لم تجدوا فاستعملوا
التراب او التراب بدل له او نحو ذلك من العبارات واما اذا قال استعملوا الماء كذا واغسلوا الوجه واليدين بالكيفية المخصوصة من
الماء في الوضوء فان لم تجدوا الماء فتيمموا بالتراب وامسحوا بعض وجوهكم به فلا يفهم التساوي اصلا وان شئت فهذا المثال فانظر الى قول
الطبيب للمريض عالج بطلي جسدك بدهن البنفسج تدهنه برطل منه قبل تناول الغذاء مبتدئا من راسك في الحمام بعد غسل البدن فان لم تجد فبما
الورد واطل بماء الورد او بدله ماء الورد فانه يفهم منه فطلاء ماء الورد ايضا بطلي برطل منه قبل تناول الغذاء في الحمام الا ان يثبت
المخالفة في موضع بدليل بخلاف ما اذا قال فان لم تجد دهن البنفسج فاشرب المسهل او ضع الدهن على راسك فانه لا يفهم منه ان المسهل
او الدهن ايضا يلزم ان يكون رطلا قبل تناول الغذاء في الحمام الى غير ذلك والحاصل انه فرق بين الامر بفعل الشيء وجعل شيء
آخر بدلا عن تلك الالة في ذلك الفعل وبين جعل فعل آخر لشيء آخر بدلا عن ذلك الفعل والتيمم من قبيل الثاني دون الاول فانه

كان يقول توضؤا بالماء فان لم تجدوا الماء فبالتراب او بدله التراب لكان يتبادر منه ما ذكر ولكن اين ذلك من مثل قوله اغسلوا وجوهكم
وان لم تجدوا ماء فتيمموا فخذوا صعيدا فامسحوا به بعض وجوهكم ولا يتبادر في مثل ذلك اصلا ويختلف فهم المعاني من الالفاظ
بادنى تغيير واختلاف فيفهم من بدلية الالة عن الالة ما لا يفهم من بدلية الفعل من الفعل واما الاستشهاد بفعل عمار فانه ولئن كان
الجيب يتعرض له الا انه واضح الا مدفع لانه لو كان فهم عمار وفعله وافضين على فهم الصواب لم يكن رسول الله ص يرد عليه بقوله تمعكت
كما تمعك الدابة فما استند به مبني على ان تيمم الصعيد مجمل كان عليه طلب بيانه ثم العمل به دون العمل قبل طلب البيان ثم اعلم انه لو سلم
عموم البدلية والمنزلة كان مقتضاه هو التفصيل بين التيمم بدلا عن الوضوء والتيمم بدلا عن الغسل باعتبار الابتداء بالاعلى في الاول
دون الثاني فالحق البدلية ولم يقل به احد ممن تمسك بالوجه المذكور فتدبر الخامس الرضوي المقدم المتضمن لقوله تمسح بهما
وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الانف يفيد الابتداء بالشعر والاجماع المنقول وحمل التحديد على الممسوح دون المسح
خلاف الظاهر بل الاصل لانه يخرج لفظتي من والى عن افادة الابتداء والانتهاء اللذين هما حقيقتان عند ذكرهما معا ان لا ابتداء
ولا انتهاء بل يكونان طرفين للمحدود ويدفع هذا الوجه ما عرفت من منع الانجبار بالشهرة فمثل ذلك حجة القول الثاني ما
ذكره المحقق الاردبيلي ره من قوله الظاهر عدم وجوب الابتداء في المسح من الاعلى للاطلاقات الاية والاخبار الا ان يكون اجماعا
انتهى والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولا ينبغي ترك الاحتياط فيها اما مظنة الاجماع لاحتمال دخوله تحت معاقد الاجماعات المدعاة
على وجوب المسح من قصاص الشعر الى طرف الانف نظرا الى ان الظاهر منه انه تحديد المسح لا الممسوح ولكن يوهن تحقق الاجماع ان الموجود
من كلام كثير منهم انما هو ما ليس فيه سوى الظهور وليس كلامهم صريحا لا يزيد في الوهن لما تقدم من العلامة ره من ان ظاهر الشايع
هو وجوب الابتداء من الاعلى لان ذلك يكشف عن عدم تحقق المطلوب عنده ايضا مع احاطته واطلاعه ووضوح كثير من المطالب
بالنسبة اليه ممن تقدم عليه ثم هو ان ترك النكس اولى بالاحتياط فيه والظاهر عدم الفرق فيه بين صورتي العمد والسهو كما صرح به بعض
والحد بل الاحوط اعادة الابتداء بالاعلى فالاعلى بل ربما امثل بعد جواز الترك هنا ايضا الثالث انه هل يجب المسح باليدين وانه
لا يكفي المسح بواحدة ولو كانت هي اليمنى ام لا الذي صرح به جماعة من القدماء والمتأخرين انما هو الاول بل صرح بشهرة ذلك فيما حكي عن
جملة من الكتب كالمختلف والذكرى والذخيرة والرياض بل ربما استظهر الاجماع على ذلك خلافا لابن الجنيد ره حيث حكي عنه اجتزائه
بالمسح باليد اليمنى وللعلامة ره في التذكرة فانه احتمل الاجتزاء بواحدة من اليمنى واليسرى حيث قال فيها الاظهر من عبارات الاصحاب
وجوب مسح الوجه بالكفين معا فلو مسح باحديهما لم يجزه ويحتمل الجواز انتهى ويحكى الاحتمال المذكور عن نهاية الاحكام و
للمحقق الاردبيلي ره حيث استظهر عدم وجوب المسح بالكفين حجة القول الاول صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت الصادق ع عن التيمم
فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على
بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل في الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين
والقي ما كان عليه مسح الراس والقدمين فلا يؤمم بالصعيد وعنى ان معنى آخر الحديث كما في الوافي هو ان التيمم انما يرد على العضو الذي
كان يغسل في الوضوء دون ما يمسح فيه فانه يلغى في التيمم لا يتعرض له كما في حديث زرارة المفسر للاية فالقى بفتح العين والقي اما
بالقاف او العين المعجمة على اختلاف النسخ وكلاهما بمعنى واحد ومسح بالتنوين دون الاضافة والراس والقدمين بدل من ما في ما
كان عليه او بتقدير اعني كالوجه في اليدين انتهى ووجه الدلالة انه ع فعل ذلك في جواب السؤال فقد مسح بكفيه وجهه ثم ضرب بشماله الخ وموثقة
زرارة قال سئلت الباقر ع عن التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على جبينه وكفيه مرة واحدة وصحيحة زرارة
عن ابي جعفر ع في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك ويديك والرضوي تضرب بيديك وتمسح بهما وجهك
وكفيك ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله ع في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك
ورواية دعائم الاسلام يجزيك ان تمسح بيديك وجهك وكفيك مضافا الى طريقة الاحتياط ويتجه المناقشة على الصحيحة الاولى
باشتمالها على ما اعرض عنه اكثر اصحابنا ولهذا حمل على التقية وعلى موثقة زرارة بخلوها عن المسح باليدين صريحا وارد على
الاخبار الاخيرة بمنع دلالتها على لزوم مسح الوجه باليدين معا لاحتمال ان يكون المراد انه يجب ان يمسح باليدين جميع الاعضاء
الثلثة فان مسحها لا يمكن الا بذلك ولا يجوز بواحدة ولو كان المراد من الامر بالمسح باليدين مسح الوجه بهما معا لكان ذلك وجها

بعضه في كل من اليدين لا مقتضاً استيعاب الكفين على الوجه لذلك كما لا يخفى وهو مما لا يتعين ان يكون المراد ما ذكر وعلى هذا يكون الاخبار من ادلة القول الثاني وبهذا البيان يظهر سقوط ما في المستند من ان حملها على ان مسح المجموع بالمجموع حتى يكفي في صدق مسح اليدين بالتمام ايضا خلاف الظاهر انتهى وذلك لانه لا بد من ذلك بالنسبة الى المعطوف فلو اريد المسح بهما مجتمعين بالنسبة الى المعطوف عليه لزم استعمال اللفظ في معنيين ثم هذا الاشكال لا يتجه على العامي المحكي عن كتب الفاضل وغيره من عمار عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لعمار كان يجزيك من ذلك ان تمسح بيديك وجهك الا انه ليس من طرق اصحابنا بحجة القول الثاني وجهان اشار اليهما في المستند احدهما صدق المسح وثانيهما القياس على الوضوء وضعفهما ظاهر اما الاول فلان صدق المسح انما يتم مع بقاء المطلقات على حالها ويجيء انها مقيدة بالمسح باليدين مضافا الى ان مجرد صدق المسح لا يعين كونه باليد اليمنى واما الثاني فلبطلان القياس عندنا وان كان مذهبه حجة القول الثالث ما ذكره المحقق الاردبيلي ره في قوله والظاهر عدم وجوب المسح بالكفين لخلو الاخبار الكثيرة عنه مثل خبر داود بن النعمان وصحيحة الكاهلي فمسح بها وجهه وصحيحة زرارة ثم مسح وجهه وكفيه وموثقة زرارة لابن بكير ثم مسح بها جبينه وكذا في صحيحة عمار ثم امسح جبينه باصابعه وغيرها من الاخبار والاصل الا ان يكون اجماعا وما وجدته في بعض النسخ وجه ليس بصريح في الوجوب العيني والاستحباب والتخيير محتمل جيد للجمع انتهى وظاهر عبارته ره هو ان من الاخبار ما هو خال عن مسح الوجه باليد وهو كثير ومنها ما هو متضمن للمسح بها وهذا الظاهر غير سديد لانه لا يكون معارض بين الصنفين لان الخالي من قبيل الساكت وهو لا يعارض الناطق الا ان من الاخبار التي اشار اليها ما هو معارض لما تضمن المسح باليدين فينبغي التعرض لذكرها فنقول اما رواية داود بن النعمان فهي انه قال سئلنا ابا عبد الله عليه السلام عن التيمم فقال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما تتمعك الدابة فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يهزأ به يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة فقلنا له فكيف التيمم فوضع يديه على الارض ثم رفعهما فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا وهو مصرح فيها بانه مسح بها وجهه وهو يصدق بمسح يد واحدة واما صحيحة الكاهلي فهي كما في الوافي انه قال سألته عن التيمم فضرب بيده على البساط فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه احدهما على ظهر الاخرى وقد نقلها عن الكافي والتهذيب والاستبصار ومثله في نسخة الوسائل التي هي عندي الا انه ليس فيها بيده بل الموجود فيها فضرب على البساط فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه آه ولعل النسخة التي كانت عنده لم تكن على الوجه الذي نقلناه او كانت النسخ مختلفة فنقل ما وافق غرضه واعتذر عن النسخة الاخرى بقوله وما وجدته في بعض النسخ آه واما صحيحة زرارة فهي انه قال سمعت الباقر عليه السلام يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع الباقر عليه السلام كفيه على الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء مما لا يعارض ما دل على المسح باليدين لان مطلق مسح الوجه لا يعطي كونه باليدين معا واما موثقة زرارة لابن بكير فهي انه قال سألت الباقر عليه السلام عن التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بها جبينه وكفيه مرة ولعله هكذا في الوسائل ولكن في الوافي فضرب بيديه الى ان قال ثم مسح بهما جبهته وكفيه مرة واحدة ولعل هذه الموثقة من جملة موارد اختلاف النسخ التي اشار اليها واما صحيحة عمار فلم اقف عليها نعم في صحيحة اخرى لزرارة ثم مسح جبينه باصابعه وكفيه احديهما بالاخرى وبالجملة فالاخبار مختلفة فمنها ما تضمن ضرب اليد بلفظ الافراد وتضمن مسح الوجه بها ومنها ما تضمن ضرب اليدين ولكن ليس فيه تقييد مسح الوجه بكونه بهما ومنها ما تضمن الضرب باليدين ومسح الوجه بهما لكن عطف على الوجه اليدان فيتجه على الاستدلال بها الاشكال السابق ويمكن الجواب بان يقال ان ما تضمن ضرب اليد فالمراد به الجنس وان المراد به ضرب اليدين بدلالة تمام الاجماع على اعتبارهما في الضرب او الوضع وان وقع الخلاف في كفاية الوضع وعدم كفايته فعلى كل من التقديرين لا بد من اعتبار اليدين فالضمير المفرد المؤنث الراجع الى اليد في الباء التي هي صلة المسح يعود الى اليدين لكونهما المراد وافراد الضمير انما هو بملاحظة لفظ المرجع فيتم الاستدلال بموثقة زرارة لابن بكير بناء على نسخة الوسائل ويؤيد المعنى الذي ذكرناه للموثقة بناء على نسخة الوسائل انه قال في ذيلها ثم مسح بها يعني باليد جبينه وكفيه ومعلوم انه لا يمكن مسح اليدين بيد واحدة فلا بد وان يكون المراد هو المسح باليدين ويقوى في توجيه ما تضمن ضرب اليدين وليس فيه تقييد مسح الوجه بكونه بهما ان سياق الكلام يعطي التقييد بذلك مضافا الى ان الظهور وان لم تكن جابرة للدلالة الا انها تكون كاشفة عن قيام قرينة على المراد ويقال في الجواب عن الاشكال ان العبارة الموجودة في الاخبار ظاهرة في كون كل من المعطوف عليه والمعطوف مستقلا في الحكم فح نقول ان مسح الوجه بهما انما يكون بمسح نصف الجبين بعضو اليد الواحدة بواحدة ونصفهما الاخر بالاخرى فيكفيك في اندفاع الاشكال المذكور انه ما كان يخطر ببال الناس من لفظ الحديث المعنى الذي بني عليه الاشكال قبل العثور عليه هذا مضافا الى ان صحيحة الكاهلي تضمنت المسح بها ولم يقع فيها عطف اليدين على الوجه حتى يتجه الاشكال المذكور وانما وقع فيها عطف مسح الكفين احديهما بالاخرى على مسح الوجه بها واما ما اشار اليه المحقق المذكور

من انه لم يعلم كون المسح بهما على وجه الوجوب العيني وانه يحتمل كونه على الاستحباب او الوجوب التخييري فقيه ان الظاهر من الفضل في جواب السؤال عن حقيقة التيمم انما هو الوجوب بل لا يحتمل غيره ولما حمل على ذلك هو الجمع ففيه ان الجمع يمكن بان المراد من جبين الاخبار هو من اليدين والمسح بهما ... خصوصا مع كون لفظ اليدين اظهر في التعدد من لفظ اليد في الاتحاد لصحة ارادة الجنس منه على وجه لا تشمئز منه القلوب فتدبر ثم على القول بوجوب المسح باليدين هل يجب ان يكون المسح بهما دفعة لو يجزي التعاقب وجهان اقوىهما الاول لانه المتبادر من النص والفتوى خصوصا ما وقع فيه التعبير بالمعية وفي الجواهر ان ذلك مع الاحتياط اللازم المراعاة قد يعينه انتهى ولا ارى اعتمية الاحتياط وجها لما لا يتجه عليه اولا ان الشك هنا يكون شكا في الشرطية وهو مورد البرائة عندنا و ثانيا ان الدليل ان كان وافيا فلا وجه للتمسك بالاحتياط وان كان المحل مورد الاحتياط لعدم اجتماع الاصل والدليل في البين وان لم يكن وافيا كان الحكم للاحتياط وحده فلا وجه للضميمة وفي المستند اوجب الدفعة وحكم بالبطلان مع التعاقب اعتمادا على الاجماع المركب وكان مراده ان كل من قال بوجوب المسح باليدين قال بوجوب الدفعة ثم الظاهر على القول المذكور ايضا انه لا يشترط مساواة اليدين في المسح كما صرح به في المقاصد العلية فقال والواجب حصول المسح بهما وان لم يتساويا فيه انتهى ويجب ان يكون مسح الجبهة بباطن الكفين كما صرح به هنا وفي مسح اليدين جماعة بل عن بعض المحققين انه لم يخالف فيه احد من الاصحاب والظاهر انه كذلك بل الظاهر انه اجماعي كما في المستند مضافا الى انه لازم وجوب ضرب الباطن ويجب مد اليدين على الجبهة ليتحقق المسح فلا يكفي الوضع وهو ظاهر ولو تعذرت احدى اليدين تعينت الاخرى ووجهه ظاهر الثالث من واجبات التيمم التي اشتمل عليها عبارة المصنف مسح اليدين ولا ريب في وجوبه في الجملة ويدل عليه الكتاب والسنة المتواترة وقد تقدم الاشارة الى جملة منها والاجماع المحقق والمنقول في كلام جماعة بل لعله معلوم بضرورة المذهب ان لم يكن من ضروري الدين ولكن الاصحاب اختلفوا في تعيين القدر الواجب منه على اقوال احدها انه لا يجب الا مسح ظاهر الكفين من الزند الى رؤس الاصابع فلا يجب مسح شيء مما فوق الزند من الذراع كما يجوز الاقتصار على مسح اصول الاصابع الى رؤسها وهو المعروف بين الاصحاب وقد نسب الى الجمهور الاصحاب تارة والى المشهور اخرى والى الاكثر ثالثة بل عن الانتصار والناصريات والغنية الاجماع عليه وعن الامالي انه نسبه الى رواية والحكم بانه مضى عليه مشايخنا تارة والى دين الامامية اخرى والزند هو موصل طرف الذراع في الكف ويسمى الرسغ بضم الراء والسين والغين المعجمة وثانيها ما نبه عليه في السرائر حيث قال و ذهب قوم من اصحابنا الى ان المسح على اليدين من اصول الاصابع الى رؤس الاصابع وصرح في الذكرى بان في كلام الجعفي ما يوهم هذا القول وثالثها ما اشتهر حكايته عن علي بن بابويه من انه يجب مسح الذراعين ورابعها ما عن ابن بابويه في الفقيه والمقنع اذا تيمم للوضوء فضرب بيديه على الارض وينفضهما ومسح بهما جبينيه وحاجبيه ومسح على ظهر كفيه وان كان التيمم للجنابة ضرب بيديه على الارض ومسح على ظهر يديه فوق الكفين قليلا حجة القول الاول وجوه احدها الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة المحققة والمحكية وثانيها انه لو جاز الاقتصار على اصول الاصابع الى اطرافها لاشتهر ذلك فعلا وقولا لتوفر الدواعي عليه والتالي باطل فالمقدم مثله وكذا لو وجب مسح تمام الذراعين لما جاز الاقتصار على مسح الكفين والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجهين احدهما الاخبار الكثيرة المتضمنة لبيان التيمم الفعلي الصادر من اهل العصمة ع في مقام البيان فان فيها مسح كفيه وبهذه الاخبار يستدل على وجوب مسح تمام الكفين كما يستدل بتمامها على عدم الاكتفاء ببعضهما لان المتبادر هو التمام وثانيهما ظاهر اطلاق الامر بمسح الكفين في رواية اسمعيل بن همام والمروي عن الامالي وبعضها قوله ع في رواية دعائم الاسلام يجزيك ان تمسح بيديك كفيك وضعف اسانيدها منجبر بالشهرة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف و الحاصل ان اكثر الاخبار الدالة على وجوب مسح اليدين في التيمم ظاهرة في ان الواجب فيه مسح الكفين بل في صحيحة زرارة ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء مع ظهورها في عدم جواز الاكتفاء ببعض الكف نص في نفي الزائد ويعضدها الرضوي فتمسح بهما اليمنى الى حد الزند وثالثها ما استدل به جماعة من قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وجه الدلالة ان الباء في قوله تعالى بوجوهكم للتبعيض كما نص عليه جماعة وقد عطف قوله تعالى بايديكم على مدخول الباء فيكون المسح ببعضها ايضا وهذا بناء على ان اليد حقيقة في المجموع الذي هو من المنكب الى اطراف الاصابع او من المرفق اليها وان ثبت ما ادعاه جماعة كثيرة من ان اليد حقيقة فيما تحت الذراع امكن الاستدلال بالاية وان لم نقل بالباء للتبعيض و لكن لا يخفى ان هذا الوجه لا يعين التعيين بين كون الممسوح من الزند الى اطراف الاصابع لان المسح ببعض اليد اعم من

ذلك وانما يفيد في دفع القول بوجوب المسح من المرفق الى اطراف الاصابع على القول بان المراد باليد هو من المرفق الى اطراف الاصابع بل
لو قلنا بان اليد حقيقة فيما هو من المنكب فصاعدا ونلتزم بهذه في دفع ذلك القول لان المسح من المرفق الى اطراف الاصابع مسح ببعض اليد
على هذا المعنى ولو قلنا بان اليد عبارة عما تحت الذراع لزم منه ثبوت القول بمسح بعض الكف بناء على كون الباء للتبعيض كما حكاه
السند لاعن جماعة ويظهر من بعض كلام المرتضى الاعتماد عليه في الاستدلال ان ابهامها انما يتمسك به بعضهم من ان الوجه لا يجب استيعابه
بالمسح فكذا اليدان لظهور عدم القائل بالفرق ولم يعلم لم يحصل اختصاصهما بما نبه عليه بعضهم من ان الاصل عدم وجوب مسح الزائد
على الكفين وهذا لمع عدم نهوضه بدفع القول بوجوب المسح من اصول الاصابع الى اطرافها يتوقف على انتفاء الدليل على ما عدا
الاقوال احتج للقول الثاني برواية حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع انه سئل عن التيمم فتلا هذه الآية والسارق و
السارقة فاقطعوا ايديهما وقال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال امسح على كفيك من حيث موضع القطع وقال وما كان
ربك نسيا وموضع القطع من اصول الاصابع عند الاصحاب واعترضه في كشف اللثام بانه انما يتم لو كان حيث مضافا الى لفظ
موضع القطع والصحيح اضافته الى الجملة فالمعنى من حيث الكف موضع القطع فكانه استدل على ان المسح على الكفين بان اليد
مع الاطلاق يتبادر منها الكف واذا اريد الزائد عليه نص عليه بدليل آيتي السرقة والوضوء انتهى ولانت خبير بان الفرار من اضافتها
حيث الى المفرد الى مثل هذا التفسير والتأويل اشبه شيء بالفرار من المطر الى الميزاب فظاهر اللفظ يعطي انه وان اطلق لفظ اليد على معان
مختلفة لكن المراد انما هو هذا المعنى وانه ليس في الشرع نسيان وتردد بل هو تعالى عالم بجميع الاشياء ولا يعتريه سهو ولا غفلة بل من اقتضاء
حكمته كون المراد هنا هذا الذي ذكر واعترضه ايضا في الرياض باحتمال ارادته موضع القطع عند العامة اشارة بالمعرف باللام الى
المعهود الخارجي في زمان الراوي انما هو من الامامية كما ينبئ عنه التعبير بلفظ اصحابنا فلا يكون المعهود عنده الا ما هو المعهود
عند الامامية فالاولى رد الاستدلال بضعف سند الرواية لارسالها وعدم مقاومتها للاخبار الصحيحة المعتضدة بالشهرة و
الاجماع المنقول احتج للقول الثالث بوجوه الاول استصحاب الاشتغال ويدفع بان الاصل المورد مجرى البراءة دون الاشتغال
والاخرى يمنع كون مسح الذراعين موافقا للاحتياط لاحتمال منافاته للفورية الواجبة فتأمل والثالثة بمعارضتها بالاطلاقات
الموجودة في الكتاب والسنة ورابعتها بانها لا تقاوم الادلة المذكورة للقول الاول الثاني قاعدة مشاركة البدل للمبدل منه لوجوب
غسل الذراعين في الوضوء وفيه ما مر ان هذه القاعدة غير ثابتة على نحو العموم وعلى تقدير ثبوتها لا تقاوم ادلة القول الاول الثالث ما
ذكره في المنتهى بقوله ويحتج ابن بابويه بقوله تعالى وايديكم واطلق بالاية على ما ذكر في الغسل اذ الكلام كالجملة الواحدة فيجب التناسب فيهما و
لانه لما بين في الاول لم يحتج في الثاني الى بيان واجاب عنه في المنتهى بالمنع من الاحالة على اليد السابقة وتقييد المعطوف عليه لا يوجب
تقييد المعطوف اجماعا انما الخلاف في العكس سلمنا ذلك لكن لا خلاف في ان العطف يقتضي تكرير العامل والقراءة هنا بالجر لا غير فيجب تعلق
الباء فيلزم التبعيض وذلك انما يكون بالمسح من الزند انتهى الرابع ما ذكره في المنتهى ايضا عن رواية سماعة المضمرة قال سألته كيف التيمم
فوضع يده على الارض فمسح بها وجهه وذراعيه الى المرفقين وعن رواية ليث المرادي عن الصادق ع في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم
تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه
ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله
كما صنع بيمينه الحديث واجيب عن هذه الاخبار اولا بضعف سند الخبرين الاولين وبتأويل الخبر الاخير جمعا بينه وبين اخبار
القول الاول فقد حكى عن الشيخ ره انه اوله بان المراد بالمسح الى المرفق الحكم لا الفعل لانه اذا مسح ظاهر الكف فكانه غسل ذراعيه
في الوضوء فيحصل له بمسح الكفين في التيمم حكم غسل الذراعين في الوضوء وهو محمل بعيد مع انه لا يتم بالنسبة الى ما كان من التيمم
بدلا عن الغسل واحتمل بعضهم حمله على الاستحباب وثانيا بان هذه الاخبار مرجوحة بالنسبة الى الاخبار الدالة على القول الاول
لموافقتها للكتاب والشهرة العظيمة بين الاصحاب ومخالفتها لمذهب رؤساء العامة كابي حنيفة والشافعي فلا مناص عن العمل بتلك الاخبار
وعلى تقدير التكافؤ يتساقطان والمرجع اصالة البراءة وعدم وجوب الزائد وهل يجوز التجاوز عن الزند بان يمسح من المرفقين قولان احدهما
الجواز وهو خيرة جماعة وثانيهما عدمه وهو الاقوى ما اليه في المستند ثم اختلف القائلون بالقول الاول فمنهم من يظهر منه ان ذلك على
وجه الاحتياط كالمصرح في المستند حيث قال ثم الحق عندي ان مسح ظاهر الكفين لازم ولو مسح الذراعين جاز ايضا عملا بالاخبار كلها لكن الكفين

على الوجوب وما يزاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن انتهى ومنهم من جزم بالاستحباب كما حكي عن المصير اليه عن كشف الرموز ناسبا له الى الحسن بن عيسى
ومنهم من احتمل الاستحباب الا انه نسب القول بالاستحباب الى المعتبر في المعتبر ولا يخفى عليك ان حمل الرواية على الاستحباب مقتضاه
استحباب نفس الفعل شرعا فيغاير استحباب الاحتياط هذا وقد عرفت مستند المعتبر من كلامه واما حجة القول بالاستحباب فاحتمل
بعضهم انها حمل صحيحة محمد بن مسلم على الاستحباب جمعا بينها وبين اخبار القول الاول ولا ينافيه حملها على التقية لامكان اجتماعهما
وحجة القول بمجرد الجواز ما صرح به في المستند من اصالة عدم المشروعية وانه ليس في رواية سماعة وصحيحة محمد بن مسلم الا الاخبار من
مسحه وهو يحتمل التقية ولما رواه ليث فقد وردت بلفظ الاخبار المحتمل لمطلق الرجحان والاستحباب والوجوب فعلى الاخير
يجب حملها على التقية ولعدم تعين الاولين لا يثبت بها حكم انتهى والوجه ثبوت الاستحباب من باب الاحتياط وكونه من باب التسامح في
ادلة السنن دون الاستحباب الشرعي حجة القول الرابع روايتان احديهما صحيحة داود بن النعمان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التيمم قال
ان عمار اصابته الجنابة فتمعك كما تتمعك الدابة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يهزأ به يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة فقلنا له فكيف التيمم فوضع
يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا والثانية رواية ابي ايوب الخزاز قال سألته عن التيمم فقال ان عمارا اصابته جنابة
فتمعك كما يتمعك الدابة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا عمار تمعكت كما يتمعك الحمار فقلت له كيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح
جبهته ثم مسح فوق الكف قليلا وتقريب الدلالة موقوف على الاغماض عن اطلاق لفظ التيمم في السؤال الواجب انطباق الجواب عليه
وحمل المورد مما يقتضي اختصاص الحكم المذكور في الجواب به ونفيه عن غيره حتى يوجب اعتبار ما فوق الكف في التيمم الذي هو بدل
عن الوضوء او على ختم اصالة عدم وجوب مسح ما فوق الكف في الوضوء لمكان الشك فيه او على حمل الاخبار التي وقع فيها الاكتفاء
بالكف على التيمم الذي هو بدل من الوضوء جمعا بين طائفتي الاخبار وكيف كان فقد يجيب عن الاستدلال تارة بعدم صلاحية الروايتين
المذكورتين لمعارضة ادلة القول الاول واخرى بان ادخال الراوي في المسح يستلزم المسح فوق الكف قليلا فيكون مسح ما فوقه من
باب المقدمة وربما يحتمل ذلك في كلام ابن بابويه ايضا فلا خلاف وثالثة بان الراوي رأى الامام عليه السلام لما مسح من اصل الكفين
فوهم المسح من بعض الذراع ورابعة باحتمال ان يكون قليلا صفة للمصدر المحذوف اي مسحا قليلا اصغر مبالغ في ايصال الغبار
الى جبينها وفوق الكف يعني ظهرها وقد تبين من جميع ما ذكر ان الحق هو القول الاول تنبيهات الاول ان محل المسح في الكفين
ظهورهما لا بطونهما كما صرح به غير واحد من القدماء والمتاخرين ونسب الى الاكثر تارة والى المشهور اخرى وان عليه جمهور الاصحاب
كما عن المهذب والذخيرة بل في ك ان ظاهر كلامهم ان هذا الحكم مجمع عليه بين القائلين بتخصيص المسح بالكف انتهى وفي الانتصار
نسبته الى الامامية وعن كشف الرموز نسبته الى عمل الاصحاب بل هو مقتضى معقد المحكي عن الامالي بالنسبة الى ما مضى من مشايخنا والحجة
على المدعى مضافا الى الاجماع الظاهر والمحكي عن جملة من الاخبار ان حسنة الكاهلي قال سألته عن التيمم قال فضرب بيده على البساط فمسح بها
وجهه ثم مسح كفيه احدهما على ظهر الاخرى وعلى صحيحة غير واضح بعد الانجبار بالعمل ويعد لتقييد الاطلاقات المتضمنة للكف او
فرض ظهورها في العموم وهو ممنوع خصوصا مع تضمن اكثرها فعل المعصوم دون قوله ومن المعلوم ان الفعل مجمل وربما يؤيد
المدعى بقول الصادق عليه السلام في حسنة ابي ايوب الخزاز من انه مسح فوق الكف قليلا بناء على ان المراد بالقليل المسح الخفيف في مقابل الشديد
الثاني انه يجب ان يكون المسح بباطن كل من الكفين فيمسح بباطن اليسرى ظهر اليمنى ثم يمسح بباطن اليمنى ظهر اليسرى من الزند الى اطراف الاصابع كما صرح
به جماعة ونسبه في الذخيرة الى الاصحاب وصرح في الرياض وغيرها بدعوى الاجماع عليه مضافا الى ما نبه عليه غير واحد من ان
المتبادر من الاخبار البطن في الماسح والظهر في الممسوح والى التصريح به في الخبرين احدهما حسنة الكاهلي ثم مسح كفيه احدهما على
ظهر الاخرى وثانيهما الموثق المروي عن مستطرفات السرائر ثم مسح بكفيه كل واحدة على ظهر الاخرى ويؤيدهما الرضوي وبما ذكر يقيد
اطلاق سائر الاخبار على تقدير وجوده ويخصص عموم الاية لو سلم عمومها وبالجملة لا اشكال في المسألة وعلى ذلك لو مسح بالظهر
اختيارا او بالزام يجزي كما صرح به بعضهم ولو تعذر لعارض المسح بالبطن في الوجه او اليدين اجزأ المسح بالظهر كما عن الذكرى وجامع
المقاصد والكشف وهو جيد حيث لا يتمكن من تولية الغير المسح ببطن يده واما مع التمكن منها فهل يجب المسح بالظهر من غير تولية
كما هو مقتضى اطلاق الكتب المذكورة او يجب التولية او يتخير بين الامرين او يجبان معا وجوه احوطها الاخير واقواها الاول
لعموم الاية والاخبار فيقتصر في التخصيص المخالف للاصل على المتيقن الثالث انه صرح جماعة بانه يجب الابتداء بالزند ونسبه في

قوله في الذخيرة بل في ك ان ظاهر كلامهم ان هذا الحكم مجمع عليه بين القائلين بعدم وجوب الاستيعاب انتهى وفيه ان ظاهر كلامهم

للذخيرة الى ظاهر اكثر الاصحاب واستفاد بعضهم من ظاهر المتن والنافع والتبصرة وغيرها عدم وجوبها والكلام فيه كما في الوجه واما
الاحتياط واضح وعلى القول الاول لو تكلف بطل التيمم الرابع انه لو تعذر المسح بباطن الكفين كيفية مخصوصة فيجوز ان يمسح بالاصابع وبكل
من اجزاء باطن اليد كما صرح به بعضهم الخامس انه يجب ادخال جزء من غير محل الفرض في المسح من باب المقدمة كما صرح به جماعة نظرا الى
وجوب المقدمة العلمية وربما دل عليه صحيحة زرارة ومحمد بن النعمان وحسنة ابي ايوب الخزاز المتقدمتان السادس انه لو كان له يد زائدة فالكلام
في وجوب مسحها هو الكلام في وجوب غسلها في الوضوء السابع انه لو مسح الاعضاء باليد الزائدة ففي الاجزاء وجهان اوجههما الثاني
ولو اشتبهت بالاصلية وجب المسح بهما لاشتغال الذمة بالتيمم قطعا فيجب اليقين بالخروج عن عهدة التكليف به ولا يحصل الا بالمسح
بهما الثامن انه لو قطع بعض شيء من مواضع المسح يجب مسح ما بقي منه لان وجوب استيعابه مع ثبوت الامكان ثابت فيعمل بالمطلقات
لو قلنا بان تقييدها ناظر الى الصورة امكان الاتيان بالمقيد فيبقى المطلقات على حالها مع عدم [الامكان] ويعمل بها على الميسور لو قلنا بان [المعهد]
والمقيد تكليف واحد متعلق بمركب فبدله بالجزء الميسور عند سقوط الجزء المعسور ولو لم يبق منه شيء سقط مسحه واكتفى بمسح سائر الاعضاء [عنه]
الميسور وربما علل باستصحاب وجوبه واحتمال عدم الارتباط بين مسح الاجزاء ولا يخفى سقوطه لوضوح ان المجموع عبادة مركبة فلا يجري لاحتمال
عدم الارتباط التاسع من واجبات التيمم الترتيب بان يضرب يديه على الارض اولا ثم يمسح الوجه ثم يمسح ظاهر الكف اليمنى ثالثا ثم يمسح ظاهر [الكف]
اليسرى رابعا ولم يحك احد خلافا في المسئلة وان قال في كشف اللثام ان بعض كتب الاصحاب خال عن الترتيب مطلقا كالمصباح ومختصره والجمل و
العقود والهداية وكالفقيه في بدل الوضوء وبعضها خال عنه بين الكفين كالمقنع وجمل العلم والعمل والسرائر والمراسم والشرائع انتهى لان ذلك
ليس خلافا في المسئلة ومن هنا قال في المنتهى واما وجوب الترتيب فهو مذهب علمائنا اجمع وقال في التذكرة الترتيب واجب في التيمم يبدأ بمسح الوجه
ثم بالكف اليمنى ثم باليسرى فلو عكس وجب ان يعيد على ما يحصل معه الترتيب ذهب اليه علماؤنا اهل البيت انتهى ووصفه في ك بانه مما اجمع عليه
الاصحاب مضافا الى الاجماع المركب بين الترتيب هنا وبين المائية كما عن السيد في الناصريات التصريح به فيحصل من جميع ذلك الوثوق بقيام
الاجماع ويضعف الحجية بذلك ومن لعدمه وربما استدل في المقام بوجوه اخر منها قاعدة الاشتغال وفيه ما عرفت غير مرة من ان البناء
عند الشك في الشرطية او الجزئية على البراءة ومنها الاية الكريمة وتقريب الاستدلال بها من وجوه احدها ما ذكره العلامة في التذكرة من
ان الواو للترتيب عند الفراء وفيه ان توجه المنع عليه جلي بل الواو لمطلق الجمع ثانيها ما في التذكرة ايضا من ان التقديم لفظا يستدعي
سببا لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولا سبب الا التقديم وجوبا وفيه انه ممنوع ايضا وثالثها انه بضميمة ما ورد من قوله ابدء بما بدأ الله
سبحانه واورد عليه بوجهين احدهما ان الرواية مرسلة لا تصلح للحجية وثانيهما منع عمومها بحيث يشمل جميع المواضع الا في الوضوء كما
قيل ومنها اشتمال التيممات البيانية على ذلك الترتيب لتضمن اخبارها الحاكية لها الفاء او ثم الدالتين على الترتيب بين الضرب والمسح كما في
بعضها او بينه وبين الوجه واليدين كما في بعض اخر وبينها وبين اليدين كما في ثالث ويمكن المناقشة فيه بانه لا دلالة في نقل الترتيب على
الوجوب لاحتمال كونه احد فردي المخير وفيه فانه لا يخلو من نوع ترتيب ولا يمكن الجمع فلا يعلم كونه جزءا من البيان واشتمال بعضها على قوله
هذا التيمم لا ينافي ما ذكر ومنها قاعدة البدلية لان التيمم بدل عن الوضوء والغسل والاصل اشتراك البدل والمبدل منه في جميع
الاحكام الا ما [خرج] وقد وجب الترتيب فيهما وخروج البدل غير معلوم واستخبر بتوجه المنع الى الاصل المذكور كما تقدم سابقا ومنها ما
ذكره بعضهم من الرضويين المعتبرين المتضمن احدهما لفظة الفاء والاخر لفظة ثم الدالتين على التعقيب وفيه ما عرفت سابقا مرارا من عدم اعتبار
في الاخبار بالشهرة وكون الجماعة مستندا الى ذلك الخبر الضعيف ولم نعلم وجود كتاب الفقه الرضوي عند القدماء حتى يستند اليه ومن فروع
الاول لا اشكال في ان التيمم الخالي عن الترتيب المذكور لا يكون مجزيا سواء اخل به عمدا او سهوا والجاهل المقصر حكمه حكم العامد
الثاني لو قدم ما يجب تأخيره كما اذا قدم اليسرى على اليمنى او اليمنى على الوجه اعاد على ما يحصل معه الترتيب ولا يبطل بذلك تيممه ان لم يؤد
وقوع الفصل المخل بالموالاة في الاثناء مخلا بالفور وقد صرح بذلك جماعة الثالث ان الترتيب هل هو جزء واجب فلا اخل به لعيرا نه
بعد التيمم او انه شرط فلا يعتد بذلك الذي صرح به المصنف في المعتبر هو الثاني وان لم يصرح بلازمه فان الترتيب شرط في التيمم
قال الشيخان وعلم الهدى ثاشير والذي لغويه بعض من تاخر هو الاول ولم يأت على ذلك ببرهان لكن لا اشكال في كون مراعاة نوع
الجزئية احوط وقد ذكرنا في الاصول ان ليس في دوران الامر بين كون شيء جزءا وبين كونه شرطا اصل كلي يعتمد عليه فيجري اصل البراءة
بالنسبة الى الاثار الزائدة في كل واحد كما لا يخفى ويتذكر فيه امور الاول انه قال في المقاصد العلية في عداد واجبات التيمم السادس

كتاب الطهارة

نزع الحائل بين الماسح والممسوح او بين الارض والجبهة حالة الضرورة كالخاتم مع الامكان وعمومه كالجبيرة يمسح بها وعليها كالطهارة التامة
انتهى وقال في كشف اللثام ويجبان نزع خاتمه وشبهه للضرب والمسح على اليدين لوجوب الاستيعاب وان تعذر فكالجبيرة واشبه سوقهما
في ذلك جماعة ويجمعهما فيه لنوع ويدل عليه ظواهر الكتاب والسنة وقاعدة الاشتغال بعد ما يدعى ظهور الاتفاق عليه ومن الحائل
الوسخ الكائن على ظهر اليدين مثلا اذا كان خارجا عن العادة فيجب ازالته واما المتعارف فلا صدق معه اسم المسح على اليد حقيقة فلا يجب
ازالته وكذا لا يجب ازالة اللون كلون الحناء ونحوه فانه ليس من الحائل عرفا قطعا بل قد يجب ازالة الوسخ التي تحت الاظفار اذا كانت
طويلة ولا نفس الاظفار اذا كانت طويلة وان خرجت عن المعتاد والشعر المعتاد الكائن في الممسوح لا يجب ازالته ولا تخليله سواء كان خفيفا
او كثيفا كما صرح به بعضهم واما الشعر المسترسل على الجبهة فان كان يسيرا قليلا بحيث لا يمنع من صدق المسح على تمام الجبهة لم يجب ازالته ولا تخليله
والا وجب احد الامرين ولو كان على احد الاعضاء الممسوحة جبيرة فان امكن نزعها وجب والا مسح عليها كما في الطهارة المائية وقد صرح
به جماعة لقاعدة الميسور وفحوى ما دل على وجوب المسح على الجبائر في الطهارة المائية وقاعدة الاشتغال ولا يجب اعادة الصلوة التي
صليها بالتيمم الذي مسح على الجبائر لانها وقعت على الوجه المأمور به وكان الامر واقعيا اضطراريا ومقتضى القاعدة فيه هو الاجزاء و
الكلام في وجوب اعادة تيممه بعد نزع الجبائر اذا لم يكن قد انتقض هو الكلام في اعادة الوضوء لو مسح على الجبيرة كما عن المنتهى التصريح به
وعن الدروس التصريح بقضاء التيمم وعن الذكرى التوقف فيه وسبيل الاحتياط واضح الثاني ان المباشرة بنفسه واجبة اجماعا كما عن المختلف
عنه وهذا نفي عنه الريب في ك وصرح بالاجماع جماعة مضافا الى ان الاصل في خطاب شخص خصوصا او عموما والى انه مقتضى
الاحتياط وقد يتمسك بقاعدة الاشتراك لكن التمسك بها موقوف على ثبوت وجوبها في حق الحاضرين ولا يثبت الا بما هو دليل ثابت
الى ثبوتها في حقنا ولو تعذرت استناب في الافعال عند علمائنا كما في ك وعند الاصحاب كما عن الذخيرة وفي نفي عنه الخلاف بعضهم وان
قال في ك لم اقف فيه على دليل نقلي وحكي مثله عن الذخيرة ويدل عليه مرسلة ابن ابي عمير ... والكسير اذا اصابتهما الجنابة ومرسلة
الفقيه المجدور والكسير يؤممان ولا يغسلان وعن رواية محمد بن مسكين ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه
الا سألوا الا يمموه ونحوها غيرها مما عرفت دلالته بتمام المطلوب وربما يستدل على المطلوب بما حكي عن بعض المتأخرين انه لو لم
تجز النيابة في التيمم لزم احد امور ثلثة اما سقوط التكليف بالصلوة ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة من الحدث راسا او جواز
الاتيان بها من غير طهارة او كون الطهارة غير التيمم والوضوء والغسل وجميع ذلك باطل اما الاول فلوضوح ... وجوب الصلوة
ونحوها واستصحابه وهو وان اختص بجزء خاص لكنه لا يجري الا مع القائل بالفصل بينها وبين غيرها الذي يجري فيه استصحاب الوجوب
وهو وان كان معارضا لاستصحاب الوجوب الا انه مرجوح بالنسبة اليه لان المثبت مقدم على النافي ايضا استصحاب الوجوب يمكن
الخروج عن الاستصحاب ونحوه ونافيهما اطلاق الامر بالصلوة ونحوها مما هو مشروط بالطهارة واما الثاني فلعموم ما دل على شرطية
الطهارة من قوله لا صلوة الا بطهور ونحوه واما الثالث فالمطلع بانه لا طهارة الا الثلثة ويمكن المناقشة فيه
من الاستصحاب بانه قد تبدل الموضوع فان الواجب انما كان هي الصلوة المقيدة بالطهارة فاستصحاب وجوبها مطلقا ...
غير سديد بل قد يستدل عليه ايضا بقاعدة الميسور وانت خبير بان مثل الضرب يستند الفعل الى المكلف بنفسه لا ...
حقيقة لان المتولي للنية هو المكلف نفسه كما صرح به جماعة معللين بانه قادر عليها وهذا التعليل يبتني على انهم جعلوا النية من جملة
افعال التيمم وانها انتقلت الى النائب من الافعال ... مع لزوم الاتيان بها على وجه المباشرة بحكم اصالة ...
الاولى عندي ان ... التعليل بوجه ... نظر الى النائب ... عن التيمم وغيره من العبادات ... المكلف قد خوطب بالامر
بالتيمم ومقتضاه المباشرة وحيث لم يتمكن منها امر بتحصيله بالتسبيب فيفعل الواسطة المأمور بالتيمم ... الذي يحصله
بفعل الغير وهو انما يحصل ... بفعل الغير ولا بد من ان ينوي المطالب ... دون غيره ... علمائنا من
ان المطلوب بفعل الغير ... بجعله فعل نفسه ... مع المفاسد ... لفظ ولو نويا كان
اولى ولا باس بما ذكروه ... ان الفعل ... النائب ... الى العاجز ...
العليل او ... ان النائب ... العليل ...
ظاهر الكتب ... جماعة ... العليل

فالاكرم

في الذكرى بعد حكايته عنه ولم نقف على مأخذه ثم قال إنهما ما اختاره جماعة منهم الشهيد في الذكرى فقال والأقرب أنه يضرب بيدي
العليل إن أمكن وإلا فبيدي نفسه ولا يحتاج إلى أن يضرب بهما يدي العليل رابعها ما في كشف اللثام حيث قال يعينه ثم إنه يضرب بيدي
العليل إن أمكن ويمسح بهما أعضاءه وإلا ضرب بيدي نفسه ومسح بهما أعضاءه إلا أن يفرض تعذر ضرب يدي العليل على الأرض
وإمكان مسحها بأعضائه فلا يبعد وجوب ضرب الصحيح يده على الأرض ثم ضربها على يدي العليل ثم المسح بيدي العليل على أعضائه
كما قال أبو علي يضرب الصحيح بيديه ثم يضرب بهما يدي العليل وفي الذكرى لم نقف على مأخذه قلت المأخذ على ما فرضناه
واضح انتهى ما في كشف اللثام وربما يناقش فيه مع بعد الفرض بعدم صدق المسح بالأرض لو مسح بما ضرب بها كما أنه يناقش فيما
ذكره الشهيد ومن تبعه بأصالة البراءة عن تلك الكيفية الخاصة بل لعل إطلاق الأمر بالتولية يقتضي خلافه فإن لم يكن ظاهرا في
مباشرة المتولي بل قد يقال لا يجزي بيد العليل لعدم استناد المسح إليه حينئذ فيكون بالنسبة إلى العامل كالمسح بآلة أجنبية كل ذلك مع
تركهم هذا التفصيل في الطهارة المائية بل ظاهر ما استدل به هناك من أمر الصادق عليه السلام الغلمة في الليلة التي كان فيها شديد الوجع
بحمله وتغسيله فحمل ووضع على خشبات وغسل عدم اعتبار الظهور وتمكن العليل من مباشرة بعض الغسل بيده هذا والمسألة في غاية الإشكال
لخلوها عن النص الصريح ولعل ما حكيناه عن كشف اللثام هو الأقرب والأحوط هو الجمع بين الكيفيتين ولو أن الغير يممه بدون إذن
المكلف لم يجز ولا يعتبر في الإذن لفظ خاص بل يكفي كل ما أفاده من الألفاظ بل يكفي الإشارة وكل ما دل عليه قولا وفعلا وفي كفاية
مجرد العلم بالرضا إشكال قرب بعضهم الأول والأوجه هو الثاني ولو توقف الإعانة على بذل المال وجب وإن بلغ ما بلغ ما لم يكن مضرا
بحاله لوجوب تحصيل مقدمات الواجب المطلق ما دام باقيا على الإطلاق ولو قدر على المباشرة في بعض الأفعال دون بعض استناب في
ما لا يقدر عليه ويلزمه المباشرة فيما يقدر عليه ولا إشكال في معك الأعضاء مع القدرة على الضرب ومسح الأعضاء الثلاثة ويدل عليه
ما دل على وجوب الضرب والمسح من النصوص والفتاوى بل الإجماع وإذا تعذر الضرب والمسح واستنابة الغير فقد صرح جماعة بجواز
المعك واحتج له في الذكرى بقوله عليه السلام الميسور ثم صرح بأنه يمكن تقديم المعك على نيابة الغير قال وهو يجيء على من لم يعتبر الضرب في
الأفعال وفي كشف اللثام ولو معك وجهه أي جبهته في التراب لم يجز وإن حصل النقل وكذا لو مسح بالكفين إلا مع العجز إلا
من ضربها بالكفين أو مسحهما بالجبهة فيجزي المعك وهل يقدم على التولية وجهان أقواهما التقديم خصوصا إذا كان الصب بمنزلة جزء
الماء لا من الأفعال انتهى الثالث أنه صرح جماعة من القدماء والمتأخرين بوجوب الموالاة في التيمم واستدلوا عليه بوجوه الأول
قاعدة الاحتياط وفيه أولا أن الشك هنا يرجع إلى الشك في شرطيتها ونحن نقول فيه بالبراءة وثانيا أنها تندفع بإطلاق الأدلة
وقد يورد عليها باندفاعها بقاعدة البدلية في الغسل لعدم وجوب الموالاة في الغسل بل في الوضوء أيضا لعدم اعتبارها على النحو
المعتبر هنا ولا يخفى عليك اندفاعه لما عرفت من منع قاعدة البدلية وكأن مراده بعدم اعتبارها على النحو المعتبر هنا هو كون الموالاة في
الوضوء عبارة عن عدم جفاف العضو السابق عند الاشتغال بالعضو اللاحق وإلا فإن فسرت في الوضوء بالمتابعة العرفية صار هنا
على النحو المعتبر هناك الثاني أنه قال في المنتهى قال علماؤنا الموالاة واجبة في التيمم خلافا للجمهور وقال في الذكرى الواجب السابع الموالاة
ذكره الأصحاب وقال في التذكرة والموالاة وقد قطع الأصحاب باعتبارها وحكي مثله عن الذخيرة وفي الروض أوجب الأصحاب هنا الموالاة انتهى وحكي
مثله عن شرح الدروس وصرح في جامع المقاصد بالإجماع وحكي التصريح به عن روض الجنان أيضا فيمكن تحصيل الإجماع بملاحظة مجموع ذلك
ولا ينافيه عدم ذكرها في جملة من كتب الأصحاب لأن السكوت عن الشيء لا يدل على نفيه بواحدة من الدلالات الثالث أنه يجب تأخير التيمم إلى آخر
الوقت ومع الإتيان به في آخره يتدارك الموالاة وفيه أولا أنا لا نقول بوجوب التأخير مطلقا وثانيا أنه مبني على التضييق في تمام التضييق ولا يثبت
التضييق بهذا المقدار وثالثا أن الوجوب حينئذ خارج عما نحن فيه بل يكون نحو وجوب الموالاة في الغسل عند التضييق وأين هذا من وجوب الشرط
الرابع ما ذكره بعضهم من آية التيمم وتقريب الاستدلال بوجوه أحدها تضمنها الأمر بالمسح والأمر يفيد الفور إما لغة أو شرعا فيكون
الإتيان بكل من مسح الوجه ومسح اليد اليمنى ومسح اليد اليسرى فوريا فلا يتم الإتيان بذلك فورا إلا على وجه الموالاة وفيه أولا أنا نمنع من كون الأمر
مفيدا للفور كما حقق في محله وثانيها ما ذكره في المنتهى بقوله أوجب علينا التيمم عقيب إرادة القيام إلى الصلاة ولا يتحقق إلا بمجموع أجزائه
من المسح على الوجه والكفين فيجب فعلها عقيب الإرادة بحسب الإمكان بأن يأتي بأحدها ثم يعقبه بالباقي بلا فصل لدلالة الفاء على التعقيب بلا
مهلة وفيه أولا أن المراد بالتيمم هنا المعنى اللغوي وهو القصد لا التيمم بالمعنى الشرعي وقد صرح بهذا الإيراد في الذخيرة وثانيا أن الظاهر

اراد التيمم في اول الوقت يجوز له التأخير ولا يجب عليه البدار اتفاقا ولو كان المراد بالفاء هنا التعقيب بلا مهلة لزم عدم جواز ذلك وثالثا انا
نمنع من كون الفاء الجزائية مفيدة للتعقيب بلا مهلة على ان الظاهر ان لا يتم هنا امر لبيان الشرطية وعدم جواز الدخول في الصلوة بدون
الطهارة وثالثها ما ذكره بعضهم من انه يدل عليه العطف بالفاء في قوله ثم تمسحوا الدالة لغة على التعقيب بلا مهلة في مسح
الوجه ويلزم منها عدم القول بالفصل وقد اورد عليه في الذخيرة بقوله ولقائل ان يقول لو كانت الفاء هنا بمعنى التعقيب
بلا مهلة لزم وجوب المسح بالوجه واليدين معا بعد القصد وهو باطل فاحتيج الى ان يقال ان الفورية في مسح اليدين غير مرادة بالاتفاق
فيبقى مسح الوجه على ظاهره من الفورية وليس هذا التاويل المستلزم لاختلاف المعطوف والمعطوف عليه في الفصل للفاء فيهما اقرب
من ان يقال ان الفاء هنا منسلخة عن معنى الفورية والمقصود منها مجرد الترتيب وبالجملة لا بد في ترجيح احد المجازين على الاخر من دليل
واورد عليه ايضا بانها تفيد المدعى لو كان المراد بالتيمم هو الضرب على الصعيد دون ما اذا كان المراد به المعنى اللغوي الذي هو القصد
فلا يلزم وجوب الضرب ولا المسح بعد القصد بلا فصل ويكون الفاء منسلخة عن معنى التعقيب قطعا دون ما اذا اريد به المعنى الشرعي
لان الفاء تكون حينئذ تفصيلية ولا تفيد التعقيب اصلا الخامس ما ذكره الفاضلان والشهيدان والمحقق الثاني من ان التيمم البياني
عن النبي ص واهل بيته ع وقع فيه فيجب المتابعة للتأسي وفيه ان التأسي انما يجب فيما يعلم وجهه وهو منتف هنا اذ من الجائز
ان تكون المتابعة انما وقعت اتفاقا لا لاعتبارها بخصوصها ولا يفيد قوله هذا التيمم في بعض الاخبار لعدم معلومية كون الموالاة
جزء من التيمم ودعوى ان كثيرا من الاخبار المتضمنة لحكاية التيمم ظاهرة في عدم المتابعة لتضمنها العطف بثم الدالة على عدم
الفورية لكونها موضوعة للتراخي وفيه نظر لان جملة من الاخبار تضمنت العطف بالفاء الدالة على التعقيب بلا مهلة باجماع اهل
العربية كما ادعاه جماعة فالوجه ان الدلالة في اخبار التيمم البياني على شيء من الطرفين لتعارض الطائفتين المشتمل احديهما على الفاء
والاخرى على ثم ان لم نقل بان الاولى اظهر من الثانية لمن جهة كثرة استعمال ثم في التعقيب بلا مهلة بخلاف الفاء فانها لا تستعمل
في التراخي فالعمدة في المسئلة هو الاجماع تنبيهات الاول ان المراد بالموالاة هي المتابعة العرفية كما صرح به جماعة دون
الحقيقية فلا يضر التراخي اليسير الذي لا ينافي التوالي عند اهل العرف والمستند في ذلك مضافا الى ما قيل من ظهور اتفاقهم على ذلك
فيكون الاشارة الى الخلاف من شانه بيان الخلاف ان العمدة في اصل مسئلة وجوب الموالاة هو الاجماع كما عرفت ولم يثبت الاجماع في
غير هذه الصورة فيبقى اطلاقات الاوامر بالتيمم والمسح في الكتاب والسنة في غير هذه الصورة سليمة وكذا اصالة البراءة على القول
بها في امثال هذه المسائل ويؤيده خلو النصوص عن الاشارة الى الموالاة الحقيقية وان عمل المسلمين قديما وحديثا على عدم اعتبارها
رتبا او وجوبا عليها الثاني ان الظاهر عدم الفرق في وجوب الموالاة بين ان يكون التيمم بدل الوضوء او بدل الغسل وهو ظاهر
اطلاقهم وعن نهاية الاحكام احتمال عدم وجوبها فيما كان بدلا عن الغسل وجزم به في الدروس حيث قال وان كان بدلا عن غسل
يجوز تفريقه انتهى ولعله لعدم وجوبها في المبدل منه باعتبار تنزيل التراب منزلة الماء وفيه اولا انا نمنع من قياس البدلية وثانيا
انها على تقدير تسليمها لا تقاوم الاجماع هذا ولكن وجوب الموالاة مطلقا منوط باليسر فلو لم يتمكن منها او تعسرت عليه سقط
الثالث انه اذا اخل بالموالاة عمدا اختيارا هل يبطل تيممه فيكون الموالاة شرطا كما صرح به جماعة بل قيل انه ظاهر معقد الاجماع
الصحيح وظاهر ما عن نهاية الاحكام في خصوص بدل الوضوء او لا يبطل بتركها ولو عمدا مطلقا وان اثم بتركها قال في الروض وهل
يبطل بالاخلال بها او يأثم خاصة وجهان وعلى القول بمراعاة الضيق فيه مطلقا يظهر قوة القول الاول والا فالاصل الصحة انتهى
ويظهر من المدارك التوقف لانه قال فيها وان ابطال الفصل امكن البطلان وفاء بحق الواجب ويحتمل الصحة وان اثم لصدق التيمم
مع عدمها انتهى والمعتمد هو الاول لحجية القول الاول وجوه اولها وثانيها قاعدة الاحتياط وقاعدة البداية وقد تقدم
ما فيهما مكررا وثالثها [illegible] ان الموالاة انما وجبت في التيمم باعتبار وجوب التاخير الى اخر الوقت كما صرح به جماعة وقضيته ذلك كونها
شرطا ما لا واجبا مقيدا ويعتبر عليها ما اورده بعض المحققين من ان وجوب وغاية ضيق الوقت لا يستلزم وجوب الموالاة
لانهم ارادوا بها غايته كما صرح جماعة تاخير التيمم الى ان يبقى مقدار فعله مع باقي الشرائط المفقودة والصلوة تامة الافعال
علما او ظنا وعلى هذا فلا يجب تاخيره عن باقي شرائط الصلوة مع ويجوز ان يشتغل بين اجزاء التيمم ببعض ما فقد من تلك الشرائط
فلا يجب تحصيل الموالاة مع عدم الاخلال بغاية ضيق الوقت وايضا يمكن ان يظن او لا ضيق الوقت ويظهر بعد الشروع في التيمم

معتبر

اذا اخل بالموالاة

سعته وعلى هذا فيمكن الاخلال بالموالاة بتأخير آخر التيمم الى ان يضيق الوقت فهو جوز رعاية تضيق الوقت لا بدل على وجوب الموالاة
على وجه الكلية وايضا الظاهر ان المعتبر ضيق الوقت بالنسبة الى ما يريد من كيفية المشروط طولا وقصرا اولا يجب رعاية
ضيق الوقت بحيث لا يبقى الا ما يسع اقل الواجب وعلى هذا فيمكن ان يشرع في التيمم لضيق الوقت بالنسبة الى ما اراده من
طول الصلوة ثم يبدو له فيبني على القصر فانه ح يمكن الاخلال بالموالاة مع رعاية تضيق الوقت الرابع ان الوجه في وجوب الموالاة
هو كون الامر المتعلق بالواجبة للتيمم كما تقدم اليه الاشارة وهذا يستلزم توقف صحة التيمم على الموالاة اذ بدونها لم
يكن المكلف اتيا بالمأمور به على وجهه فيفسد اذ ذلك معنى الفساد في العبادات وفيه اما الانتقاض وجها للاستلزام الا ان يبنى
على كون الامر بالتيمم للفور وقد عرفت ما فيه الخامس ان اكثر ما يجب في التيمم وساير العبادات انما هو من قبيل ما يتوقف عليه
صحة التيمم اما لكونه جزءا او شرطا بل نقول ان وجوب شيء فيها يقتضي ان لا يترتب على تركه سوى الاثم غير معهود فيجب ان يكون الموالاة
مما يتوقف عليه صحة التيمم عملا بالاستقراء وفيه انا نمنع من حجية الاستقراء في الاحكام الشرعية حجة القول الثاني وجهان الاول
اطلاقات الاوامر بالتيمم وفيما يجب فيه من انواع المسح ولو رد عليه اولا بانصرافها الى الصورة المتوالية لغلبتها وفيه نوع نظر وفيه
نظر وثانيا بلزوم تقييدها بادلة القول الاول وهو جيد الثاني انه ما ان المتبادر من قولهم في معقد الاجماع يجب الموالاة انما
هو الوجوب مستقلا دون الوجوب التبعي باعتبار الجزئية والشرطية وضعفه ظاهر ضرورة ان الظاهر من العبارات الواقعة في مقام
بيان كيفية العبادات انما هو الوجوب الشرطي كما هو الحال في نظائره مما لم يخرج عن ايجاب التيمم من الترتيب ونحوه حجة القول الثالث ان
الموالاة واجبة في الوضوء دون الغسل فيجب ان يكون بدلهما كذلك لاصالة الاشتراك ولا يخفى ضعفه خصوصا بعد قيام الاجماع
على اعتبار الموالاة مطلقا فالحق هو القول الاول والعمدة فيه هو الاجماع بل ربما يدعى ان الموالاة المعتبرة في التيمم مما ينتفي بانتفائه
هيئة التيمم ويبطل لذلك اذ لا يعقل معنا لها المعتبر في الوضوء الا بملاحظة تقدير الجفاف لو كان ماء كما عن الدروس والمتابعة
الحقيقية مقطوع بعدمها فيبقى المتابعة العرفية التي بانتفائها ينتفي الاسم واورد عليه بعض من تأخر اولا بمنع الملازمة بينها وبين
الهيئة المأخوذة في التيمم وثانيا بانه لم يظهر لاعتبار الهيئة والصورة مدخلية محصل في شيء من العبادات بل هيئتها تابعة لاجزائها انتهى
تنبيه الرابع انه هل يعتبر في التيمم طهارة محل المسح من الوجه واليدين مع امكان ازالة النجاسة اولا اختلفوا فيه على قولين فصرح
بالاول جماعة منهم الشهيد في كتبه والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد وغيرهما وعن الكفاية انه المشهور بين المتأخرين
لكن في ك ان المصرح باعتبار ذلك قليل من الاصحاب الا ان الاحتياط يقتضي المصير الى ما ذكروه انتهى وزاد بعضهم التصريح
باعتباره في الماسحة ومنهم العلامة الطباطبائي ره في منظومته ولعل مراد السابقين ايضا ذلك لان مسح عضو بعضو لا انه عضو و
عن الشهيد في حاشية القواعد الاجماع على طهارة اعضاء التيمم فصرح ما بالثاني فيما حكي عن بعض المتأخرين وقال في الجواهر
اما اشتراط الطهارة تراب الماسح اختيارا مع عدم التعدي في الجبيرة ومعلقة التراب كما اوجح بعد الضرب واشتراط طهارة الممسوح من
الجبهة وظاهر اليدين كك فلم اعثر على مصرح منه بشيء من قدماء الاصحاب انتهى ونسب هذا القول الى ظاهر القواعد والمنتهى
الذخيرة وهو ظاهر مجمع الفائدة وك والحدائق وعليه يسطلق ما عن حواشي السيد عميد الدين من انه اذا كانت النجاسة غير
متعدية جاز التيمم وان كانت متعدية بجسمين والمحكي عن ابن فهد من انه اشترط احد الامرين من الطهارة او الجفاف بحيث لا يتعدى
حجة القول الاول وجوه احدها قاعدة الاحتياط وفيه ما عرفت مكررا من ان الاصل في امثال المقام هو البراءة وثانيها وثالثها
ما تمسك به في الذكرى في قوله يشترط طهارة موضع المسح من النجاسة لان التراب ينجس بالملاقاة فلا يكون طيبا ولمساواة اعضاء
الطهارة المائية واعترضه في ك بعد الاشارة فقال ولا يخفى ان الدليل الاول اخص من المدعى والثاني قياس محض ومقتضى
الاصل عدم الاشتراط انتهى وربما اجيب عن الثاني بانه من باب عموم المنزلة لا القياس وانت خبير بان العموم على وجه يشمل مثل
ما نحن فيه ممنوع ورابعها الاجماع المحكي عن الشهيد ره المعتضد بالقطع بالاشتراط من المحقق الثاني الذي هو بمنزلته ولا يخفى
ان هذا ايضا غير جيد لانا لا نرى ان الاجماع المنقول حجة تعبدا بل من باب الوثوق ولا اقل من الظن بناء على اعتباره من باب
الانسداد وقد عرفت سكوت جماعة فيه فالظن غير حاصل فكيف بالوثوق حجة القول الثاني الاصل واطلاق الادلة و
قد يناقش في الاطلاق بانصرافه الى الصور الطاهرة المحل لغلبتها وفيه نظر واضح والاقوى هو القول الثاني وطريق الاحتياط لا يخفى

عن غيره وقد اجاد في كشف اللثام حيث قال بعد نقل الاشتراط عن الشهيد ره ولا اعرف له دليلا عليه الا وجوب تأخير التيمم الى الضيق فيجب تقديم الازالة كسائر الاعضاء ان كانت النجاسة مما لا يعفى عنها الكفية على الاجماع في حاشية الكتاب انتهى واورد عليه بان الدليل الذي اشار اليه فحيث ادراة الاستثناء ناظر الى ما هو خارج عما نحن فيه من الاشتراط للتيمم من حيث هو مضافا الى انه لا يتم على المختار من جوازه في السعة للموقتة او مع عدم الرجاء وكذا لا يتم في التيمم لغير الموقتة مما لا يعتبر فيه الضيق وانت خبير بسقوطه لانه لم يظهر من كلامه الاعتماد على الدليل المذكور حتى يتوجه عليه هذا الايراد وكيف يستند الى المورد وجها للقول الذي اورده عليه بعد تمام الدليل عليه مع كونه غير مرضي عنده تأكيدا لعدم تمام دليل معتبر وبعد في كلامه هنا ما يعطي ذلك هذا كله اذا لم تتعد النجاسة الموجودة في محل المسح الى الثوب ونحوه والا فقد قيل بوجوب الازالة وتأمل فيه ايضا بعضهم والتحقيق انه ان كانت ازالتها من الثوب ونحوها ممكنة لم يتجه الحكم بوجوب الازالة لاجل التيمم بل لم يتجه ذلك مطلقا لان ذلك لامر خارج عن التيمم فانا لو قلنا بحرمة تنجيس الثوب والبدن عند عدم امكان التطهير وابدال الثوب للصلوة فانما هي من جهة الصلوة ولا دخل لها بالتيمم ثم ان قلنا باشتراط الطهارة في محل المسح وتعذرت ازالة النجاسة عنه ولم تكن متعدية ولا حائلة بين الماسح والممسوح فهل يسقط فرض التيمم ح او لا بل يمسح المحل النجس ح صرح بعضهم بالثاني قال الشهيد ره في الذكرى يشترط طهارة موضع المسح من النجاسة نعم لو تعذرت الازالة ولم تكن النجاسة حائلة ولا متعدية فالاقرب جواز التيمم دفعا للحرج ولعموم شرعيته ولان الاصحاب نصوا على جواز تيمم الجريح مع تعذر الماء انتهى وهذا هو الاقوى ويؤيده اطلاق الامر بالصلوة ونحوها على القول لوضعها للاعم وقاعدة الميسور لكن اعترضه في جامع المقاصد بالنسبة الى النجاسة الحائلة فقال وظاهر عبارة الذكرى ان الحائلة كالمتعدية وفيه نظر لجواز المسح على الجبيرة وخصوصية النجاسة لا اثر لها الا اذا تعدت انتهى وهو جيد ثم انه اذا كانت النجاسة متعدية ولم يمكن من ازالتها فهل يسقط فرض التيمم او لا ذهب جماعة منهم المحقق الثاني ره في جامع المقاصد الى الاول وحكى التصريح بالثاني عن الذخيرة وغيرها وهو الذي يقتضيه الادلة ولو امكن التجفيف وجب قال في جامع المقاصد لو عمت النجاسة جميع الاعضاء فان كانت متعدية فلا يتيمم ولو امكن تجفيفها فلا اشكال في الوجوب انتهى ثم انه قال في جامع المقاصد ولو كانت نجاسة محل الضرب يابسة لا تتعدى الى التراب ونجاسة محل المسح متعدية ففي صحة التيمم تردد من عدم التنصيص على مثله ومن ان طهارة المحل شرط مع الامكان لا مطلقا واعتبار عدم التعدي في محل الضرب لئلا يخرج التراب بتعدي النجاسة اليه عن كونه طيبا انتهى والاقوى هو الثاني لعدم الدليل على مانعية النجاسة المتعدية مطلقا عن التيمم ولو تعدت نجاسة الماسح الى الممسوح او بالعكس لم يضر بالتيمم كما صرح به بعضهم نعم يجب ازالتها للصلوة مع الامكان وان لم يمكن صلى معها وقال بعض من تأخر انه لا يحرم تنجيس البدن ولو علم عدم امكان التطهير للصلوة للاصل انتهى واقول اما علمه بحرمة تنجيس البدن مع امكان تطهيره فهو مما لا اشكال فيه واما مع علمه بعدم امكان تطهيره فهو ممنوع بناء على ما هو من مذهب ذلك البعض حيث انه يرى ان تفويت مقدمة الواجب المشروط قبل دخول وقته حرام فيحرم اراقة الماء قبل دخول وقت الصلوة فحق من علم انه لا يتمكن من تحصيله في وقتها فهي مما نحن فيه اولى من جهة كون الواجب هنا منجزا وان اراد انه في هذا المقام بخصوصه مما كان تفويت مقدمة لتحصيل مقدمة اخرى هي اهم من الاولى لانه لا صلوة الا بطهور فلا تحصل بدون الطهارة من الحدث مع انا نعلم حصول الرخصة في الشرع باتيان الصلوة في الثوب النجس اذا لم يمكن تطهيره ولا ابداله قلنا ان ذلك وان كان مما يمكن تصحيحه الا ان اللازم ح تعليله بما اشرنا اليه لا بالاصل لانه لا يفي بذلك المقصد هذا واذا كانت النجاسة للمسح غير حائلة فالذي يظهر من الذكرى سقوط التيمم كما تقدم اليه الاشارة وحكى عن الجعفرية والذي يظهر من اعتراض جامع المقاصد على الشهيد كما قدمنا ذكره هو لزوم المسح على الحائل لجواز المسح على الجبيرة وان خصوصية النجاسة لا اثر لها في المنع نعم لو امكن ازالة الجرم تعين ولو بنجاسة اخرى ووافقه جماعة ممن تأخر عنه وهو قوي متين مضافا الى كونه احوط فرع ذكر بعضهم ان نجاسة باطن الكف يوجب الانتقال الى الظهر وهو محل تأمل بل قضية الاطلاقات والاصل هو السقوط نعم يمكن ان يقال بتعيين الباطن ح لان عمدة دليله الاجماع والقدر المتيقن منه انما هو حال الطهارة فمع انتفائها يتخير ومقتضى الاحتياط هو الجمع بين الكيفيتين والاقوى هو التخيير بل تعيين الباطن قوله ويجزيه في الوضوء ضربة واحدة لجبهته وظاهر كفيه ولا بد فيما هو بدل من الغسل من ضربتين وقيل في الكل ضربتان وقيل ضربة واحدة والتفصيل اظهر اختلف الاصحاب في عدد الضربات في التيمم على اقوال الاول انه يجزي ضربة واحدة مطلقا سواء كان بدلا عن الوضوء ام كان بدلا عن الغسل وهو قول علم الهدى ره في الناصريات والصدوق في المقنع والهداية وحكي

عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد في المسائل الغرية وجماعة الثاني انه لا يجزي فيه مطلق الضرب بل ضربة للوجه وضربة للظاهر
وحكي عن المفيد في الاركان بل عن المنتهى انه مذهب جماعة من قدماء الاصحاب الثالث ما حكي عن علي بن بابويه من اعتبار ثلث ضربات
فانه قال اذا اردت ذلك فاضرب بيديك على الارض مرة واحدة وانفضهما وامسح بهما وجهك ثم اضرب بيسارك الارض وامسح بها يمينك
من المرفق الى اطراف الاصابع ثم اضرب بيمينك الارض وامسح بها يسارك من المرفق الى اطراف الاصابع ولم يفرق بين الوضوء و
الغسل وحكي في المعتبر القول بالضربات الثلث عن قوم منا بعد ان نقل عن علي بن بابويه المرتين في الجميع الرابع التفصيل بين
ما هو بدل عن الوضوء وبين ما هو بدل عن الغسل باجزاء ضربة واحدة في الاول ووجوب ضربتين في الثاني وهو منسوب الى
الفقيه والمقنعة ومصباح السيد والنهاية والسرائر والنافع والتذكرة والمنتهى ولف والالفية وجامع المقاصد وصف
بالشهرة في كلام العلامة ره في المنتهى ولف والشهيد ره في س بل ادعى في الجواهر انه المشهور بين المتقدمين والمتأخرين شهرة عظيمة
كادت تكون اجماعا بل ربما استظهر من التهذيب والتبيان ومجمع البيان دعواه وعن الامالي نسبته الى دين الامامية الذي يجب الاقرار به و
في الذكرى ان عليه عمل الاصحاب وعن كشف الالتباس وشرح الجعفرية نسبته الى المتأخرين حجة القول الاول وجوه الاول الاصل الثاني
اطلاق قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم ومثله اطلاق جملة من الاخبار الثالث رواية دعائم الاسلام قالوا صلوات الله وسلامه
عليهم التيمم يجزيه ضربة واحدة يمسح بها وجهه ويديه وربما قيل ان ضعفها منجبر في العمل ولو في الوضوء خاصة ويتم المطلوب بالاخبار
المعتضدة بتساوي التيمم بدلا عن الوضوء والتيمم بدلا عن الغسل الرابع صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله ذات يوم لعمار بلغنا انك اجنبت فكيف صنعت قال تمرغت يا رسول الله في التراب قال فقال له كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت
كذا ثم اهوى بيديه على الارض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينيه باصابعه وكفيه احدهما بالاخرى ثم لم يعد ذلك ولا يضر
اختصاصها بالجنب لان كون المفروض ما هو اعم من حكمه وحكم المحدث بالحدث الاصغر لوجود سبب التعميم وهو امران احدهما ان الظاهر
ان كل من قال بنفي التعدد في التيمم الذي هو بدل عن الغسل قال بنفيه في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء فاذا ثبت الاول بالرواية
الصحيحة ثبت الثاني بعدم القول بالفصل وثانيهما موثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال سألته عن التيمم الذي هو بدل عن الوضوء وعن
الجنابة ومن الحيض للنساء سواء فقال نعم فانها صرحت بمساواة القسمين واذا ثبت نفي التعدد في التيمم الذي هو بدل عن الغسل
لزم ثبوته في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء والا لم يكونا متساويين وهو خلاف صريح الرواية وكذا الاخيرة لان الصحيحة على وجوب مسح
الجبين اما على ما اخترناه من وجوبه فظاهر واما على مذهب من جعل الواجب مسح الجبهة فلقيام الدليل عنده على كون المراد من لفظ
الجبين هي الجبهة على ان اشتمال الرواية على ما لا يجوز المصير اليه لا يقدح في حجية الباقي الا ان الاستدلال بالصحيحة المذكورة موقوف
على كون لفظ ثم لم يعد من كلام المعصوم الحاكي لفعل النبي ص وهو غير معلوم لانا نقول اولا ان الظاهر كونه من كلام المعصوم لانه الحاكي
لفعل النبي ص والمناسب ان يكون هذا قوله لا قول غيره وثانيا انه لو كان من كلام الراوي يدل ايضا على المطلوب اذ لو كان التعدد
واجبا لفعله النبي ص ونقله الامام ع فان المقام مقام الحاجة والبيان اذ الحاجة الى عدد الضرب كالحاجة الى مسح الوجه لانه من جملة
اجزاء التيمم الخامس خلو التيممات البيانية على ما هي عليه من الكثرة عن بيان ضربة اخرى خصوصا ما اشتمل منها على قضية عمار اذ ليس
شيء من هذا القسم مشتملا على الضربتين وهو كثير ايضا منها موثقة زرارة قال سألت الباقر ع عن التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما
فنفضهما ثم مسح جبينيه وكفيه مرة واحدة ومنها صحيحة داود بن النعمان قال سألت الصادق ع عن التيمم فقال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما
تتمعك الدابة فقال له رسول الله ص وهو يهزأ به يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة فقال له كيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه
ويديه فوق الكف قليلا ومسح اليدين في ذيلها قرينة على ان المراد باليد في قوله فوضع يده على الارض هو الجنس ضرورة عدم امكان مسح اليدين
بيد واحدة كما اشرنا اليه سابقا لكن قد يقال انه لا دلالة في التيممات البيانية مما اشتمل على قضية عمار وغيره على عدم تعدد الضرب لظهور سياق
الجميع في كون المراد كيفيته لا من حيث اتحاد الضرب وتعدده بل بيان الممسوح ردا على من قال انه تمام الوجه او الذراعين من المرفق كما يشعر به ما في
بعضها فمسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء وفي رواية اخرى فمسح فوق الكف قليلا وفي اخرى ثم مسح جبينيه الى غير ذلك مما يدل على كون
ملحوظ الراوي من نقله حال الكف او الوجه لا تعدد الضرب واتحاده ويشعر به ايضا الاسناد الى المعصوم في بعض الروايات بثم تارة وبالفاء
اخرى والتبعيض اخرى وبالاسناد الى قضية عمار مسلمين في الله شبههم الى غير ذلك من المؤيدات ومن ان ذلك كله لا يزاحم ظهور الاخبار المذكورة

في مكتمة التعدد الضرب لعكس صلاحيته لصرفها عن ظهورها حجة القول الثاني جملة من الاخبار كصحيحة اسمعيل بن همام الكندي عن الرضا ع قال
التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وصحيحة محمد وهو ابن مسلم على ما صرح به في مجمع الفائدة وكذا عن احدهما ع قال سألته عن التيمم
فقال مرتين للوجه واليدين ورواية ليث عن ابي عبد الله ع قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ونحوها الرضوي وأجيب عن الاولين بعدم
الدلالة على الوجوب فان تضمنهما للجمل الذي هو حقيقة في الحقيقي المستلزم للوجوب انما يتم اذا كان المحمول فيهما تمام حقيقة التيمم وليس
كذلك لان الضربتين جزء للتيمم وليستا تمام حقيقته ومعه لا يثبت الوجوب لتطرق دائرة التجوز وعن الاخيرين بضعف السند مع عدم
وجود الجابر وبضعف الدلالة في الاول منهما ايضا لتضمنه الجملة الخبرية ولكن يتأتى دفع ما قيل في الجواب منهما بظهور الجملة الخبرية في الوجوب
اذا استعملت في مقام الانشاء وان ضعف السند منجبر بالنسبة الى الغسل ويتم في الوضوء باخبار المساواة واجيب عن الاسئلة المذكورة
ايضا بان القول بالمرتين محكي عن العامة فقد حكاه العلامة ره في التذكرة عن الشافعي ومالك وابي حنيفة والليث بن سعد والثوري
قال ورووه عن علي ع لقول النبي ص التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين انتهى فالرواية الدالة عليه موافقة لهم فتطرح سيما مع معارضتها
بما مر من اخبار المرة مع انه لولا الترجيح لكان المرجع هو الاصل ومقتضاه البرائة من التعدد حجة القول الثالث صحيحة محمد بن مسلم
قال سألت ابا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة
على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه والجواب ان الرواية مع شذوذها وندرة
القائل بها يجب حملها على التقية لان هذا القول قد حكاه العلامة ره عن ابن عمر وابنه سالم والحسن والثوري والشافعي واصحاب
الرأي حجة القول الرابع وجوه الاول قاعدة الاشتغال فيما هو بدل عن الغسل الثاني ظواهر الاجماعات السابقة المؤيدة
بالشهرة المحكية الثالث صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب
بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين بناء على جعل الواو للاستيناف المقتضي لجعل ما بعدها مبتداء او جعل
تضرب خبراً له وما في المنتهى حيث قال وروى الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان التيمم من الوضوء مرة واحدة و
من الجنابة مرتان وما نقل عن ابن ادريس ره والصيمري انهما قالا ان بذلك القول روايات وبهذا يجمع بين ادلة المرة والمرتين فيحمل
الاولى على بدل الوضوء والثانية على بدل الغسل والخبر المفصل هو الشاهد على الجمع واورد على الاول بكون المقام مجرى لاصالة عدم
الاشتغال على التحقيق لرجوع الشك الى الجزئية وعلى الثاني بعدم حجية الاجماع المنقول سيما ان عبارتي الشيخ ره والطبرسي ره ليستا
نصين لانهما قالا ان التفصيل من مذهبنا ومن المحتمل كونه من مذهبهما لا من مذهب الشيعة ويؤيده نقلهما الخلاف عن قوم من اصحابنا
والظاهر من الامالي على ما قيل هو الاجماع على وجوب التيمم ولا تعلق له بالمورد ولو سلم فدعوى الاجماع موهون بمصير المدعي الى خلافه فانه
ذكر الصدوق ره في المجلس الثالث والتسعين من المجالس انه مرتان مطلقا وسبقه الى ذلك والده في الرسالة وشيخه الكليني ره ولعله من هذه
الجهة لم يتمسك المفصلون بالاجماع المنقول وعلى الثالث اما على صحيحة زرارة فبضعف دلالتها لاحتمال كون الواو للعطف بل هو الاظهر
فيها والظاهر من سياق الكلام في الرواية ويكون المراد بلفظ الضرب المصدر به الجواب هو القسم والنوع لا الوضع على الارض يعني ان التيمم نوع
واحد للوضوء والغسل والتعبير بالضرب دون الضربة يؤيد ذلك ويكون قوله ع بعد ذلك تضرب آه بيانا لذلك النوع الواحد فتصير
هذه الفقرة دليلا للقول بالمرتين مطلقا وقد افاد صاحب الوسائل حيث قال وفاقا للجماعة بعد ذكر الصحيحة على الوجه الذي ذكرناه بدون
اختلاف في لفظه الاقرب ان المراد ان التيمم ضرب واحد اي نوع واحد وقسم واحد للوضوء والغسل وليس فيه اختلاف في عدد الضربات
ثم بين ان كل واحد من التيممين لا بد له من ضربتين فلا يدل على التفصيل بل يدل على بطلانه ولا اقل من الاحتمال الدال على ما فهمه بعضهم
فالمعنى غير صحيح الا بتقدير وتكلف بعيد انتهى وما قيل من انه لم يعهد ارادة المعنى المذكور من الضرب في باب التيمم بل الظاهر منه هو الوضع
على الارض باعتماد فلا يخفى وهنه وربما حملت على الاستحباب كما عن علم الهدى ره والمصنف في المعتبر وصاحب ك او على التخيير كما احتمله في
الذكرى وان لم يكن فيه احداث قول ثالث هذا مضافا الى ان الصحيحة المذكورة يرد عليها مناقشة اخرى وهي ظهورها في تعاقب الضربتين و
كون مسح الوجه بعدهما فاثبات الحكم بمثل هذا الخبر لا يخفى سقوطه فان قلت ان المصنف ره في المعتبر قد روى الصحيحة المذكورة على وجه آخر عن زرارة
عن ابي جعفر ع قلت كيف التيمم قال ضربة واحدة للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما مرة للوجه ومرة لليدين ومثله

العلامة ره في المنتهى على ما حكي عنه وح يكون قوله للوضوء متعلقا بقوله ضربة واحدة ويكون قوله للغسل متعلقا بقوله تضرب وعلى هذا
تكون الصحيحة صريحة في التفصيل قلت اولا ان الموجود منها في كتب الاخبار انما هو ما تقدم اولا فيحتمل وقوع السهو منهما وثانيا
ان الذي عثرت عليه في النسخة التي عندي من المنتهى هذا اللفظ فقال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بكفيك مرتين
ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين وح تكون الصحيحة دالة على اعتبار الضربتين في التيمم مطلقا من جهة عطف قوله للغسل على قوله
للوضوء لكن نقلها في التذكرة بالعبارة التي حكيناها عن المعتبر اتفاقا وبعد ذلك كله نقول ان مقتضى الانصاف هو عدم
الوثوق بالرواية التي وقع فيها مثل هذا الاضطراب والاختلاف ثم انه قد يتامل في دلالتها من جهة ان الجملة الخبرية لا تفيد الوجوب
وفيه ظاهر لان الجملة الخبرية المستعملة في مقام الانشاء ظاهرة في الوجوب كما بيناه مكررا واما على التمسك بالرواية التي حكاها المستدل
عن المنتهى وفيما في الوسائل حيث قال وقد استدل العلامة ره في المنتهى وتبعه الشهيد ان على التفصيل بحديث محمد بن مسلم عن ابي عبد
الله ع ان التيمم من الوضوء مرة ومن الجنابة مرتان وهذا وهم عجيب لان الحديث المدعى لا وجود له بل هو حديث ابن اذينة عن محمد
بن مسلم السابق لكن الشيخ ره اشار الى مضمونه على لسان الاحتمال في اثناء كلامه في التهذيب فحصل الوهم عن ذلك ثم تبعه وظن العلامة
ره وغيره انه حديث آخر صريح وليس كذلك وقد حققه صاحب المنتقى ومن راجع كلام الشيخ ره يحقق ذلك انتهى واما على ما نقله ابن
ادريس ره والصيمري من انه اشارة الى الاخبار الموجودة عندنا الخالية عن الدلالة ودعوى ان امثال هذه المرسلات التي ارسلها
امثال هؤلاء الاجلاء بعد انجبارها بالشهرة والاجماعات المحكية في اعلى مراتب الحجية مما لا يعتد به لما اشرنا اليه من كون كلامهما اشارة الى ما
لا دلالة له من الاخبار وتحقيق المقام ان الاخبار التي تشكو للقول الرابع غير صالحة للاستناد اليها اما من جهة الاضطراب في المتن والاجمال
فيه والاختلاف في النقل كما في صحيحة زرارة واما من جهة عدم الصدق كالصحيحة التي حكيناها عن المنتهى واما من جهة الارسال مع قوة احتمال
كون مراد المرسلين بها الاخبار التي بين ايدينا ولهذا قال شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين ما نصه واما التفصيل المشهور بين المتاخرين فلم اظفر
بحديث يتضمنه صريحا وغاية ما ذكروه ان فيه جمعا بين الاخبار انتهى ومعلوم ان مجرد الجمع اقرب الى التصيير حجة شرعية هذا مضافا الى انها
معارضة بموثقة عمار قال سالت الصادق ع عن التيمم من الوضوء ومن الجنابة ومن الحيض للنساء سواء فقال نعم وقد روي باسانيد متعددة
كما في الوسائل فلم يبق الا الشهرة التي ادعاها العلامة ره والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والفاضل الاصبهاني ره في كشف اللثام وقد
بالغ في امرها صاحب الجواهر ره فقال انه هو يعني القول بالتفصيل هو المشهور نقلا وتحصيلا بين المتقدمين والمتاخرين شهرة عظيمة كادت
تكون اجماعا انتهى فلو لم يحاول التمسك بها في جبر الدلالة كما ظن حجيته ذلك قوم من الاصوليين او كشفها عن قيام قرينة على ان المراد بالاخبار
التي انكرنا ظهورها في التفصيل هو ذلك او جبرها للروايات المرسلة او تاييدها بالاجماعات المنقولة دفعناه بمنع قيام الشهرة اذ المسئلة
التي وقع فيها اقوال اربعة الاول منها مذهب السيد قده في الناصريات والكليني ره والصدوق في المقنع والهداية وابن زهرة في الغنية و
حكي عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد في العزية وابن البراج والحلبي والمحقق الاردبيلي ره وصاحب المدارك والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني
والمحدث البحراني وصاحب الرياض ره والثاني منها انه مذهب المفيد ره في الاركان ووالد الصدوق في الرسالة وهو ره في المجالس وحكي المنتهى
وفي المسند انه نقل انه مذهب جماعة من قدماء الاصحاب وعن بعض انه نسبه في التبيان ومجمع البيان الى قوم من اصحابنا والثالث منها ما
قد نسب للشهرة في المعتبر الى قوم منا مضافا الى ذلك انه في المعتبر قال ولكل امارة اجود الاقوال هو القول بالتفصيل ومما ذكر في الذكرى
مذهب السيد وضمن ايجاب المرتين مطلقا واستحباب الضربة الثانية ثم قال وهو حسن ايضا وان الشهيد ره في الذكرى قال وليس التخيير ببعيد [illegible]
ان لم يكن فيه اشتغال العهدة للمرتان على التعدد كما قاله المرتضى في شرح الرسالة واستحبه في المعتبر قال ولا يمنع جواز ثلث ضربات كما دلت عليه
الرواية السابقة انتهى كيف يجتمع للفقيه دعوى قيام الشهرة على احد تلك الاقوال وان كان القائلون به وحده اكثر من القائلين بكل واحد
من الاقوال الاخر بل وان كانوا اكثر من مجموع القائلين بتلك الاقوال ومن الغريب ما صدر من صاحب الجواهر ره في هذا المقام حيث
قال بل لم يعرف القول بغيره اي بغير التفصيل منهم يعني من اصحابنا في سائر كتبهم الى زمن الاردبيلي ره والكاشاني اللذين هما [illegible]
للمناقشة للاجماع مع ان قولهما قال هو احوط واولى الى ان قال ومنه يعلم ما في نسبته عن الامالي وغيره مع تصريح بعضهم بعضهم فانه صرح الصدوق
ره بالتفصيل في الفقيه الذي قد ذكر في اوله انه لا يفتي فيه الا بما يعلم حجيته بينه وبين ربه ويقوى عدم ارادته غيره من ظاهر الهداية و
المقنع ايضا مع غلبة تعبيره فيهما بمتون الاخبار ولا حظ كيفية الكليني ره وان اقتصر في ذكره نعت التيمم على غير المشتمل على المرتين لعله

كتاب الطهارة

كان من الواضحات عنده وابن زهرة وان كان في اول كلامه الاجتزاء بالمرة لكنه قال بعد ذلك وقد روى اصحابنا ان الجنب يضرب ضربتين
احديهما للوجه والاخرى لليدين وطريقة الاحتياط تقتضي ذلك انتهى ولعله بوجه هذا كان المرتضى رضه في الجمل قال بعد ما ذكره من الظاهر الاجتزاء
بالمرة وقد روي ان تيممه ان كان من جنابة وما اشبهها ثنى ما ذكرناه من الضربة ومسح الوجه واليدين ولعله عمل عليها على ما نقل
عنه في المصباح موافقة المشهور كالمفيد في مقنعته ولم يحضرني الغرية وشرح الرسالة لكلام القديمين والقاضي وليس النقل
كالعيان مع انه لم اعرف من حكاه من الاخير الا السيد الرياض كما انه لم يحضرني الاركان ولا كلام والد الصدوق والمنسوب اليهما القول
بالمرتين انتهى ما اردنا نقله من كلام صاحب الجواهر ره وانت اذا تاملت في كل فقرة من فقرات كلامه ره وجدته كان من الغرائب
اما ما ذكره من عدم معروفية القول بغير التفصيل الى زمان المحقق الاردبيلي ره فيدفعه اولا ان اكثر الفقهاء قد نقلوا القول بالاكتفاء
بالضربة الواحدة في الطهارتين وكذا القول بالضربتين فيهما ومنهم المصنف في المتن وثانيا انه قال السيد ره في شرح قول الناصر
التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى الرسغين ما نصه الصحيح من مذهبنا في التيمم انه ضربة واحدة للوجه وظاهر الكفين وهو
مذهب الاوزاعي ومالك وقول الشافعي في القديم الا ان مالكا والشافعي لا يقتصران على ظاهر الكفين على الظاهر والباطن
فيما اظن ولا يتجاوزان الرسغ وذهب ابو حنيفة والشافعي في الجديد الى انه ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين و
ذهب الزهري الى انه ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المناكب وقال الحسن بن حي وابن ابي ليلى انه ضربتان يمسح بكل واحدة منهما
وجهه ويديه ثم قال فاما الذي يدل على صحة ما اخترناه من انه ضربة فهو الحديث المروي عن عمار رض عن النبي صلعم انه قال التيمم ضربة للوجه و
الكفين وروي عنه ايضا انه قال اجنبت فتمعكت فاخبرت رسول الله صلعم بذلك فقال انما يكفيك هذا وضرب بيديه على الارض
ضربة واحدة ثم نفضهما ومسح بهما وجهه وظاهر كفيه ويدل ايضا على ما ذكرناه انه لا خلاف فيما اخترناه من انه ضربة واحدة ولا بد منها
على مذهب الكل فمن ادعى ما زاد على الضربة فقد ادعى شرعا زائدا وعليه الدليل وليس في ذلك ما يقطع العذر ويوجب العلم وبهذا ايضا
يحتج في الاقتصار على ظاهر الكفين انتهى واما ما ذكره من ان المحقق الاردبيلي ره قال هو يعني التفصيل احوط واولى فليس بوهن
للفتوى بكفاية الضربة لانه لا ينكر الخلاف في المسئلة ومعلوم ان الخروج من الخلاف احتياط راجح واما ما ذكره من كون فتوى الصدوق
ره في المقنع وما ذكره في الامالي قرينة على ان مراده في الهداية والمقنع خلاف ما يقتضيه حقيقة لفظه وهو خروج عن داب العلما
رضه طرا من عدم جعل فتوى كتاب المصنف قرينة على مراده بعبارته التي عبر بها في كتابه الاخر واما ما ذكره من ان الكليني مع اقتصاره
في صفة التيمم على الواحدة اراد المتعددة لكون التعدد من الواضحات عنده ففيه ان ذلك ليس باولى من ان نقول ان الاقتصار على
المرة كان من الواضحات عنده مضافا الى ان اصل الضرب والمسح كان اوضح من الكيفية فكان اولى من ان يترك مع ان امثال هذه الاحتمالات
الموهومة مما يجب الاضراب عنها في الكلام فكيف بها في كتب الاستدلال واما ما ذكره من ان تعقيب الفتوى بالاحتياط يحتمل منه الاعراض
عن الفتوى ففيه عليه ان مجرد الاحتمال لا يكفي مع كون الظاهر من تعقيب الفتوى بالاحتياط هو ثبوت كل من الامرين وان الاحتياط غير مناف
للفتوى بخلافه وقد علم مما ذكرنا ان المبالغة في امر الشهرة بتلك المثابة لا وجه لها واما ما ادعاه العلامة ره والمحقق الثاني و
الفاضل الاصبهاني ره من الشهرة فالظاهر ان المراد بها انما هي الشهرة في زمان العلامة وما والاه وقد لوح الى ذلك كلام شيخنا
البهائي ره المتقدم ذكره حيث وصف التفصيل المذكور بالمشهور بين المتاخرين فان لفظ المشهور ينبئ عن حدوث الاشتهار خصوصا
مع تقييده بقوله بين المتاخرين فتحصل من جميع ما ذكرناه ان القول الرابع ليس له مستند فيجب الاعراض عنه واما القول الثالث فهو
من النوادر والشواذ كالصحيحة التي بنيت عليه مضافا الى موافقته لجماعة من العامة في كيفية الضرب كما تقدم فهي وادلته مورد التقية
مضافا الى اشتمالها على مسح اليدين من المرفقين الى اطراف الاصابع وبقي القولان الاولان والعمدة في مستند القول الاول صحيحة
الكاهلي وهي ما رواه محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان عن الكاهلي قال سألته عن التيمم فضرب على البساط
فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه احديهما على ظهر الاخرى وصحيحة زرارة المتقدمة وموثقته وموثقة سماعة وسائر الاخبار المتضمنة لقصة
عمار كصحيحة داود بن نعمان المذكورة اما الاولى فهي وان كانت مضمرة الا انها معتبرة ولا يضرها الاضمار اما الثاني فلان الاضمار
انما نشأ من تقطيع الاخبار وذكر المضمر انه في الكتب الموضوعة على الاستفتاء السابق بين اهل العصمة دون غيرهم وتداولها بين الرواة و
نقلها يدا عن يد قرينة واضحة على كون المراد بالضمير هو المعصوم صلعم مع جلالة اكثر المضمرين الذين ليس من شانهم السؤال عن غيرهم عليهم

الاول فلان الرواة المذكورين في السند قد علم ان كلهم ثقات الا انه خفي حال الكاهلي في الجملة ولا ريب ان عبد الله بن يحيى الكاهلي و
هو ممدوح في كتب الرجال فقال الشيخ الحر العاملي في رسالته التي وضعها لبيان احوال الرجال ما صورته عبد الله بن يحيى الكاهلي كان وجها
عند ابي الحسن (ع) ووصى به علي بن يقطين فقال اضمن لي الكاهلي وعياله اضمن لك الجنة ممدوح كش انتهى فاستفاد بعضهم من ذلك
وغيره مما قيل في ترجمته مجرد المدح الغير البالغ حد الصحة ولعله من هذه الجهة عبر في كثير عن روايته هذه بالحسنة واستفاد بعضهم المرتبة
المتوسطة بين الحسن والصحة وعلى ذلك يدل قول العلامة المجلسي في وجيزته وابن يحيى الكاهلي حسن كالصحيح انتهى واستفاد بعضهم
من ذلك ومن غيره الوثاقة المصطلحة المستلزمة لصحة الرواية ولهذا عبر المحقق الاردبيلي (ره) عن روايته المذكورة في مجمع الفائدة بالصحيحة
وفي منتهى المقال عن عبد الله بن يحيى الكاهلي قال حججت فدخلت على ابي الحسن (ع) فقال اعمل خيرا في سنتك هذه فان اجلك قد دنا قال فبكيت
فقال ما يبكيك قلت جعلت فداك نعيت الي نفسي قال ابشر فانك من شيعتنا وانت الى خير قال الخلل فما لبث عبد الله بعد ذلك الا يسيرا حتى مات
وفي تعليقه في بعض نسخ الوجيزة ثقة ووصف العلامة في المختلف جملة روايات هو فيها بالصحة وحكم الشهيد (ره) في شرح اللمعة عند ذكر ان
المسكين اسوء حالا من الفقير او العكس بصحة رواية ابي بصير وهو فيها وفي البلغة قد ظفرت لهم في مواضع تقرب من مائة فصاعدا
عد حديثه في الصحيح هذا ويروي كتابه جماعة ومنهم ابن ابي نصر وابن ابي عمير وهو كثير الرواية ومقبولها وكل ذلك امارة الجلالة بل
الوثاقة انتهى ما اردنا نقله عن منتهى المقال وعندي ان هذا هو الاقوى هذا كله انما يتعلق بسند الرواية الاولى واما دلالتها
فوجهها ظاهر لان الراوي سأل عن حقيقة التيمم فلبيّن بفعله وقد اقتصر على الواحدة والا كان اللازم على الراوي ذكر العدد كما انه
ينبغي ان تكون مع الجبهة والحدة من الروايات الامرة براويها الحاكية من فعلهم (ع) ولا يخفى على الناقد البصير ان الفعل الواقع في جواب
السؤال اوضح من اللفظ واظهر فما وقع في بعض الكلمات هنا من ان الفعل مجمل الدلالة لا ينبغي ان يلتفت اليه لان ذلك انما هو في غير
حيز السؤال فتكون الرواية ظاهرة بل صريحة في بيان الضربة الواحدة ومن هنا يعلم سقوط ما في الوسائل وغيره من انه يحتمل ان المراد
بها بيان الكيفية لا الكمية وتقرير الاعضاء الممسوحة لا عدد الضربات بقرينة الضرب على البساط ووجه السقوط ان السؤال انما هو عن حقيقة
الفعل الذي هو التيمم والجواب بالفعل يجب ان يكون مطابقا وكون المضروب به هو الصعيد خارج عن فعل الفاعل محقق للخصوصية
المعتبرة فيه وان شئت قلت انه شرطه وقد علم السائل اعتباره من قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والاستغناء عن الواضح المعلوم
لا يستلزم الاستغناء عن سائر ما يجب اعتباره في تحقق الفعل خصوصا اذا كان من الاجزاء مع ان احتمال كون الجواب لمجرد
الكيفية ولو كانت فارقة عن الاجزاء مما لا يخطر ببال السداد اوساط الناس الا بعد الاهتمام بصرف الالفاظ عن ظواهرها واما الثاني
اعني صحيحة زرارة فلعل وجه الاستدلال بها ما تضمنته من قوله فضل الكلام ثم لم يعد ذلك لوقوع الخلاف في صورته ومعناه وهو موجب
لاشتباه المراد وبيان ذلك انه قال في مشرق الشمسين قوله ثم لم يعد ذلك اي لم يتجاوز الجبين ولا الكفين ولفظه يعد بغير مضارع
مجزوم بلم من العدو انتهى وكتب هو (ره) في الحاشية تفسير القول لم يتجاوز اي لم يمسح من بدنه سوى الاعضاء الثلثة انتهى وكتب هو (ره)
في هذا المقام في حاشية اخرى ما صورته ربما يقرء ثم لم يعد بضم الياء وكسر العين من الاعادة اي لم يعد مسح جبينه ولا كفيه بل اكتفى بالمرة
الواحدة ولكن الموجود في نسخة قديمة مسموعة من كتاب من لا يحضره الفقيه لم يعد مضبوطا بفتح حرف المضارع واسكان العين انتهى
وكتب سلطان العلماء (ره) في حاشية الفقيه ما صورته يحتمل ان يكون مشتقا من الاعادة اي لم يعد ذلك الوضع فيدل على وحدة
الضرب للغسل ايضا ولم يعد ذلك المسح فيدل على عدم تكرار المسح ويحتمل ان يكون المراد ان عمارا لم يعد ذلك التمرغ وهو بعيد
انتهى وما هذا الا انه لا يصح الاستدلال به بل نقول ان وجه الاستدلال هو انه بعد ما سأل النبي (ص) عمارا عن جنابته وعن انه كيف
صنع وجوابه بما اجاب ثم انكر ما صنعه (ص) وقال في مقام تعليم ما يجب ان يفعله فلا صنعت هكذا ومعناه انه لو كان قد صنع ما بينه (ص)
كان معذورا وان ما يجب ان يفعله ويجزيه ولم يأت هو (ص) في مقام العمل والتعليم الا بضربة واحدة ومسح ولم يدل على جبينه ومسحه
واحدة على كل من كفيه ومقتضى هذا الحديث هو بيان تمام ما يجب ان يفعله الجنب في التيمم من الافعال ويعلم من ذلك ان ما يجب
ان يفعله المحدث بالحدث الاصغر ايضا كذلك لما قدمناه في طي حجة القول الاول هذا وقد يورد على ذلك بان المقصود من فعل
النبي (ص) انما هو بيان خطاء عمار في مواضع المسح في نوع من اصلها حيث انه زعم انها تمام البدن فكان يكفي بيان ان التيمم
مسح بعض الاعضاء من غير التفات الى كونه بدل الغسل او الوضوء لانه قد حصل له التيمم لجنابته وقد خرج الوقت فقد لم يرد فساوى

غيره من حيث عدم الحاجة وفعله الى مرة في حكم الضربة والضربتين بل قد يقوى ان المناسب لمقام تعليم كيفية الموضوع بيان ما هو غاية الوقوع
منه كما في الوضوء البياني والصلوة البيانية وليس الا ما هو بدل الوضوء لا اقل من جواز ابقاء الكل من الصحيحين اقتصارا على محل الحاجة الفعلية
وانتهجه بقوله طهور لان بيان ما هو المقصود من فعل الامام على الوجه الذي ذكر مع كونه اقتصارا الا ان المقصود مع خطاء عمار كما يصح ان يكون هو بيان
مواضع المسح فقط كذلك يصح ان يكون هو بيان تمام افعال التيمم وان الحكم باحدهما معينا غير سديد فيندفع بما بيناه من دلالة قوله عليه السلام افلا
صنعت كذا على ان ما كان مجزيا له وفعله وهو تمام ما يجب عليه من افعاله فان شئت فاختبر نفسك هل تجد الرخصة في ان تقول انه اراد
افلا صنعت بعض افعال التيمم في ذلك الوقت الذي كنت فيه مكلفا به وسائر الباقي في وقت آخر مضافا الى وضوح فساد ما ذكر من ان
عمار قد صلى بتيمم اجتهادي وقد خرج الوقت فقد اجزئه لان اجتهاده لم يكن عن دليل حتى يتحقق في حقه امر ظاهري وانما فعل ما فعل عن تجزٍ تخيلاً
الغير المستند الى دلالة الاية الكريمة لان قوله تعالى فتيمموا يحسب ظاهره الاطلاق اللفظي يطلق المقصد فكانه قال تعالى اقصدوا التراب فامسحوا منه
وجوهكم وايديكم فلا امر بمسح الوجوه والايدي بدلا لا بالالتزام على ايصال اليد الى التراب فاين هذا من التمرغ فلبس ذلك الا من القياس والحدس
وتخيل ان البدل يجب ان يكون كالمبدل منه في جميع خصوصياته وان لم يكن هناك لفظ دال على عموم البدلية والمنزلة ولهذا عاتبه النبي صلى الله عليه وآله
فكان من قبيل الامر الظاهري العقلي الذي لا يقتضي الاجزاء مخصوصا فيما لم الدلالة اللفظية الظاهرية على خلاف ما تخيله لا من قبيل الامر
الظاهري الشرعي الذي وقع الخلاف في كونه مقتضيا للاجزاء وعلى هذا تكون طهارته وصلوته مما يجب ان يقضي فيصير المقام من قبيل
ما تمس الحاجة الفعلية فيه الى البيان مع انه لا يلزم ان يكون بالفعل ممن يجب عليه التيمم لان كلامه عليه السلام مسوق للارشاد حتى انه اذا اتفق انه اجنب او
احدث بالحدث الاصغر يعرف ما يجب عليه ان يفعل مع ان مثل عمار اذا لم يعرف من الاية مسح الوجه واليدين بعد الى التمرغ كيف يصح في تعليمه
الا الاكتفاء ببعض الافعال وترك الباقي اعتمادا على ان المراد هو بيان مواضع المسح لا غيرها واضعف من ذلك ما وقع في ذيل الايراد من ان
المقصود بيان الغالب اذ لا مجال لترك حكم ما وقع له بيان ما لم يقع مع كونهما متغايرين في الكيفية واما الثالثة اعني موثقة زرارة فليس وجه
دلالتها ما ذكر في الجواهر من ان حمل المرة فيه على المسح دون الضرب بعيد لعدم كونه محل توهم او مناقشة من عامة او خاصة فضلا عن خصوص مثل
زرارة كما عن القائلين بخلاف حمله على ذلك لما فيه من نزاع كثير من العامة فيه وقولهم بالتعدد ومنه احتاج الرواة الى السؤال الائمة عليهم السلام عنه لشيوعه
لانه يمكن ان يكون التقييد بها ردا على من قال من العامة بانه يجب مسح الذراعين من المرفقين الى اطراف الاصابع مرة على ظاهرهما واخرى على باطنهما
فاشار بذكر الكفين الى ان محل المسح هما دون الذراعين واشار بالتقييد بقوله مرة واحدة الى نفي المرتين اللتين احديهما على الظاهر والاخرى على
الباطن وقد وقع ذلك في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة استدل بها للقول الثالث فحملت على التقية مع ان منهم من يقول بمسح ظاهر الكف وباطنها
كما عرفت حكايته في كلام علم الهدى رحمه الله على وجه الظن عن مالك والشافعي في القديم فيحتمل ان يكون ردا على ذلك القول بل نقول ان وجه
الدلالة انما هو كون السؤال عن حقيقة الفعل الذي هو التيمم فالفعل المقتصر فيه على المرة بيان له وهو صريح في الحصر بل اوضح من الفعل
كما عرفته في وجه دلالة الرواية الاولى واما الرابعة اعني صحيحة داود بن نعمان فوجه الاستدلال بها ما عرفته في نظائرها وان شئت
توضيح ذلك قلنا ان اقتصار المعصوم عليه السلام على حكاية فعل النبي صلى الله عليه وآله في جواب السؤال عن حقيقته بقوله مطلق ظاهر بل صريح في ان مراده عليه السلام
هو كون حقيقة التيمم وكيفيته مطلقا سواء كان بدلا عن الوضوء او الغسل هو ما حكاه لا غير حيث اقتصر على ذلك فهو في حكم القضية الكلية
دون المهملة ويؤيد ذلك ما وقع فيه الجواب بالقول ما رواه الشيخ عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما
وتمسح بهما وجهك ويديك واورد على تقريب الاستدلال على الوجه المذكور بانه فرع تحقق كون السؤال عن كيفية جميع الاقسام المشروعة
وكون ذلك مفهوما للامام عليه السلام وان السؤال عن التيمم وكيفية الواقع في عبارة السائل لا يقتضي ما زيد من كون السؤال عن كيفية النوع
الذي هو ظاهر فيه فلم يكن الزائد محل حاجة فعلية ولو لعدم التفات السائل في ظاهر سؤاله الى غيره حتى يلزم على الامام عليه السلام بيانه كان جملة من احكام
التيمم لم يبين في هذه الصحيحة حيث لم يسئل عنها فهو بحكم المهملة من حيث نوعه لبدل الغسل والوضوء وعليه يحمل ما اشتمل فعل المعصوم عليه السلام
تعليما للراوي كصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وحسنة الكاهلي وابي المقدام لان ما تضمنته ايضا فعل لا عموم فيه وليس في سؤالها ما يقتضي ارادة
العموم منها وانت خبير بانه في غاية السقوط اذ لا معنى لذكر السائل لفظا موضوعا للجنس وارادة النوع بغير قرينة مع كون السؤال عن الجنس اتم و
انفع من جهة تحصيل العلم بالحكم ضرورة ان طلب العلم باحكام جميع الموضوعات واجب وغرض العقلاء متعلق بطلبها فتفويت ذلك منافيا
للغرض المقصود عندهم مع امكان تحصيله خصوصا مع عدم اقامة قرينة فارادة النوع مضافا الى كونه منافيا لاصل الحقيقة من دون تحصيل منافٍ

لقاعدة الفصل التي هي قرينة مؤكدة لارادة الحقيقة مضافا الى النوع الذي ادعى كونه هو المسئول عنه واما ان يكون المراد خصوص
التيمم الذي هو بدل عن الغسل وح يتجه عليه مع ما عرفت انه لا معنى لكون الجواب بحكم القضية المهملة لوجوب انطباقه على السؤال واما ان
يكون المراد به خصوص التيمم الذي هو بدل عن الوضوء وح يرد عليه مع جميع ما يرد على الاول ان ذكر قضية عمار المتضمنة لحكم
التيمم الذي هو بدل عن الغسل الذي حكمه مغاير للتيمم الذي هو بدل عن الوضوء عند المورد يكون اجنبيا عن السؤال وذلك لا
يليق بمتعارف العقلاء فكيف باهل العصمة صلوات الله وسلامه عليهم واما ان يكون المراد به هو الواحد المردد بين ما هو بدل
عن الوضوء وبين ما هو بدل عن الغسل وح يلزم جهل السائل به ومن البين الذي لا مجال لاعتراء الريب فيه ان السؤال عن حكم
الموضوع المردد ليس من مقاصد العقلاء وبما ذكرنا يعلم ... اشار اليه المورد من حمل ما تضمن فعل المعصوم على النوع غير سديد
لان الحمل عبارة عن تاويل الظاهر وصرفه الى خلاف ما يظهر منه ومعلوم ان ارتكابه خلاف الاصل وخلاف المتعارف وانه لا
يسوغ الا لداع قوي صالح للصرف وقد عرفت انتفائه بل قد عرفت قيام ما يدل على خلافه هذا كله هو الكلام في مستند القول الاول
واما مستند القول الثاني فقد عرفت انه عبارة عن صحيحة اسمعيل بن همام وصحيحة محمد بن مسلم ورواية ليث المرادي وحال الاخيرين واضح
من جهة عدم تحقق اعتبار السند فبقيت الصحيحتان الاوليان وقد اعترض على التمسك بهما صاحب المستند بانهما وان تضمنتا الحمل الذي
هو حقيقة في الحقيقي المستلزم للوجوب الا انه لكون المحمول فيهما جزء للتيمم دون نفسه يكون الحمل مجوزا خارجا عن حقيقته ومعه لا يثبت
الوجوب لتعدد انواع المجاز ولكنه مدفوع بان استفادة الوجوب من حمل الواجب او حمل شيء اخر مغاير له ولو بالمفهوم عليه على وجه الحمل الحقيقي
المعتبر عنه بحمل هو هو في كلمات بعض الاصوليين انما هو من باب الدلالة الالتزامية لانه اذا ثبت وجوب شيء وحمل شيء اخر عليه او بالعكس كان
مقتضى الاتحاد والعينية وجوبه ايضا وح نقول ان حمل الجزء على الكل او عكسه مبني على المبالغة في دعوى العينية والاتحاد فيتحقق تلك
الدلالة الالتزامية في هذا المقام على وجه ابلغ واكد فيتم المطلوب ويجري في دائرة المجاز غير مجد لانه يجب الحمل على اقرب المجازات واظهرها
ثم انه لا يخفى ما يتجه على ظاهر قوله ره ان الحمل حقيقة في الحقيقي لان المراد بالحقيقي سواء الاسناد الى ما هو له على وجه الاتحاد والعينية فيبقى حمل قوله
حقيقة على الحمل خاليا عن الوجه لان الحمل ليس من مقولة الالفاظ ومن المنكر في كلام العلماء ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له
نعم قد يجري في كلمات علماء البيان ذكر الحقيقة العقلية والمجاز العقلي لكنهم يريدون بهما الاسناد الجاري على غير ما هو له وارادته في كلامه تجعله
في قوة ان يقول ان الحمل اسناد الى ما هو له في الحقيقي فيكون سخيفا من القول الا ان يوجه بما يوجه به تعلق الظرف بالحقيقة في قولهم ان اللفظ
الفلاني حقيقة في المعنى الفلاني من ان لفظ الحقيقة متضمن لمعنى كلمة مستعملة كما ينبئ عنه تعريفهم لها بانها الكلمة المستعملة فيما وضعت له فيقال
فيما نحن فيه ان الاسناد هو حقيقة عبارة عن الاسناد المستعمل فيما يليق به اعني نسبة المحمول على من هو له وقد تبين مما قدمنا سقوط
انكاره ... من الاستفادة الوجوب من الحمل فتحصل مما ذكرناه ان دلالتهما واضحة وان كان تكرير لفظ مرتين في ثانيتهما قد يوهم
ان التعبير بالمرتين لكون الوجوب مرتين للتيمم فيكون مما لم يعمل به احد الا ان الظاهر ان الثاني تاكيد للاول وان المراد ان الضرب مرة للوجه واخرى
لليدين واذ قد عرفت ذلك نقول انه لا اشكال في ان الطائفتين الناطقة احديهما بالمرة والاخرى بالمرتين متعارضتان لصراحة كل منهما في ادائه
على ما اريد بها ولاعتبار سندها ولا طريق الى الجمع لعدم ما يشهد بذلك بل لوجود ما ينافيه حيث ان مورد اخبار قضية عمار مع اشتمالها على
الضربة الواحدة انما هو الجنابة فلا يبقى مجال لحمل اخبار المرتين على بدل الغسل وحمل اخبار المرة على بدل الوضوء فلا بد من الترجيح فيترجح
الطائفة الاولى مما يعتبر اسانيدها كما اشرنا اليه بكثرة العدد لكونها اكثر من الثانية وبتاييدها بغيرها مما يوافقها في المؤدى وان لم تكن
معتبرة السند وقد وجدت في الوسائل تسعة اخبار تدل على الضربة الواحدة وترجح ايضا بوجود امارة عدم التقية فان منها صحيحة
زرارة وهي مشتملة على مسح الجبينين والكفين على صحيحة اسمعيل بن همام فانها تضمنت الوجه خلاف المعروف من مذهب العامة استيعابا ولهذا رد
مستند ابن بابويه ره في قوله باستيعاب الوجه بموافقته لما هو المعروف من مذهبهم ومنها موثقة زرارة وهي مشتملة على مسح الجبينين و
الكفين ثم ان لم نقل باشتمالها على ما زاد على المسح من رجوع التقية بمرة واحد الى الضرب ثم ومضمون هذه الرواية بهذه الخصوصية لا
يقول به الا نادر من العامة انه لم يعلم المصير اليه من غير الاوزاعي كما يعرف ذلك بملاحظة كلام العلامة المتقدم ذكرها وصحيحتا اسمعيل
بن همام ومحمد بن مسلم تاليتان لجميع الاقوال المنتسبة من الفريقين وهذه الموثقة في غاية الاعتبار لان التعبير عنها بالموثقة انما هو
لعبد الله بن بكير الواقع في سندها حيث انه فطحي ولولا هذا لكانت من قبيل الصحيح لانه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه بل

ما هو له لا الاسناد المجازي

عن العلامة في نقل عن جبره بالصحيح واجاب عن كونه قطعيا بانه لا تضر بالصحيحة لانها اجمعت المتضافرة على صحيحة مما يصح عنه فان قلت
ان ابن ادريس ره ذهب الى القول بالتفصيل حيث قال وقد روي ان الضربة الواحدة للوجه والكفين تجزيه في الوضوء والجنابة وكل غسل وذهب البعض
من اصحابنا الى ان الاول احوط وهو الاظهر في الروايات والعمل وهو الذي اظهر به اشتهى وهو ره ممن لا يعمل بالقطعيات فيكون هذا كاشفا عن
كون روايات التفصيل قطعية الصدور ولا اقل من كون روايات الضربتين قطعية حتى يجمع بينها وبين روايات الضربة الواحدة والا لم يكن مجال
الجمع لعدم التكافؤ قلت مقالته ره مع عدم افادتها الا الاشارة الى رواية معينة معارضة بما عرفت من علم الهدى ره حيث افتى بوجوب الوحدة
لا عبرة بشذاذ الروايتين حيث يحكى فيها الاتفاق وينفي اعتبار الروايتين بانه ليس عليه دليل قاطع للعذر وهو ره ممن لا يعمل بالقطعيات فكيف
ذلك عن تواتر الروايتين المذكورتين بخصوصهما عنده متعارضتان فالمعتمد ما عليه من الاخبار بل ظاهر قول ابن ادريس ره وهو الاظهر
في الروايات والعمل ينبئ عن الظن وان ذلك انما هو بحسب الطرح في الاخبار والا كان اللازم ان يقول بعد حكاية رواية الواحدة وهو
من اخبار الآحاد التي لا توجب علما ولا عملا وما ذكرناه من القطعيات كما هو دأبه في كثير من الموارد ثم انا لو تنزلنا عن مقام الترجيح و
قلنا بتكافؤ الطائفتين كان المرجع هو اصالة البراءة عما زاد على الضربة الواحدة هذا وذكر بعض الافاضل ممن مال الى القول بالتفصيل
ما مضمونه وعندي ان امعان النظر في اخبار الضربة والضربتين قاض بهذا التفصيل من غير شاهد خارجي ولذا قال في السرائر هو الاظهر
في الروايات بيانه ان خبر الضربتين وان كان نصا في تعدد الضربة لكنه ظاهر من حيث الشمول للتيمم بدل الغسل والوضوء معا لانه ليس
بازيد من الاطلاق وخبر كفاية الضربة وان كان ظاهرا من حيث عدد الضربة لكنه ظاهر لا يؤول بالنص لا تضعف رجوعه اليه وهو كون المراد
منه وقوع ضربتين من النبي ص في تعليم عمار او الراوي لم ينقل احدهما وهو في غاية السخافة وان احتمله في الجواهر لكن غير خفي ان مثل هذا
احتمال لا يبقى وثوقا بنقل الاخبار نعم هو من حيثية شمول بدل الوضوء والغسل او الاختصاص باحدهما قضية مهملة لانه قضية
فعل لا دلالة فيه عموما واطلاقا او خصوصا ولا يعتبر بازيد من الجزئية فهو مع اطلاق الضربتين بحكم المطلق والمقيد مجمل وغرضها الصلاة
مشروعية كل من القسمين من غير تعيين كلا في كل وقضية الاجمال وان كان هو التخيير الاحتياط في كل من القسمين بكل من نوعي الضربة
والضربتين لكن لا قائل به والاجماع على خلافه كما ان التخيير ايضا كذلك للسمع انه لا موقع له في المقام فلم يبق الا التفصيل بكون احد القسمين
بضربة تعيينا والآخر بضربتين كذلك وح فلا يخلو اما ان الضربة الواحدة للوضوء والضربتين للغسل او بالعكس ولا سبيل الى العكس
لعدم قائل به من الخاصة والعامة ولا عبارة اية نافية لان الغسل اكثر استيعابا للماء من الوضوء فكيف يكون بدلهما بالعكس بالنسبة
الى التراب فتعين كون ذي الضربة الواحدة مختصا ببدل الوضوء وذي الضربتين ببدل الغسل انتهى وفساده اعلم من بعض ما قدمناه
فانا اعترفنا بان خبر كفاية الضربة وان كان ظاهرا الا انه غير قابل للتاويل بالنص وانه من جهة شمول القسمين لا اختصاصه باحدهما قضية
مهملة في قوة الجزئية ولا نسلم ان المراد ايهما فيصير مجملا فتقييد الاطلاق خبر الضربتين فكان خبر الضربة ينطق بانه يجزي وضع الضربتين
انما هو في واحد من بدل الوضوء وبدل الغسل وهو غير معين وح نقول ان فعل النبي ص في قضية عمار لم يكن الا في مورد الجنابة وقد
ذكر الاصوليون في وجه عدم جواز اخراج المورد عن تحت العمومات والمطلقات انها نص بالنسبة اليه من جهة كونه الباعث على صدورها
وهذا الوجه بعينه جار في المقام لان فعل النبي ص قد صدر في مورد الجنابة في قضية عمار فيمتنع ان لا يجوز الاكتفاء بالضربة الواحدة فيما
هو بدل عن الغسل واذا ثبت الاتحاد عينه ثبت فيما هو بدل عن الوضوء بالاولوية ورواية المنافاة والاجماع انه لم يقل احد بانه يكفي الضربة
في بدل الغسل دون بدل الوضوء فيقع التعارض بين خبري الضربة والضربتين فاين حصول التفصيل منهما من دون شاهد خارجي
فروع الاول انه لا فرق في كيفية التيمم من جهة اعتبار الوحدة او التعدد بين اسباب الغسل من الجنابة والحيض والنفاس وغيرها من دون
نقل خلاف في ذلك وقد يدل عليه موثقة عمار المتقدمة سابقا على التسوية بين الجنابة والحيض ومما يؤيده بالنسبة الى كيفيته بين البدل والمبدل منه وفيما
في آلة واعلم ان ظاهر كلام الاصحاب يقتضي تساوي الاغسال في كيفية التيمم وهو الظاهر من كلام المفيد ره في المقنعة فانه قال بعد ذكر
تيمم الجنب وكذلك تصنع الحائض والنفساء والمستحاضة ولم يذكر التيمم بدلا من الوضوء واستدل له الشيخ ره في التهذيب بما رواه عن ابي بصير قال
سألته عن تيمم الحائض والجنب سواء اذا لم يجد الماء قال نعم وعن عمار الساباطي مثله انتهى وسبق الى هذا الكلام باسره في الذكرى الشيخ
انه اذا تيمم لرفع حدث الجنابة اجزأه ذلك التيمم عن تيمم آخر بدلا عن الوضوء لظاهر الآية والخبر واصل انه لا خلاف في المسألة بل لا يشرع انضمام
تيمم آخر للوضوء ح لعدم الدليل عليه لان الشارع قال في جنابة المقاصد انه يكرر المتيمم لو اجتمع الوضوء والغسل وذلك في غير الجنابة

لان المبدل منه القوي اذا كان متعددا فالبدل الضعيف اولى بالتعدد و نا ما رواه عمار عن الصادق ع و ابو بصير من ان تيمم الجنب و الحائض
سوا لا ينافي هذا الحكم لان المراد سوا في الكيفية بالنظر الى كون كل منهما بدلا من الغسل على ان التسوية لا تفيد العموم فيطعن مذهب على
الحائض تيمم للغسل و آخر للوضوء وكذا اخواتها انتهى و قال في الذكرى و صرح بعض الاصحاب بوجوب تيممين على غير الجنب بناء على وجوب
الوضوء هناك و لا باس به و الخبران غير ناصين منه لجواز التسوية في الكيفية لا في الكمية انتهى و قال في كشف اللثام انه قد يحتمل الاكتفاء
بتيمم واحد بناء على التساوي بها في عدد الضربة و عدم اشتراط نية البدلية اعلى خبري عمار و ابي بصير بتساوي تيمم الجنب و الحائض و منعهما
ظاهر انتهى و الظاهر ان وجه ضعف التمسك بالروايتين هو ظهورهما في تساوي الكيفية من دون نظر الى الكمية و هو كذلك
اما وجه ضعف التمسك بالوجه الاول فالظاهر ان المراد به هو منع المقدمتين و عند كانه على تسليم المقدمتين ايضا لا اثر لهما في اثبات
المطلوب اذ لا تلازم بينهما و بينه بعد فرض التعدد في المبدل لمنع و اشتراك عدم التداخل ثم القول بالاتحاد بحمل الحاكم بل التداخل
على تقدير وجود الدليل و لا وجود له بخلاف ما لو قيل بعدم الاتحاد فانه لو فرض قيام الدليل على التداخل لم يكن ذلك الا على وجه الاسقاط
دون التداخل الحقيقي هكذا قيل و التحقيق ان التداخل الحقيقي للامتثال لا يمكن على التقديرين و الاسقاط ممكن على التقديرين و لم
يظهر لنا في الفرق وجه و احتمال كونهما كاسباب الوضوء كما وقع في كلام صاحب ك حيث قال الاظهر الاكتفاء بتيمم واحد بناء على ما
اخترناه من اتحاد الكيفية و عدم اعتبار نية البدلية فيكون حينئذ جاريا مجرى اسباب الوضوء او الغسل المختلفة انتهى غير بعيد لان مرجعه
الى تداخل الاسباب الى المسببات فعلى ما حققناه يوجب التداخل في التيمم ايضا مع تعدد الاسباب بان الغسل للجنابة مثلا كما يصح ان يكون
مسقطا كذلك التيمم بدلا عن احد الاغسال فيقوم مقام المبدل منه في ذلك بل قد يجزي عن الوضوء حيث يجتمع غير الجنابة معها
كما في الغسل بل يجزي التيمم بدل الجنابة عن غيره لو كان معه حتى في الوضوء عند التعرض لنية بناء على اجزاء غسل الجنابة عن غيره و كذلك خلافا
للمحكي عن ظاهر الشيخ ره و اعتبر التعرض لتعيين الحدث هنا و هو ضعيف و لو كان الامر بالعكس بان نوى غير الجنابة فانه لا يجزي عنها
الا مع النية بناء على المختار هناك من اعتباره في الغسل و في جامع المقاصد احتمال عدم الاجزاء و ان قلنا به في الغسل استنادا الى ان
التيمم طهارة ضعيفة مع انتفاء النص على ذلك و نه تصريح الاصحاب فيتعين الوقوف مع اليقين و ربما احتمل عدم جواز التداخل
في التيمم للاصل و كون التيمم مبيحا لا رافعا و الثابت في تناول البدل لمثل ذلك و الحق خلافه لظهور تناول البدلية و عدم الفرق
بين الاباحة و الرفع و لهذا ثبت التداخل في غسل المستحاضة و نحوها مما هو مبيح لا رافع فوكذا و ان قطعت كفاه سقط مسحهما و اقتصر
على الجبهة و لو قطع بعضهما مسح على ما بقي اما سقوط مسح الفائت فظاهر اذ لا تكليف بالممتنع و اما وجوب مسح الجبهة و الباقي من الكف
فلان الواجب مسح الجميع مع وجوده فاذا سقط التكليف بمسح البعض لامتناعه لم يسقط البعض الاخر بلا خلاف بل بالاجماع المحقق و المحكي و يدل
عليه قاعدة الميسور و البداءة و خلافا لما قال الشيخ ره في ط اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم و هذا على اطلاقه
ليس بجيد فانه ان اراد سقوط فرض التيمم عن اليدين او سقوط جملة التيمم من حيث هو فهو حق و ان عنى به سقوط جميع اجزائه فليس بجيد لانه يجب
عليه مسح الجبهة لانه يمكن من مسحها فيجب لوجود المقتضي و انتفاء المانع احتج الشيخ ره بان الدخول في الصلاة انما يسوغ مع الطهارة لما
فان تعذرت بتعذر مسح الوجه و الكفين لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم و ايديكم منه و لما كان المسح انما يزول بفعل المجموع و لم يتحقق
البعض بعضل لم يزل المنع و الجواب ان التكليف بالصلوة غير ساقط عنه هنا و الا سقطت مع الطهارة المائية لو انقطع بعض العضو
فليس كذلك اجماعا و اذا كان التكليف ثابتا وجب فعل الطهارة و لا يمكن استيفاء الاعضاء و ليس البعض شرطا في الاجزاء فيجب الاتيان بما
يمكن منه و الظاهر ان مراد الشيخ ره ما فصله انتهى و اورد عليه في شرح الارشاد على ما حكي عنه بان ما حكاه من الدليل يناسب التاويل
و هو كذلك لكن الاحتجاج ليس في ط و كانه ذكره من قبله و نسبه اليه كما هو دابه في لقف غلى البحر ابا فه عن التاويل العدا مار كلام الشيخ ره عن غلبته
قال و اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم و يستحب ان يمسح ما بقي لان ما امر الله بمسحه قد عدم و سقط فرضه
انتهى بل قد يأول بوما اليه ما ذكره من الاستحباب الظهور في ان التيمم صحيحا و انه يستحب له مسح ما بقي من الذراع و حمله على ارادة الجبهة فيكون
المعنى انه يستحب له مسح الجبهة و انه صلى مرجح بعيد و مما يؤيد ارادته ما قاله العلامة ره في مضيح الشيخ ره حيث قال فان قال عندي من قطعت يداه
من الذراعين سقط عنه فرض التيمم فيها و قال الشافعي يتيمم فيما بقي من المرفقين دليلنا قد بينا ان الفرض يتعلق بمسح ظاهر الكفين و انما
لم يكونا فالخطاب عن هذا يحتاج الى دليل انتهى يعني الكلام في دليل ما ذكره من الاستحباب منقول فقد ذكر بعضهم ان هذا الاحتياط على نحو

حيث نطق صحيحة علي بن جعفر منه بان مقطوع اليد من المرفق يغسل ما بقي من عضده وكذا حسنة رفاعة عنه عليه السلام انه ان انقطع اليد من الرجل
يغسل ذلك المكان الذي قطع منه او بناء على استحباب مسح الذراع في التيمم مطلقا بناء على حمل الروايات الواردة بذلك على الاستحباب فمع قطع
محل الفرض يبقى الاستحباب على حاله وربما يتأمل في الوجهين نظرا الى ان الاول قياس والثاني غير ثابت وقد يقال ان التسامح في ادلة السنن كاف ولكن
لا يخفى انه انما يتم بالنسبة الى من بعد الشيخ ره ولا يصلح مستندا له لعدم قائل بالاستحباب قبله ثم بعد ذلك كله سيأتي البحث في كيفية تيممه فهل يمسح جبهته
بالتراب فيضرب ذراعيه ثم يمسح بهما مقدما على غيره ويقربهما الى محل الضرب بهما مع بقاء المفصل او مخيرا بينه وبين غيره او يجمع كل من التمعك و
الضرب السابق او يتعين عليه التولية وجوه وظاهر اطلاق المصنف اختيار الوجه الثالث لاطلاقه المسح وظاهره نفي الرابع من حيث تبادر المباشرة
منه ولنفي الخصوص لكن لا دليل على شيء منها حتى في قاعدة الميسور ولكن لا اقرب اليهما ما عدا الاخير والثاني اقرب من غيره فتأمل ويجب استيعاب مواضع
المسح في التيمم فلو ابقى منها شيئا لم يصح قال في ك هذا قول علمائنا واكثر العامة وقال في المنتهى لان الاخلال بمسح البعض اخلال بالكيفية المنقولة
فلا يكون الاتي بذلك اتيا بالتيمم المشروع واطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق بين ان يكون الاخلال بمسح البعض عمدا او نسيانا ولا في البعض بين
القليل والكثير وبذلك صرح في المعتبر ونقل عن بعض العامة الفرق بين العمد والنسيان وعن بعضهم جواز ابقاء ما دون الدرهم وبطلانهما ظاهر
انتهى ثم انه يستثنى من اطلاق عدم الصحة ما اذا عاد على مسح ما ابقى منه شيئا مراعيا للترتيب وعدم الموالاة وقال الشيخ ره في ط اذا ترك شيئا من المواضع
التي يجب مسحها في التيمم من الوجه واليدين لم يجزه قليلا كان او كثيرا ويعيد التيمم من اوله انتهى وقد يحمل على ما عدا المستثنى فاطلاق عبارة المصنف ره
ولا يخفى بعده وفي الجواهر عند البحث عن وجوب مسح الكفين ما نصه نعم يجب الاستيعاب كالجبهة من غير خلاف يعرف فيهما بل في المنتهى نسبته الى علمائنا
للتبادر من النصوص والفتاوى وامكان ربما يتأمل في ترك بعض ما لا يخرج عن مسمى المسح عرفا سيما بعد ظهور التيممات البيانية في عدم التدقيق
بذلك والاجتزاء بالمسح مرة واحدة ولعله لذا اكتفى في مجمع البرهان بمسح ظهر الكف مرة واحدة مع عدم التهاون والتقصير في الاستيعاب وان لم
يستوعب جميع الظهر بحيث يبقى ما بين الاصابع سيما ما بين السبابة والابهام وبعض الخلل لكنه لا يخلو عن تأمل ان ارادوا غير ما ذكرناه بل وان
ارادوه لما عرفت من الاجماع ظاهرا بل لعله محصل على وجوب الاستيعاب على ان ذلك الصدق من المسامحات العرفية في نفس الاطلاق نعم لا يجب استيعاب
مسح الممسوح بتمام الماسح كما تقدم في الجبهة وبه صرح جماعة لصدق الامتثال خلافا للمحكي عن مجمع البرهان وربما يوهمه بعض العبارات ولعله لدعوى
التبادر من المسح بالكف وفيه منع واضح انتهى فتأمل ويستحب نفض اليدين بعد ضربهما المعروف من مذهب اصحابنا عدم وجوب النفض
وانه مستحب بل في المنتهى اما استحباب النفض فهو مذهب علمائنا وفي ك هذا مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا انتهى لكن قيل انه يستفاد من
المقنعة والنهاية والغنية والتبصرة وجوبه لتضمنها الامر به من غير قرينة على الاستحباب وفي المقاصد العلية عند الاستدلال على ما حكاه عن ابن
الجنيد ره من اعتبار العلوق وان المسح بغير واجب اجماعا للاتفاق على جواز النفض بل ربما قيل بوجوبه تأسيا بالنبي ص والائمة ع ومتى كان
كذلك لم يمكن العلوق فانه بل هو دليل على اشتراط العلوق انتهى بحجة القول بالاستحباب وجوه الاول الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة
العظيمة التي تقتضيها ما ستدري دعوى المخالف له الثاني الاصل الثالث ما ذكره المصنف ره في المعتبر حيث قال نفض اليدين ونفخهما من التراب ليس
بواجب بل هو مستحب لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والنفض والنفخ مسكوت عنه فيسقط اشتراطه واما الاستحباب فلان النبي ص
فعله انتهى وحاصله التمسك بالظهور اللفظي نظرا الى ان السكوت في مقام البيان يفيد الحصر فيعتبر التمسك بالاصل ثم ان الاصل في مثله وان
كان هو الوجوب على المشهور بناء على قاعدة الاشتغال الا ان الاجماع على عدم الوجوب اوجب حمله على الاستحباب بعد ان دفع احتمال الاباحة
بما ظنهم عليه على الظاهر ثم ان المعتبر في النفض انما هو صدق الاسم والظاهر انه يصدق بمسح احدى اليدين بالاخرى وحكي التصريح به عن
جامع المقاصد وهو اشبه لانه قال فيه ويستحب نفض اليدين بعد الضرب قبل المسح للاخبار الدالة على انه ينفض يديه بعد الضرب وكذا الائمة ع
ولان فيه تحرزا من تشويه الخلقة وقال الشيخ ره ينفضهما ويمسح احديهما بالاخرى انتهى والظاهر من مثل الكلام منضما الى اقتضاء عطف المسح على
النفض مغايرتهما انه يريد ان الشيخ ره اعتبر مع النفض المسح ايضا وحكي عن ظاهر المعتبر تحققه بالنفخ ايضا ومنشأه عطف النفخ على النفض
في العبارة التي تقدم حكايتها عنه بناء على كون العطف تفسيريا وقد عرفت ان الاصل في العطف هو المغايرة والظاهر انه لا يشترط فيه ازالة
جميع الاجزاء الترابية بحيث لا يبقى منها شيء في اليدين لصدق الاسم وهل يستحب نفض اليدين بعد مسح الوجه اذا ترك النفض قبله او لا الظاهر
هو الثاني ثم ان ازال التراب باليدين قبل مسح الوجه من غير نفض كما اذا هبت عليه الريح او اصابتا عمامته او ثوبه مثلا من غير اختياره او مع الاختيار
فالظاهر انه يتضمن استحباب النفض ولا يكون ذلك مبطلا فاستيعاب اليدين بل مسح ما يجب مسحه شيئا مغايرا للانتقال في صحة التيمم لظهور الانتفاء

عليه وللاطلاق نعم علّل ابن الجنيد ره من اعتبار العلوق بحيى للمنع الا ان خلافه غير قادح بل قد يظهر من المنتهى وغيره قيام الاجماع على خلافه
لانه في الجنب ولا يجب استعمال التراب في الاعضاء الممسوحة ذكره علماؤنا وهو مذهب ابي حنيفة وقال الشافعي ومحمد يجب المسح انتهى وهل يستحب مع النفض
مسح احديهما بالاخرى صريح الشيخ ره في النهاية نعم لانه قال فيها وان اراد التيمم من الارض فليضع يديه جميعا مفرجا اصابعه على التراب وينفضهما
ثم يمسح احديهما بالاخرى ويمسح بهما وجهه الخ وهو ظاهره في ط لانه ذكره فيه قال فاذا اراد التيمم وضع يديه معا على الارض مفرجا اصابعهما
وينفضهما ويمسح احديهما بالاخرى ثم يمسح بهما غلظ وجهه الى آخر ما قال والى هذا اشار في كشف اللثام حيث قال واستحب الشيخ ره
في النهاية وظاهر ط مع النفض مسح احديهما بالاخرى وقال المصنف ره في نكت النهاية بعد ذكر عبارته التي حكيناها فاما نصه ولو قال ينفضهما
بان يمسح احديهما على الاخرى كان اولى وكيف قال السائل بهما وهو مفعول الجواب قد يمكن النفض لا بان يمسح احديهما بالاخرى لكن هذا
ليس بمستحب المستحب نفضهما كيف كان اما الجمع بين الامرين فلا اعرفه والايراد لازم للشيخ ره واما احدى فمقصورة فهي في النصب و
الرفع والخفض على حاله واحدة قال الله تعالى واتيتم احديهن قنطارا انتهى وقال في الذكرى واستحب الشيخ ره مسح احدى اليدين بالاخرى بعد
النفض ولا نعلم مستنده انتهى وقال في الجواهر في مقام تجشم مستند لما ذهب اليه الشيخ ره وتوجيه ما صوره ولعله للاستظهار في تنظيف
اليد لفحوى الامر بالنفض والنفخ وتحرزا من تشويه الخلقة او انه يريد بالنفض مسح احديهما بالاخرى وصفقهما لكونه المتبادر لا نفض كل
منهما مستقلا انتهى ويتجه عليه ان ما ذكره من تنظيف اليد والتحرز من تشويه الخلقة وجه مخرج لا يصلح مستند الحكم شرعي ولا دلالة في الامر
بالنفض على صفق احديهما على الاخرى مع ان عطف لفظ النفخ على النفض المأمور به لا وجه له اذ ليس منه في الاخبار عين ولا اثر نعم ورد
ضرب احديهما بالاخرى فيما رواه ابن ادريس ره في اخر السرائر عن نوادر احمد بن محمد بن ابي نصر عن عبد الله عن بكير عن زرارة عن ابي جعفر ع
قال اتى عمار بن ياسر رسول الله ص فقال يا رسول الله اني اجنبت الليلة فلم يكن معي ماء قال كيف صنعت قال طرحت ثيابي وقمت على الصعيد
فتمعكت فيه فقال ص هكذا يصنع الحمار انما قال الله عز وجل فتيمموا صعيدا طيبا فضرب بيديه على الارض ثم ضرب احديهما على الاخرى ثم مسح
جبينه ثم مسح كفيه كل واحدة على ظهر الاخرى فمسح اليسرى على اليمنى واليمنى على اليسرى لكن اقصى ما يستفاد منه هو كشفه عن تحقق
النفض بضرب احدى اليدين على الاخرى وكونه مصداقا له فلا يعطي تحقق مفهومه به نعم يمكن ان يقال ان الغرض من النفض يحصل بالنفخ ويسقط
فعله بعد النفخ نظرا الى ان الامر بذلك لم يكن لمجرد التعبد على وجه لا يمكن التخطي منه بعينه الى عنوان اخر وانما كان لتحصيل غرض هو تخفيف
التراب او ازالته بالمرة لكن لا يكفي هذا المقدار في كونه متعلق الامر بنفسه كما هو مقتضى عبارته ره مضافا الى ان ما ذكره في ذيل كلامه من بيان
مراد الشيخ ره لا يساعد عليه عبارته التي قدمنا حكايتها عن النهاية ثم انه قد تحصل من جميع ما ذكرناه عدم ثبوت استحباب مسح احديهما
بالاخرى بعد النفض قوله ره ولو تيمم وعلى جسده نجاسة صح تيممه كما لو تطهر بالماء وعليه نجاسة لكن في التيمم يراعى ضيق الوقت
اذا كان على جسد المتيمم نجاسة في غير الاعضاء الماسحة والممسوحة فلا ريب في صحة تيممه من هذه الجهة كما لو توضأ وعلى جسده نجاسة
ان المعتبر طهارة الاعضاء التي تتعلق بها الطهارة خاصة ثم ان قلنا بجواز التيمم مع السعة فكالوضوء وان قلنا باختصاصه باخر
الوقت وجب ازالة النجاسة اولا مع الامكان فلو وقع قبل الازالة فات شرطه وهو مراعاة الضيق اذ المعتبر عندهم ضيق الوقت
عما عدا التيمم والصلوة خاصة وبهذا المعنى صرح في المعتبر فعلى هذا فليس له التيمم مع النجاسة الا اذا ضاق الوقت عما عدا التيمم والصلوة
لسقوط التكليف بازالة النجاسة واستقرب الشهيد في الذكرى جواز التيمم قبل الازالة على القولين اذ المراد بضيق الوقت ضيقه عن اداء الصلوة
وشرائطها التي منها ازالة النجاسة وبه جزم الشهيد الثاني ره وحمل عليه العبارة فقال لا منافاة بين جواز التيمم قبل ازالة النجاسة
وبين مراعاة ضيق الوقت في جوازه لان المراد عدم زيادته من الصلوة وشرائطها التي من جملتها التيمم وازالة النجاسة واورد عليه في ك
بان هذا الحمل مع بعده في نفسه مخالف لما صرح في المعتبر من عدم جواز التيمم قبل ازالة النجاسة على القول بالضيق لفوات الشرط **الطرف**
الرابع في احكامه وهي عشرة قوله ره الاول من صلى بتيممه لا يعيد المراد بالاعادة هنا ما يتناول الاعادة في الوقت
والقضاء في خارجه فههنا مسئلتان الاولى ان من تيمم تيمما صحيحا وصلى ثم خرج الوقت ثم وجد الماء لم يجب عليه القضاء قال في المنتهى عليه
اجماع اهل العلم وفي ف دليلنا اجماع الفرقة وفي المعتبر لنا الاجماع فان خلاف طاوس منقرض انتهى ونقل عن علم الهدى ره في شرح الرسالة
ان الحاضر اذا تيمم لفقد الماء وجب عليه الاعادة اذا وجده ولم نقف في ذلك على حجة والمعتمد سقوط القضاء لوجوه الاول انه صلى صلوة
مأمورا بها والامر يقتضي الاجزاء الثاني ان القضاء فرض مستأنف فيتوقف على الدلالة ولا دلالة الثالث ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابن

وحكي عن طاوس انه يعيد ما صلى بالتيمم انتهى

منه

مستنداً قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول إذا لم يجد الرجل طهوراً وكان جنباً فليمسح من الأرض وليصلّ وإذا وجد الماء فليغتسل وقد أجزأته صلاته التي صلّى وفي الحسن عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال إذا لم يجد الرجل المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصلّ في آخر الوقت فإذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل إلى غير ذلك من الأخبار المستفيضة الثانية لو تيمم وصلّى مع سعة الوقت ثم وجد الماء في الوقت فإن قلنا باختصاص التيمم بآخر الوقت بطلت صلاته مطلقاً وإن قلنا بجوازه مع السعة ففيه قولان أحدهما وهو الأصح عدم الإعادة وهو خيرة المصنف رحمه الله في المعتبر والمنتهى والشهيد رحمه الله وثانيهما وجوب الإعادة وهو المحكي عن ابن أبي عقيل وابن الجنيد رحمه الله حجة القول الأول الأمر الأول فإنه للإجزاء الثاني صحيحة زرارة قال قلت لأبي جعفر عليه السلام فإن أصاب الماء وقد صلّى بتيمم وهو في وقت قال تمت صلاته ولا إعادة عليه وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب فتيمم بالصعيد وصلّى ثم وجد الماء فقال لا يعيد إن رب الماء رب الصعيد فقد فعل أحد الطهورين وصحيحة العيص قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يأتي الماء وهو جنب وقد صلّى قال يغتسل ولا يعيد الصلاة حجة القول الثاني اشتغال الذمة بالتكليف بالمباشرة وما رواه يعقوب بن يقطين في الصحيح قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل تيمم وصلّى فأصاب بعد صلاته ماء أيتوضأ ويعيد الصلاة أم تجوز صلاته قال إذا وجد الماء قبل أن يمضي الوقت توضأ وأعاد فإن مضى الوقت فلا إعادة عليه وموثقة منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام في رجل تيمم وصلّى ثم أصاب الماء فقال أما أنا فكنت أتوضأ وأعيد والجواب عن الأول بأن اشتغال الذمة بالتكليف بالمباشرة مسلّم بمعنى أنه مع إمكانها لا يعدل إلى الترابية عنده وإن الأمر بهما وأما كونها أصلاً بمعنى عدم إجزاء الترابية الواقعة عند إمكانها فهو ممنوع وعن الأخيرتين بأنهما معارضتان بما تقدم من الأخبار المعتبرة التي ترجح عليهما بالإطلاق وبمعاضدة الإجماع وفي ما حكي من انعقاد الإجماع المنقول بالنسبة إلى الوقت وخارجه بل قيل إنه كالصريح في الوقت وعما عن الأمالي من نسبته إلى دين الإمامية فيحملان على الندب خصوصاً مع اشتمال الثانية من جهة تضمنها القول أما أنا فإني كنت أتوضأ وأعيد لدلالته على التقية لأن القول بالإعادة في الوقت مذهب عطاء والزهري وربيعة كما في التذكرة وزاد في المنتهى حكايته عن طاوس وعن القاسم بن محمد ومكحول وابن سيرين حيث جوزوا التيمم في السعة وأوجبوا الإعادة في الوقت وقد يقال في ترجيح تلك الأخبار المعتبرة إنها معتضدة بصريح إجماع التذكرة وفي توهين دلالة الرواية الثانية بعدم التصريح فيها بكون الإتمام في الوقت ولا يخفى ما فيهما أما الأول فلأن الموجود في التذكرة أنه لو وجد الماء بعد فراغه من الصلاة لم يعد وهو قول عامة العلماء سواء كان في الوقت أو خارجه مع السعة أو لا انتهى وهو لا يعطي الاتفاق القائلين بجوازه مع السعة وقد نص في التذكرة على أنه قال أكثر علمائنا بوجوب التأخير إلى آخر الوقت وأما الثاني فلأنه على تقدير كون المراد بالثانية نفي الإعادة في خارج الوقت يكون الإعادة في الوقت أولى بالاستحباب بقي هنا شيء وهو أن جماعة فرعوا على القول بالتضييق في أمر التيمم إطلاق بطلانه وبطلان الصلاة التي صلاها به وليس كذلك لأنه ليس لازم القول بالتضييق هو الحقيقي كما قد يحكى عن ابن إدريس رحمه الله بل المراد هو الآخر العرفي وقد تقدم الكلام فيه فيمكن فرض الصغرى على وجه لا ينافي وقوع التيمم في محله وهو موافقته للأمر الشرعي فلا مانع من الحكم بالصحة كما يمكن فرض الصغرى على هذا القول بوجه آخر وهو أن يكون متيمماً سابقاً أو تيمم لنافلة ويجوز لنا الدخول في الفريضة به كما تقدم نعم هذا التفريع صحيح لو وقع التيمم في سعة الوقت مع ظن التضييق أو قلنا بأن محله الآخر الحقيقي لكنه مشكل قوله سواء كان في سفر أو حضر إشارة إلى رد ما نقل عن علم الهدى رحمه الله في شرح الرسالة أن الحاضر إذا تيمم لفقد الماء وجب عليه الإعادة إذا وجد قال في المدارك ولم نقف له على مأخذ انتهى وقد يظهر مأخذه مما مر من أخبار عدم الإعادة والإجماعات المزبورة وقاعدة الإجزاء وأصالة البراءة من القضاء بالنسبة إلى خارج الوقت لو كان مراد علم الهدى رحمه الله من الإعادة ما يعمه والذي يحتمل أن يكون مستند السيد رحمه الله أمران أحدهما أن اشتغال الذمة بالتكليف بالمائية إنما يقتضي إجزاء الترابية بالنسبة إلى التكليف بها دون المائية التي هي أصل بالنسبة إليها ويدفعه اقتضاء إطاعة الأمر بالبدل سقوط إطاعة الأمر بالمبدل منه عرفاً خصوصاً مع ملاحظة ما دل على تنزيل التراب منزلة الماء وأن ربهما واحد وأنه أحد الطهورين وثانيهما حسنة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال إذا لم يجد الرجل المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصلّ في آخر الوقت فإذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل بناء على حجية مفهوم الوصف ويتجه عليه المنع من حجيته كما قرر في الأصول مع أنه رحمه الله لا يقول بحجيته كما حكاه عنه في المدارك قوله وقيل فيمن تعمد الجنابة وخشي على نفسه من استعمال الماء يتيمم ويصلّي ثم يعيد تفصيل الكلام يقتضي بيان أمرين أحدهما الحكم التكليفي والآخر بيان الحكم الوضعي أعني الإجزاء أما الأول فقد تقدم الكلام فيه عند بيان مسوغات التيمم وأما الثاني فتفصيل القول فيه أنهم اختلفوا فيه على أقوال الأول أنه يجب عليه الإعادة مطلقاً وهو منسوب إلى الأكثر الثاني أنه يجب عليه الإعادة وهو المحكي عن الشيخ رحمه الله في النهاية وكتابي الأخبار والمهذب والإصباح وروض الجنان واستقربه في لك الثالث وجوب الإعادة لو كانت الجنابة من حرام وعدمه إذا كانت من حلال وهو المنقول عن ابن

في المهذب والمعتبر حجة القول الاول وجوه الاول ان التيمم عند الخوف على النفس اما ان يكون مبيحا للصلوة واما ان لا يكون مبيحا فان كان مبيحا سقط
القضاء لانه اتى بصلوة مستكملة للشرائط وان لم يكن مبيحا لم يجب الاداء فالقول بوجوب الاداء مع وجوب القضاء لا يجتمعان لكن الاداء واجب
فالقضاء غير واجب هكذا احكى عن المعتبر ومحصله التمسك بقاعدة الاجزاء الثاني الاجماع المنقول عن الفاضلين على عدم وجوب قضاء الصلوة اذا
اديت في الوقت بالتيمم مطلقا وعن الامالي نسبته الى دين الامامية الثالث اطلاق ما دل على ان المتيمم اذا وجد الماء بعد فراغه من الصلوة لا يجب
عليه الاعادة كصحيحة العيص قال سألت عن ابا عبد الله ع عن رجل يأتي الماء وهو جنب وقد صلى قال يغتسل ولا يعيد الصلوة وغيرها من الاخبار
ولكن قد يتأمل فيه نظرا الى ان هذه الاخبار ظاهرة في فاقد الماء لا فيما نحن فيه ويمكن الجواب بدعوى المساواة بينهما لتنزيل المنع الشرعي منزلة المنع العقلي
خصوصا بملاحظة ما اشتمل على تعليل عدم الاعادة بان ربهما واحد وانه فعل احد الطهورين وما دل من الاخبار على تنزيل التراب منزلة الماء
بل رواية السكوني عن الصادق ع عن ابائه ع عن النبي ص انه قال لابي ذر يكفيك الصعيد عشر سنين ظاهرة في المدعى
خصوصا مع اعتضادها بالاصل واحتياج القضاء الى امر جديد مضافا الى استلزام الاعادة للحرج العظيم اذا صلى بالتيمم صلوة كثيرة

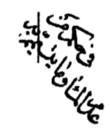
حجة القول الثاني اما على وجوب التيمم والصلوة فهي عدم سقوط الصلوة بحال وانها لا تصح الا بطهور وعموم الامر بالتيمم عند الخوف على
النفس بل في خصوص الجنب واما على وجوب الاعادة فهي ما رواه جعفر بن بشير عمن رواه عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اصابته
جنابة في ليلة باردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة وما رواه في الفقيه عن
عبد الله بن سنان انه سئل ابا عبد الله ع عن الرجل يصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم و
يصلي فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة واجيب عن الاستدلال بهما بانهما لم يتضمنا التنصيص على تعمد الجنابة فيحتملان صورة الاحتلام
فلا يصلحان لتخصيص العمومات والادلة السابقة ويمكن حملهما على الاستحباب مضافا الى ضعف سند اولهما بالارسال هذا وقد ذكر بعضهم
في تأييد هذا القول امورا احدها الاحتياط وفيه انه لا دليل على وجوبه لاصالة البراءة عن الاعادة لرجوع الشك فيها الى نفس التكليف وثانيها
انه مفرط بتعمد الجنابة فيلحقه العقوبة وليست الا اعادة العبادة وانت خبير بانه على تقدير تسليم استحقاقه للعقوبة نقول انها لعلها امر اخروي ولا
دليل على كونها دنيوية ولا خصوص الاعادة ثالثها ان التخصيص في الروايتين بحملهما على المتعمد اولى من المجاز الذي هو الاستحباب وفيه ان اولوية
التخصيص انما كان لكون الخارج اكثر نظرا الى ان غير المتعمد اغلب منه خصوصا مع كون المجاز موافقا للفتوى الاكثر ونفي الحرج ممنوعة ولا اقل من التساوي
فلا بد من الرجوع الى الاصل والقاعدة ثم انه يحتمل حمل الخبرين على التقية لكون مضمونهما مذهب ابي يوسف ومحمد والشافعي واحدى الروايتين
عن احمد واما القول الثالث فلم نقف له على حجة يعتد بها ولعله استند الى كون المتعمد هو عقوبته بالاعادة حيث اقدم على الحرام وانت خبير بعدم
وفائه بالمطلوب كما تقدم تنبيهان الاول انه قال في جامع المقاصد بعد اختيار القول بعدم وجوب الاعادة مستدلا عليه بتحقق الامتثال وعموم
الاخبار ما نصه ويجب ان يستثنى منه ما اذا تعمد الجنابة بعد دخول الوقت وهو غير طامع في الماء للغسل فانه بمنزلة من اراق الماء في الوقت وقد سبق
في كلام المصنف وجوب الاعادة عليه انتهى وافرط بعضهم فقال ان المراد بتعمد الجنابة في نحو المتن انما هو ما قبل الوقت لا ما بعده كاراقة الماء
قلت قد مضى الكلام في تحقيقه وان الحق عدم وجوب الاعادة الثاني انه قال في ك من عدم الماء مطلقا او تعذر عليه استعماله يجوز له الجماع لعدم
وجوب الطهارة المائية عليه ولو كان معه ما يكفيه للوضوء فكذلك قبل دخول الوقت اما بعده فجزم العلامة في المنتهى بتحريمه لانه يفوت
الواجب وهو الصلوة بالمائية واشكل بان مقتضى العمومات جواز تأخير الصلوة الى اخر الوقت ومتى جاز التأخير امكن القول بعدم وجوب الصلوة
بالمائية الا مع التمكن منها في جميع الوقت انتهى وقال في المستند من تعذر له استعمال الماء مطلقا ولو للوضوء خاصة ولم يكن متطهرا جاز له تعمد
الجنابة اجماعا لعدم وجوب المائية عليه وعدم التفرقة بين التيممين بدل الوضوء والغسل وكذا لو كان متطهرا ولم يتمكن من الغسل وتمكن من الوضوء
على الحق المشهور ونفى البعض الاجماع المدعى عليه للاصل وما تقدم سابقا من وجوب ابقاء مقدمة الواجب المطلق لا يفيد هنا لان الوضوء ليس واجبا
مطلقا لانه مشروط بعدم الجنابة والغسل وان كان واجبا مطلقا على الجنب ولكنه غير مقدور بالفرض ويدل عليه بعد الاطلاق موثقة اسحق بن
عمار عن الرجل يكون مع اهله في السفر لا يجد الماء يأتي اهله قال ما احب ان يفعل الا ان يخاف على نفسه قال قلت طلب بذلك اللذة او يكون شبقا
على النساء قال ان الشبق يخاف على نفسه قال قلت طلب بذلك اللذة قال هو حلال الحديث ونحوه المروي في مستطرفات السرائر وقد يستند
بكراهته الى ان رجحان الصحة افرد على فعله وفيه منع الترجيح لانه انما هو حين الاشتغال بالفعل واما قبله فلم يثبت بل قرينة على قوله
ملكت خلافا للاسكافي ونقل عن العيد ايضا وكلامه لا يدل عليه للموثقتين المتقدمتين الدالتين على وجوب الغسل على الجنب متعمدا

ولا مرية فيه كما ترى انتهى والانصاف ان قوله ع يكفيك الصعيد عشر سنين اتمّ من ان يرتدع فاعلى مؤلوهله كان ثم ان في الاخبار كما فيهم
ووجوب التيمم الذي هو التراب يقتضي عدم تفويت الماء مع وجوده واما ما دلّ على المنع من المسافرة الى المكان لا ماء فيه فيحتمل ان يكون من جهة استلزامه
لطول الاقامة المستلزم لطول الاصرار على ترك الطهارة المائية الموجب للتهاون بالدين مع انه لا يكافؤ الاخبار المعتضدة بالشهرة
وظاهر عدم التكافؤ فالمرجع هي قاعدة كفاية البدل عن المبدل عنه كما فصّلنا القول فيه سابقا واما ما ذكره من ان الوضوء واجب موسّع يتضيّق
الجنابة والغسل واجب مطلق للجنب فلا مناسبة له بالمقام لان تنجّز المقدمة انما هو بالصلوة وهي من قبيل المطلق بالنسبة اليهما فلما كنّا
ما ذكرناه من ان مقتضى قاعدة العقلاء انه مع وجود البدل لا يترتبون العقاب على تفويت المبدل منه قوله قده ومن منعه زحام
الجمعة عن الخروج وشبه ذلك هذا قول الشيخ ره في ط حيث قال ومن صلّى في يوم جمعة في الجامع واحدث ما ينقض الوضوء ولم يمكنه الخروج
من موضعه لكثرة الناس فاتت الصلوة تيمم وصلّى ثم اعاد الصلوة بالوضوء انتهى ومثله في النهاية وحكي عن ابن الجنيد ره والفتح والمهذب و
الوسيلة والجامع لكنّه انه يتيمم ويصلي فقد حكى عنه وجدان الخلاف فيه حتى من بعض من انكر جواز التيمم لضيق الوقت ثم قال لعلّ الفرق بينهما
من حيث ملابسة الزحام لانحصار وقت صلوة الجمعة عن ادراكها بالرجوع اليها بعد الخروج للوضوء وانما الكلام في اعادة الصلوة بالوضوء
بعد الانصراف فقد حكم بها الشيخ ره في كتابيه ... لابن ابيها عن الصلوة بالطهارة المائية وهو مفتقر بما عن الصادق ع عن علي ع
انه سئل عن رجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة او يوم عرفة فاحدث او ذكر انه على غير وضوء ولا يستطيع الخروج من المسجد من كثرة الزحام
قال يتيمم ويصلي معهم ويعيد اذا انصرف وهو مثله رواية السكوني ... في المدارك وانكر جماعة منهم الاعادة كالفاضلين والشهيد
والمحقق الثاني وغيرهم من متأخري المتأخرين بل يحتمل ان لا خلاف فيهم وهو الاظهر انه اتى بالمأمور به على وجهه فيقتضي الاجزاء وهو الاقوى
للاصل وقاعدة الاجزاء والنبويّ وتعليل عدم الاعادة في بعض الصحاح بان رب الماء رب الصعيد ... الطهورين ... الاوجلة
من معاقد الاجماعات على عدم الاعادة واما ما تمسك به الخصم من الروايتين فالاولى لما لا بأس بها من جهة السند لكنها موثقة والثانية رواها
عبد الله بن بكير وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وعن الشيخ ره في العدة الاجماع على العمل بخبره فيكون السند معتبرا كما قاله
بعضهم وقد يقال انه على ... رواية السكوني بضعف السند لاسناد الا ان ... لكن الانصاف ان كون عبد الله
بن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه انما يفيد نحو من السكوني ولا يفيد نحو من يروي عن عبد الله بن بكير لكن لا يجب عن الاستدلال
بهما بان الظاهر ... الصلوة مع الجماعة ولو بعد الاحتراز ان المراد ... في ذلك الزمان انعقادها للعلم ولا ينافيه ... الجواب ... اشتمال
السؤال على غرضه صح ظهور الجواب عن الجمعة خاصة من جهة الحكم بالاعادة لانتفاء شرط الجمعة الذي هو السلطان العادل الا انه لا ينافي
ذلك منعه الاعادة لعدم اجزاء الصلوة ... لو كانت بطهارة مائية فضلا عن الترابية بل يكلف بصلوتها ظهرا والفرض انه يتمكن من
ذلك لا لتساع الوقت وارتفاع الزحام بعد الفراغ من الجمعة واحتمال اجزائها عمومات امر التقية وان كان متمكنا من الاتيان بالصلوة
ظهرا ضعيف فان في كشف اللثام بعد ذكر الخبرين من قوله وهما وان ضعفا الا ان في اجزاء الصلوة بهذا التيمم نظرا فالاعادة اقوى ثم
اراد ما ذكرنا والا كان كلاً التيمم بل والمنع لما عرفت التام الا انه يريد انه يشك مع عدم تمكنه من المائية في وجوب الصلوة عليه جمعة و
ان لم يكن جمعة لا ان لها بدلا مع تعذرها وهو صلوتها ظهرا لا يكون خوف فواتها مسوغا للتيمم ولعله لهذا قال في المهذب البارع ولو كان تمكّنا
من الطهارة وخوف فوات الجمعة مع التمكن من الخروج من الجامع لسهولة الزحام وضيق الوقت لم يجز التيمم اجماعا انتهى وفيه انه لا يعتبر الشك
في ذلك بعد فرض تعيّن الجمعة عليه وان كان لها بدل اضطراري على انه ليس بل لا حقيقة ... بعد ... على
مشروعية قيام التراب مقام الماء ولاطلاع المهذب مع انه ليس مما نحن فيه لكون المانع هنا هو الزحام فلا يمنع عليه حيث تكون الجمعة
واجبة عينا نعم قد يتجه ما ذكره في موضوع الجمعة بناء على الوجوب التخييري بينها وبين الظهر لعدم ثبوت مشروعية فوات فرد من الواجب المخير
بالتيمم لم يتعين عليه الفرد الآخر بالطهارة المائية وكيف كان فما نحن فيه من الزحام فلا يشرع التيمم الا انه شرع ويعيد ثم ان الاظهر في
الجواب عن التمسك بالخبرين المذكورين هو انهما مما اعرض عنه الاصحاب فلا يجوز الاستناد اليهما في الخروج عن القاعدة قوله وكذا من
كان على جسده نجاسة ولم يكن معه ماء لازالتها والاظهر عدم الاعادة ... القول الشيخ ره في النهاية ... الا ان المسألة
في كلامه مفروضة في نجاسة الثوب ... لكن لم ... ذكرها في النهاية وغيره ... انما هو نجاسة البدن فانه ره قال فيه
المسافر اذا جامع وجنب وعدم الماء فان كان معه من الماء ما يغسل به فرجه غسل فرجه ... للصلوة وصلى ولا اعادة عليها

لقوله عليه السلام او لانه في الشتاء فلم يجد الماء فيتيمموا ولم يغتسل والاحوط ان نقول يجب عليهما الاعادة وكذلك من كان على بطونه نجاسة
ولا يجد ما يزيلها به فذلك يتيمم ويصلي ثم يعيد فيما بعد اذا غسل الموضع انتهى ولعل مستنده الموثق المروي عن عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن رجل ليس عليه الا ثوب
ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي واذا اصاب ماء غسله واعاد الصلوة وما رواه في ك وهي ضعيفة السند لان رجالها
فطحية ولا تنافي انه لا اعادة عليه لانه صلى صلوة مأمورا بها والامر يقتضي الاجزاء انتهى وهو جيد على اصله لكنا نقول الخبر مما اعرض عنه الاصحاب
ولم يعمل بمضمونه عدا الشيخ ره بل كلامه ره في ف يدل على اعراضهم عنه لانه قال فيه اذا اجتمع المسافر نجاسة وعدم الماء فان كان معه من
الماء ما يغسل به فرجه وفرجها فعلا ذلك وتيمما وصليا ولا اعادة عليهما لان النجاسة قد زالت والتيمم عند عدم الماء يسقط به الفرض وهذا لا
خلاف فيه فان لم يكن معهما ماء اصلا فهل يجب عليهما الاعادة فيه قولان للشافعي فيه وجهان احدهما يجب والاخر لا يجب والذي يقتضيه مذهبنا
انه لا اعادة عليهما دليلنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فاوجب على الجنب التيمم ولم يفرق وروى العيص بن القاسم قال سئلنا ابا عبد الله عليه السلام عن رجل
ياتي الماء وهو جنب وقد صلى بتيمم قال يغتسل ولا يعيد الصلوة وروي عن محمد بن مسلم قال سئلنا ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد و
صلى ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد قد فعل احد الطهورين وروي عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا لم
يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد الماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته التي صلى ولم يفرقوا في شيء من الاخبار فوجب حملها على
العموم انتهى وبعيد كون الرواية مما اعرض عنه الاصحاب لاجل المعارضة بتلك الاخبار النافية للاعادة على وجه الاطلاق والعموم مما ذكره الشيخ ره
منها وغيره فتكون تلك الاخبار هي المرجع والمعول عليها ولولا اعراض الاصحاب عنه لم يكن وجه لدعوى قصوره عن معارضة غيره من الاصل و
ما عدا الاجزاء والتعليل بان رب الماء رب الصعيد في الطلاق ما دل على عدم الاعادة من الاخبار ومعقد الاجماع وغيره خصوصا لو اراد الخصم
ما يشمل القضاء كما هو ظاهر صاحب الجواهر ره ثم اجاب عن الاستدلال بالموثق المذكور بوجه اخر وهو انه لا صراحة له فيما نحن فيه لاحتمال كونه ذلك
من احكام النجاسة حتى لو كان متطهرا بالماء بل في كشف اللثام انه الظ كما انه استظهره في المنتهى من الشيخ ره ان الاعادة بمجرد تمكنه من غسلها
خاصة وان لم يتمكن من الطهارة المائية لتعليقه الاعادة على غسل ولان المؤثر وجودها وقد زالت وان اعترضه في جامع المقاصد بانه
لا دلالة في عبارة الشيخ ره على ما ادعاه بل ظاهره ذكره لها في باب التيمم وعدم تعرضه لذلك في احكام النجاسة واستدلاله بحديث عمار المتضمن للتيمم
المشعر بكون الاعادة للامرين لا للنجاسة بخصوصها خلافا لكن قد يمنع ذلك كله عليه انتهى واقول ان ما ذكره انما يكون ايرادا على الشيخ ره لو كان
حكمه بذلك مستندا الى جهة التيمم ولم يعلم وفرض المسئلة في التيمم قد يكون مستندا الى سببية النص وذكرها في باب التيمم قد يكون لمناسبة التيمم المذكور فيه
ثم ان مقتضى الجواب هو انه لو نجس ثوبه في حال كونه متطهرا من الحدث وكونه فاقدا للماء وكونه غير واجد ثوب سواه انه يحكم بانه يصلي ويعيد ولا يبقى
بذلك فان ظن ان ما ذكره مجرد احتمال لا يستلزم الفتوى بذلك قلت كون الاعادة للتيمم ايضا محتمل وهو مانع لاحتمالين ما تضمنه كلام الشيخ ره مطابقا لما
في الموثق المذكور فيجب على ما ذكره من الجواب ان يفتي بمضمونها **قوله الثاني يجب عليه طلب الماء فان اخل بالطلب وصلى ثم وجد الماء**

في وجوب طلب الماء على المكلف

في رحله او مع اصحابه تطهر واعاد قد تقدم الكلام في ذلك وقد ذكرنا هناك انه لو تيمم على وجه شرعي بان كان تيممه بعد الاخلال بالطلب في ضيق الوقت
لا يبيح الطهارة المائية كان مستثنى من هذا الحكم **قوله الثالث من عدم الماء وما يتيمم به لقيد وحبس في موضع نجس قيل يصلي ويعيد وقيل يؤخر**

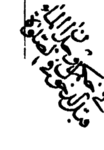


حتى يرتفع العذر فان خرج الوقت قضى وقيل يسقط الفرض اداء وقضاء وهو الاشبه قد اشار المصنف ره الى ثلثة اقوال واختار الشيخ ره قولا رابعا
وهو التخيير بين تاخير الصلوة وبين فعلها واعادتها قال في ط واذا كان محبوسا بالقيد او الرباط او مصلوبا على خشبة او يكون في موضع نجاسة
ولا يقدر على موضع طاهر يسجد عليه ولا ما يتيمم به فاما ان يؤخر الصلوة او يصلي وكان عليه الاعادة لانه صلى بلا طهارة ولا تيمم انتهى وربما
يستظهر وجود قول خامس في المسئلة ان بعض من تامل في دلالة الصحيح الاتي قوله لا صلوة الا بطهور من المتاخرين حمل الاولى وجوب الاداء من
غير اعادة لو لم ينعقد الاجماع على خلافه ويظهر من السيد في مسائل الاذا انها اجمل الكتاب لغيره والذي وجوب الاداء عليه انتهى ومثله في الجواهر
من ان المحكي عن جد المرتضى وجوب الاداء دون القضاء لكن قال بعض انه لم يثبت هذا القول لا لان خفقد حكاه العلامة ره في التذكرة عن الشيخ
ره في ف فقال الخلاف على اقوال فاقد الطهورين فقال بعضهم يصلي ويعيد وهو اختيار الشيخ ره في ط ثم حكاه عن جماعة من العامة ولكنك قد
عرفت عبارته في ط وانها ناطقة بالتخيير وهو غير التعيين ومن هنا قال في ك ان ما حكاه المصنف ره من القول بالصلوة والاعادة لا اعلم به قائلا
ثم قال ولعله اشار بذلك الى ما ذكره الشيخ ره في ط من التخيير بين تاخير الصلوة او الصلوة والاعادة وهو مع ضعفه لا يدل على تعيين الاداء
انتهى وهذا القول مشتمل على ايجاب الاداء وقد صرح في جامع المقاصد بسقوط الاداء ظاهر مذهب اصحابنا وعن بعض الحواشي ان الظاهر اطباق

بحيث لا نسلم منه مخالفا وفي آ[خر] اما سقوط الاداء فهو مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا صريحا واما القول الثاني فحصله سقوط الاداء ان لم يتمكن
في الوقت ووجوب القضاء بعد خروجه فهنا دعويان وقد استدل على الاولى بامرين احدهما الاجماعات المنقولة المتقدم ذكرها ووجود الخلاف
شاذ على ثبوته لا يقدح في حصول الوثوق منها وثانيهما ان الطهارة شرط في الصلوة مطلقا لقوله ع في صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور
وقد تعذرت فيسقط التكليف بها او يلزم من سقوط التكليف بها سقوط التكليف بالمشروط والا فان بقي الاشتراط لزم تكليف ما لا يطاق وان انتفى خرج
المشروط عن كونه مشروطا مطلقا وهو باطل فان قلت يحتمل اختصاص الشرطية بصورة التمكن خاصة فلا يلزم من انتفاء الشرط في صورة
عدم التمكن سقوط المشروط وليس لاختصاص بغيره الا ترى ان الحال في ساير شروط الصحة كالساتر والقبلة وغيرهما على هذا المنوال
بل يجري هذا الوجه في الاجزاء ايضا ويدل على ما ادعيناه عموم ما دل على وجوب الصلوة وانها لا تسقط بحال لانه لو انتفى وجوبها بانتفاء
الشرائط التي هي معتبرة في الصحة خرجت عن كونها مقدمة الوجود الى كونها مقدمة الوجوب وهو باطل ومن المعلوم ان الطهارة انما هي من قبيل مقدمة
الوجود دون الوجوب قلت يندفع احتمال اختصاص الشرطية بصورة التمكن بعموم قوله ع لا صلوة الا بطهور لشموله لصورتي التمكن وعدمه
بهم من احتج في الاشباه لبيان الحكم الوضعي وليس فيه دلالة على الطلب حتى يختص بحيث الطلب على وجه ربما يرى وجها عند بعضهم نظرا
الى ان الحكم الوضعي الذي ينتزع من الطلب يكون تابعا له والخطاب لا يتوجه الا الى المتمكن فيصير ذلك سببا لاختصاص الحكم الوضعي به مع ان التحقيق
عندنا خلاف ذلك ايضا فانه لا يتوقف الا على قابلية توجيه الخطاب اليه في اول الامر حتى يفهم منه الطلب وما ينتزع منه من الحكم الوضعي
واما قياس ما نحن فيه على ساير شرائط الصحة فهو ليس في محله لانا نقول بعد تسليم ذلك في جميعها انه لدليل خاص دل على حكم كل منها في حد
ذاته مع قيام الفرق بين ما نحن فيه وبينها بما يراه بعضهم من كون ادلتها من قبيل ما يدل على الطلب بخلاف ما نحن فيه كما عرفت ويبقى
بعد ذلك امران يمكن التمسك بهما على بقاء وجوب الاداء احدهما ما دل على وجوب الصلوة فانه باطلاقه شامل لفاقد الطهورين
ويجاب عنه اولا بانه من الافراد النادرة التي لا ينتهي اليها الاطلاق وثانيا بظهور ان المراد بما دل على وجوب الصلوة انما هي الصلوة
المشروط صحتها بالطهارة مطلقا ولا منافاة بين كونها شرطا لصحة الواجب وبين كون التمكن منها شرطا للوجوب كما هو واضح ولهذا اعتبر
اتساع الوقت لها وللواجب في ابتداء التكليف في المجنون اذا افاق والصبي الذي بلغ والحائض التي طهرت وكذا في ثبوت القضاء على الحائض
ونحوها اذا جائها الحيض بعد ان يمضي من الوقت مقدار الطهارة والصلوة فتامل وقال السيد في المسائل الناصرية وليس للمخالف ان
يتعلق بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار لانه تعالى انما امرنا باقامة الصلوة وهذه ليست بصلوة لانها
بغير طهارة ولا يتناولها الاسم انتهى وهو مبني على مختاره من وضع اسامي العبادات للصحيحة الجامعة للاجزاء والشرائط وثانيهما الحديث الدال
على عدم سقوط الصلوة بحال ويجاب عنه اولا بانه مجمل محتمل لان يكون المراد به الصلوة مع الطهارة كما هو مقتضى الجمع بينه وبين قوله ع لا
صلوة الا بطهور وصحيحة زرارة الثانية قرينة على المراد وثانيا بان المراد به سقوطها راسا حتى انه لا يكلف بالقضاء ايضا واستدل على الدعوى
الثانية بعموم قوله ع من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته وغيره مما هو بمعناه واستشكل العلامة قده في ذلك في طي كلامه في المخ فقال
انه نظر في شيء واحد هو وجوب القضاء فان فيه اشكالا لان وجوبه تابع لوجوب الاداء ولا تحقق لوجوب الاداء فلا يجب القضاء واجاب عنه بعضهم
بظهور لفظ الفريضة وعدم صدق اسم الفوات بدونه والا لوجب على الصبي والمجنون والحائض ونحوهم بل وعلى الناسي قبل الوقت لكن
الجواب في ذيل كلامه في المختلف وجوب القضاء معلق على الفوات مطلقا والتخصيص بوجوب الاداء لم يدل عليه اللفظ واخراج الصبي والمجنون
بدليل خاص وهو قوله ع رفع القلم عن ثلثة لا يوجب اخراج غيرهما انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب لا يدفع ما اوردناه اولا من ظهور لفظ
الفريضة وعدم صدق اسم الفوات واجاب هو عنه بوضوح ارادة الثابتة في الفريضة دون الفعلية وكفاية دخول الوقت الذي هو سبب
الوجوب في صدق اسم الفوات والا لم يجب القضاء على الساهي والناسي والنائم ملاحظ الترك قبله كالاخرين الحائض ونحوها بعد الخروج
بالدليل على انه قد يعتبر في غيره خصوصا في الصبي والمجنون صحة الطلب منهما وبقاء الصلاحية في العقل وان منع من الوجوب مانع بخلاف في تلك
ثم ان من القائلين بسقوط وجوب الاداء وبوجوب القضاء من حكم باستحباب الاداء وحكى هذا عن نهاية الاحكام ومستنده حرمة الوقت
والخروج عن الخلاف واستشكله في كشف اللثام بانه قد يتجه لو كانت حرمة الصلوة من غير طهور تشريعية محضة لم يقع بالاحتياط الا اذا كانت ذاتية
اصلية كما هو ظاهر الاخبار الناهية عن ذلك لانه لا اصل فيه خصوصا نحو خبر مسعدة بن صدقة ان قائلا قال للصادق ع اني امر بقوم ناصبية
وقد اقيمت لهم الصلوة وانا على غير وضوء فان لم ادخل معهم في الصلوة قالوا ما شاؤا ان يقولوا فاصلي معهم ثم اتوضأ اذا انصرفت واصلي

فقال ع

فقال سبحان الله فما يخاف من يصلي من غير وضوء ان تأخذه الارض خسفا اكرهه بقوله لا يتناول الفرض لان ذلك انما هو في حق من كان
متمكنا من الوضوء فلم يفعل ودخل في الصلوة بغير وضوء والمفروض هنا عدم التمكن واما القول الثالث فقد حكي عن الجامع وكذا عن
المفيد في احد قوليه وينحل الى دعويين احديهما سقوط الاداء والثانية سقوط القضاء اما الاولى فالحجة عليها ما تقدم في مستند القول
الثاني واما الثانية فيتمسك لها بوجوه اولها اصالة البراءة من القضاء واليه ينظر في جامع المقاصد من قوله لانتفاء المقتضي فان القضاء انما يجب
بامر جديد ولم يثبت انتهى والوجه فيه انه استفاد من قوله من فاتته فريضة اعتبار وجوب الاداء على من يجب عليه القضاء لان فريضة بمعنى
المفعول اى مفروضة وهى الواجبة ويبعد ان يراد وجوبها على غيره بان يكون التقدير ان من فاتته صلوة مفروضة على غيره لان ذلك
خلاف الظاهر من حيث ان المتبادر غيره وانه يحتاج الى زيادة التقدير وان احتمل يمكن ان يراد بفريضة ما من شانها ان تكون فريضة فيندرج صور
النزاع قلنا وان امكن الا ان المتبادر الى الفهم هو ما قلنا مع استغنائه عن زيادة التقدير وامكان ارادته غير كاف في وجوب القضاء
لامكان العدم والاصل براءة الذمة انتهى وثانيهما ما تمسك به العلامة في التذكرة من ان الاداء ساقط فكذا القضاء والملازمة للتبعية
وضعف المقدم قوله لا صلوة الا بطهور وثالثها ما تمسك به هو ره ايضا من انها صلوة غير مأمور بها مع الحدث في وقتها فيسقط قضاؤها
كالحائض ولا يخفى ان محصله قياس فاقد الطهورين على الحائض بجامع الحدث والامر بفرعه عن الدليل الذي تمسك به قبله ورابعها ما في
جامع المقاصد من التمسك بالاولوية حيث قال ولان الاداء اخف وجوبا فلا يجب القضاء بطريق اولى وخامسها ما ذكره بعضهم من عدم
شمول ادلة القضاء لمثل هذا الفرد النادر لانصرافها الى غيره من الافراد المتعارفة والجواب عن الاول ان الاصل منقطع بادلة القضاء فان
معنى قوله فريضة عبادة مفروضة في الشريعة وليس المتبادر سواه وقد عرفت معنى الفوات وعن الثاني ان التبعية ممنوعة كما عرفت وعن
الثالث ان القياس عندنا باطل وعن الرابع ان الاولوية ترد ما دل على القضاء مع المنع من اصلها لان سقوط القضاء مع الطهارة ليس
باولى من سقوط الاداء بغير طهارة وعن الخامس ان الانصراف ممنوع اما اولا فلان الانصراف انما يجري في المطلقات وكله من العموم
فلا يكون من المطلق واما ثانيا فلان ندرة فاقد الطهورين انما هي من قبيل ندرة الوجود لا من قبيل ندرة الاطلاق فلا عبرة بها ح ثم ان من
القائلين بسقوط الاداء والقضاء من اوجب ذكر الله تعالى مقدار الصلوة والاكتفاء به عنهما وهو المفيد في رسالته الى ولده
وابو العباس في صلوة الموجز والصيمري في طهارة كشف الالتباس على ما حكي عنهم ولم نجد لهم دليلا على استحباب ذلك بالخصوص فضلا عن
وجوبه نعم قد يستأنس له في الجملة بما ورد من ذكر الحائض ولعل لهذا انتفى عنه الباس في كشف اللثام بعد ان حكى عن المفيد ان عليه ذكر الله تعالى
مقدار الصلوة وكانه فهم منه ارادة الندب والا فيشكل بعدم الدليل على الوجوب بالخصوص وكذا على الندب مخصوصا وكون ذكر الله
حسنا على كل حال مضافا الى جواز التسامح في ادلة السنن هذا وقد علم من جميع ما حررناه ان الاقوى هو القول بوجوب القضاء دون
الاداء قوله الرابع اذا وجد الماء قبل دخوله في الصلوة تطهر وان وجده بعد فراغه من الصلوة لم تجب الاعادة وان وجده و
هو في الصلوة قيل يرجع ما لم يركع وقيل يمضي في صلوته ولو تلبس بتكبيرة الاحرام حسب وهو الاظهر اشار المصنف الى ان صور وجدان
الماء بعد التيمم ثلث الاولى ان يجده قبل دخوله في الصلوة وحكمه انه ينتقض تيممه ويجب عليه التطهر بالماء قال في ف عليه اجماع
الفرقة وقال في المعتبر وهو اجماع اهل العلم لكن قال في تتمة الكلام الذي حكيناه عنه وهو مذهب جميع الفقهاء وقال ابو سلمة بن
عبد الرحمن لا يبطل انتهى وجعله في التذكرة مذهب العلماء لكن مع استثناء الشعبي مع ابي سلمة بن عبد الرحمن وكان نقل الاجماع مستفيضا كان
نقل النصوص وفي ذلك كفاية وبعد ذلك يقع البحث في ان ظاهر اطلاق معاقد الاجماع والنص " الحكم ببطلان التيمم بمجرد وجدان
الماء لكن يجب تقييده بما اذا كان متمكنا من استعمال الماء والا لم ينتقض التيمم وليس اعتماد عليه معقد اجماع التذكرة لانه قال فيها ينتقض التيمم
كلما ينقض الطهارة المائية ويزيد وجود الماء مع التمكن من استعماله فلو تيمم ثم وجد الماء انتقض تيممه فاذا عدم وجب عليه استينافه ان
امكان ما اوجب عليه الغسل او الوضوء ولا يصلي بذلك التيمم وهو قول العلماء انتهى وهو مؤيد بعدم الخلاف بين القدماء بل انشاء القول بخلافه من
بعض متاخري المتاخرين ومال اليه بعضهم فيكون حجة مضافا الى مفهوم الشرط في رواية ابي ايوب المحكية عن تفسير العياشي المنجبر ضعفها
بما ذكر وفيها اذا رأى الماء وكان يقدر عليه انتقض التيمم وبذلك كله يقيد الاطلاقات فلو كان هناك مانع من استعماله حسي من تغلب على
الماء او كونه في بئر ولا وسيلة اليه او في يد من لا يبذله لعطش او الا بثمن لا يمكنه ونحو ذلك او شرعي من مرض او خوف عطش او نحوهما
لم ينتقض تيممه ولا مجال لتوهم اختصاص عدم القدرة بالمانع الحسي ضرورة ان منع الشارع يعني الاقتدار على العبادة الشرعية وقد



كتاب الطهارة

افاد صاحب الجواهر ره حيث قال وكذا ينبغي القطع بكون المراد بما ذكرناه من ناقضية التمكن من بعض الغسل والوضوء مثلا بمنزلة
عدمه قطعا فلا بد الحكم بناقضيته وافقا من مضي زمان يسع المكلف به وهو متمكن فلو علم من اول الامر عدم ذلك او ظهر في الاثناء بان
فقد الماء مثلا لم يعتد به وانكشف بقاء صحة التيمم سابقا ولا ينافيه الحكم الظاهري بقابقضائه بناء على ظهور بقاء التمكن
كما لا ينافي احتمال بقاء صحة التيمم وايضا لاحتمال تعذر الماء مثلا بنية الطهارة المائية والجزم بها اخذ بذلك الظاهر كسائر
العبادات واحتجوا لهذا القول بان النقض انما يتحقق مع تمكنه من المبدل منه وقد امتنع فيمتنع التكليف به لانه تكليف بعبادة في
وقت لا يسعها فاذا تلف الماء قبل مضي زمان يتمكن فيه من فعل الطهارة تبين عدم التكليف باستعمال الماء فيلزم بقاء التيمم
لكن حكي المصير الى خلافه عن ظاهر الصدوق ره وانه ينتقض التيمم بمجرد رؤية الماء نظرا الى انه قال ومتى اصاب الماء المتيمم ورجى ان
يقدر على ماء آخر او ظن انه يقدر عليه كلما اراد فعسر عليه ذلك فان نظره الى الماء ينقض تيممه انتهى وهو المحكي عن ظاهر الحبل
المتين ولكن الذي اراه هو ان كلام الصدوق قده لا يعطي ما نسب اليه لان مقتضى التمام قوله ورجى ان يقدر على ماء آخر او ظن
انه يقدر عليه هو ان مراده بيان مسئلة اخرى وهي انه مع اصابة الماء او لا لم يستعمله لرجاء ماء آخر او ظنه ففوت ذلك الماء مع
التمكن منه صار سببا لانتقاض تيممه وليس مراده بيان ان مجرد وجدان ما مع عدم التمكن من التطهير به يوجب انتقاض تيممه
وكان من نسب اليه ذلك نظر الى قوله فان نظره الى الماء ينقض تيممه ولم يلتفت الى صدر الكلام والقيود التي اخذها فيه فتدبر وربما استدل
على القول المذكور بان الخطاب متوجه الى المكلف بالطهارة بالماء لتسدد التمكن من استعماله بحسب الظاهر ويوجبه التكليف بها لا ينافي بقاء
التيمم واجيب عنه بان المراد بتوجه الخطاب بالطهارة المائية ان كان بفعلها في نفس الامر فهو ممنوع وان كان بالاشتغال بها فهو مسلم لكن
الكبرى ممنوعة قال في الحدائق وعندي في هذا الاستدلال والجواب على الاطلاق نظر والتحقيق في ذلك ان يقال ان كان وجدان الماء بعد
التيمم وقبل الصلوة فلا ريب انه مكلف باستعمال الماء والخطاب اليه متوجه بغير اشكال وايجاب الشارع الطهارة المائية في تلك الحال
لا يجامع بقاء التيمم البتة وقول المجيب هنا على هذا التقدير انه ان كان مكلفا بالطهارة في نفس الامر الخ يعني ان التكليف بالطهارة المائية
كاملة لا يجوز تعلقه بالواقع ونفس الامر لتبين خلافه كما هو المفروض وغيره انه يكفي في تعلق التكليف ظن بقاء الماء الى المدة المذكورة وان
كان وجدان الماء في غير وقت العبادة كما هو ظاهر اطلاق الاخبار المتقدمة وغيرها من اخبار المسئلة فلا معنى لهذا الاستدلال من اصله
لانه لا يتوجه اليه الخطاب بالكلية هذا بالنظر الى ظواهر الاخبار ولكن بالنظر الى انه يلزم منع القول بذلك التكليف بعبادة في وقت لا يسعها
وهو ممنوع عقلا وشرعا يترجح القول الاول فان تلف الماء قبل مضي زمان يتمكن فيه من فعل الطهارة كاشف عن عدم التكليف باستعماله
فيلزم بقاء التيمم لان النقض لا يتحقق الا بالتمكن من البدل كما تقدم ثم حكي عن الحبل المتين انه تنظر فيه بانه لا تلازم بين عدم تكليف المتيمم
باستعمال الماء وبين بقاء تيممه من غير ايجاب تيمم آخر عليه قال بل الظاهر ان يكون نفس وجود الماء المظنون بقاؤه تلك المدة استصحابا
للحال ناقضا فيجب تيمم آخر اذا لم يبق ذلك المقدار ومطرح القدام عليه وسنوضح البحث ثم انه حكي وذكر ما لا يهمنا نقله ثم قال ونظير
هذه المسئلة ما سياتي انشاء الله تعالى في كتاب الحج فيمن استطاع للحج فبادر في عام الاستطاعة ومات بعد الاحرام او قبله وقبل دخول الحرم
فان ظواهر الاخبار دلت على وجوب القضاء عنه واكثر الاصحاب حملوها على من استقر الحج في ذمته قبل هذا العام للعلة المذكورة ونقل عن
الشيخين وجوب القضاء عنه عملا بظاهر الاخبار ورجحه الشيخ سليمان البحراني في حاشيته على المختصر وهو مؤيد للقول الثاني في هذه
المسئلة والله العالم انتهى ولا انصاف ان مقتضى الجمود على ظاهر اطلاق الاخبار ليس الا ما ذكره فان قوله ع في صحيحة زرارة او مصيبا
وقوله ع فيها او اصبنا ماء ورواية السكوني او يصيب الماء لا يظهر منها سوى ان اصابة الماء علة لبطلان التيمم ولا يسعى مجال التمسك بان
التكليف بالعبادة في وقت لا يسعها قبيح لان لازم مؤدى الاخبار هو ان الشارع جعل مجرد اصابة الماء ناقضا تعبدا كما جعل البول
ناقضا ولكن اذا عرضنا تلك الاخبار على اهل التحاور والتعارف وجدنا انهم لا يفهمون من اصابة الماء فيها سوى الوصول اليه مع امكان
حصول الغرض المقصود منه وان شئت قلت انها كناية عن التمكن من استعماله على وجه يحصل به الطهارة المائية ويعضدها معقد اجماع التذكرة
ورواية ابي ايوب المتقدمة ومن المعلوم ان التمكن من الغرض المقصود لا يحصل الا بحصول الطهارة المائية بتمامها كما اشرنا اليه وعلى هذا
لا وجه للتمسك بتلك القاعدة لاغناء الاخبار عنها فالدليل انما هي الاخبار الموافقة للقاعدة واما ما ذكره من التاييد بمسئلة الحج المذكورة
فهو مبني على ان التكليف بالعبادة في وقت يسع جزء منها جائز وواقع في الشرع ولكن لا يخفى ان الاخبار المذكورة تدل على شيء من خواص الحج وهو

ان من تلبس بشيء من اجزائه او مقدماته التي هي الوصول الى الميقات وجب عليه اتمامه بنفسه او بمن يقوم مقامه اذا انعقد عليه لاتمام نفسه ولكن
هذا من التكليف بالعبادة في وقت لا يسعها بخلاف ما نحن فيه فانه مع اتفاق تلف الماء قبل مضي زمان يسع تمام الغسل او الوضوء لو كلف بذلك
كان من قبيل التكليف بالعبادة في وقت لا يسعها والدليل المستدل به لعدم الانتقاض مبني على كونه مأمورا باتمام الطهارة المائية فتبين ان الاول
انه قال في الرياض وليس في اطلاق الصحيحة لعين اعتبار تمكن الاستعمال بمضي زمان يسعه كما هو احد القولين واحوطهما وقيل باعتباره لاصالة بقاء
الصحة وعدم ما ينافيها في المستفيضة بناء على عدم تبادر عدم امكان الاستعمال منها فيقتصر في تخصيصها على القدر المتيقن منها وهو حسن لولا معارضة
اصالة الصحة في التيمم باصالة بقاء شغل الذمة بالعبادة وبعد التعارض يبقى الاوامر بها سليمة انتهى وما عرضه في الجواهر بانه مع انا لم نعرف اول
القولين لاحد من اصحابنا سوى ما عساه يظهر من الغنية في بادي النظر وما اليه بعض متأخري المتأخرين بل المصرح به في كلام جماعة منهم الكركي
هو الثاني ومعارضة الاحتياط بمثله في بعض المقامات وتسليم صلاحية معارضة اصالة الشغل لاصالة الصحة هنا لحصول الفراغ اليقيني
شرعا بها ولعله الفرق في حجية الاستصحاب عندنا في قدح العارض او عرض القادح ان المتبادر من المستفيضة بل عبارة الصدوق ره كالاطلاق
الاطلاق اتفاق التمكن انما هو تمام الاستعمال لعلته فاذكره بتمامه مثل معقد الاجماعين السابقين والخبر فيتجه الاستدلال على ما يتفق
منها ومن غيرها من حصر الناقض للتيمم في الحدث ووجدان الماء بعد ان عرفت انصراف الوجدان الى ما تقدم فتأمل جيدا انتهى اقول الثاني انه قال
في كد ان اطلاق كلامهم يقتضي انه لا فرق في ذلك بين ان يبقى من الوقت مقدار ما يسع الطهارة والصلاة وعدمه وهو مؤيد لما ذكرناه فيما
سبق من ان من اخل باستعمال الماء حتى ضاق الوقت يجب عليه الطهارة المائية والقضاء لا التيمم والاداء انتهى واورد عليه المحقق البهبهاني في
الحاشية بقوله فيه تأمل ظاهر لان المشهور عند فقهائنا انه يتيمم ويصلي اداء فكيف يتمسك بهذا الاطلاق في كلامهم مع ان ما نحن فيه مسألة
اخرى وملحوظ نظرهم فيها حيثية اخرى كما لا يخفى على المتأمل وفي الجواهر ان دلالة انتقاض التيمم وعبارات اصحابنا المسوقة لبيانه مقيدة
بالتمكن من استعمال الماء وينبغي القطع باعتبار التمكن الشرعي كالعقلي اذ الممتنع شرعا كالممتنع عقلا فلا ينتقض ح بوجدانه مع ضيق
الوقت عن الاستعمال بناء على ما اخترناه من وجوب الصلوة في تلك الحال لعدم التمكن ح نعم لو لم نقل بوجوب اداء الصلوة عليه في تلك الحال
اتجه ح القول بعدم مشروعية التيمم كما كل على مختاره فيتجه على ان هذا الاطلاق ليس مسوقا لبيان ذلك انما المراد نقضه من حيث السبق على
الصلوة او اللحوق والاثناء من دون نظر الى السعة او الضيق كما هو واضح الصورة الثانية ان يجد الماء بعد الفراغ من الصلوة ولا
اعادة عليه في الوقت ولا في خارجه بالنسبة الى غيرها من الصلوات المستقبلة قال في المعتبر وهو موضع وفاق ايضا فلا فرق في هذا بين ما لو كان
وجدان الماء قبل اوقات تلك الصلوات وفقده بعد دخول اوقاتها وبين ما لو كان عند دخولها موجودا لاطلاق النصوص الدالة على
انتقاضه بذلك من دون تقييد له بوجدانه في الوقت مع ترك الاستفصال فيها بل هو صريح رواية حسين العامري عمن سأله عن رجل
اجنب فلم يقدر على الماء وحضرت الصلوة فتيمم بالصعيد ثم مر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء آخر وراء ذلك فدخل وقت الصلوة
الاخرى ولم ينته الى الماء وخاف فوت الصلوة قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل وقد تقدم نحوه في الصورة
السابقة رواية ابي ايوب ولكن قال في كشف اللثام لو وجده بعد الفراغ من الصلوة وخروج وقتها لم يبطل بالنسبة اليها اجماعا و
صح بالنسبة الى غيرها وجدان قبل الشروع لكنه قبل وقتها غير متمكن من استعماله فيجري فيه ما يأتي فيمن وجده في الصلوة ثم فقده
انتهى وما يأتي في كلامه عبارة عن النظر والتردد في حكمه من الانتقاض وعدمه واعترضه في الجواهر بوضوح الفرق بين المسألتين
بالمنع الشرعي في تلك وعدمه فيما نحن فيه واحتمال القول بانه لا تشرع الطهارة للصلوة قبل وقتها حتى التأهبية بناء على انه الكون على الطهارة
في الحقيقة وان شرع لغيرها فلا يكون متمكنا ح شرعا فيتأتى ان يدفعه بعد التسليم انه يكفي في النقض التمكن من الطهارة في نفسها
وان لم تكن للصلوة لما عرفته من اطلاق النصوص والفتاوى وصريح الخبرين السابقين بل لا يبعد عدم الاحتياج في النقض بعد
مضي الزمان المذكور الى تحقق الخطاب بالطهارة بل يكفي عدم المنع لو كانت غاية تشرع لها فلو فرض التمكن من الماء مثلا في حال عدم غاية
من غايات الطهارة حتى الكون على الطهارة لمنع السيد او الوالد انتقض التيمم اذ ليس بناؤه على تحقق الخطاب بها فيه اذ التيمم كما عساه
يوهمه ما في جامع المقاصد وغيره الصورة الثالثة ان يجد في اثناء الصلوة واختلف فيها اصحابنا على اقوال احدها انه يجب عليه المضي
في الصلوة ولو تلبس بتكبيرة الاحرام وهو مذهب ابن ادريس ره في السرائر حيث قال والصحيح من الاقوال انه اذا دخل في صلوته بتكبيرة الاحرام
مضى فيها فلا يجوز له قطعها بحالة ثم قال وعلى هذا يعتمد ويفتي به السيد المرتضى ره في مسائل خلافه وكذا الشيخ ره ابو جعفر ره في مسائل

الخلاف

الخلاف انتهى ولم يحضرني خلاف السيد ره ولكن سيجيء في المناقشة في ادلة هذا القول الى خلاف الشيخ ره والى هذا القول ذهب في المبسوط حيث قال ومن دخل
بالتيمم في الصلوة ثم وجد الماء وجب عليه المضي فيها لانه انما يدخل فيها عندنا اذا لم يبق من الوقت مقدار ما يفعل فيه الصلوة فقطعها في الحال
هذه والاشتغال بالوضوء والغسل يؤدي الى فوات الكل وذلك لا يجوز ويحتج على المخالف بما روى من قوله ع ان الشيطان ليأتي
احدكم في الصلوة فينفخ بين اليتيه يقول احدثت فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا انتهى وحكى هذا القول في المنتهى عن السيد
المرتضى ره في شرح الرسالة وعلى بن بابويه ره في شرح الرسالة والشيخ ره في ف وط والمفيد ره في المقنعة وابن ادريس ره ثم قال و
هو الحق عندنا انتهى ثانيها انه لو دخل في الصلوة مط لم يجب عليه قطعها لكن يجوز وان لم يدخل فيها وجب الطهارة بالماء وهذا
قول المفيد ره في المقنعة لانه قال ومن قام الى الصلوة بتيمم لفقد الماء ثم وجد بعد قيامه فيها فانه ان كان كبر تكبيرة الاحرام فليس عليه
الانصراف من الصلوة وان لم يكن كبرها فلينصرف وليتطهر بالماء ثم ليستأنف الصلوة انتهى كلامه انتهى وظاهر الشيخ ره في ف انه مختار هذا
القول لانه قال فيه من وجد الماء بعد دخوله في الصلوة لاصحابنا فيه روايتان احديهما وهو الاظهر انه اذا كبر تكبيرة الاحرام مضى في صلوته
الى ان قال دليلنا ان من دخل في الصلوة بتيمم دخل فيها دخولا صحيحا بلا خلاف فلا يوجب عليه قطع الا بدليل وليس في الشرع ما يدل على
ذلك انتهى والظاهر منه عبارة ط لانه قال فيه وان وجده وقد دخل في الصلوة بتكبيرة الاحرام مضى في صلوته ولا ينتقض تيممه و
لا يجب عليه الرجوع وقد روى انه يرجع فيتطهر ما لم يركع وان ركع مضى وذلك محمول على الاستحباب فاما اذا ركع فلا يجوز له الرجوع اصلا
بل يتمم تلك الصلوة واذا تممها والماء باق تطهر لما يستأنف من الصلوة ووجه كونه اظهر هو انه حكم بحمل رواية الرجوع على الاستحبا
ثالثها انه ان وجده قبل الركوع وجب عليه قطع الصلوة وان وجد بعده وجب عليه المضي فيها قال الشيخ ره في النهاية فان وجد الماء
وقد دخل في الصلوة وركع لم يجب عليه الانصراف بل يجب عليه المضي فيها فاذا فرغ منها توضأ لما يستأنفه من الصلوة فان وجد الماء
قبل الركوع وجب عليه الانصراف والوضوء واستقبال الصلوة انتهى رابعها وجوب القطع ما لم يركع الركعة الثانية الا مع الضيق
وهو مذهب ابن الجنيد ره خامسها انه ينتقض التيمم بوجود الماء مع التمكن من استعماله الا ان يجده وقد دخل في صلوة وقرائة وهو
مذهب سلار ره حجة القول الاول امور الاول الاصل قال المحقق البهبهاني ره في حاشيته لعل المراد منه الاستصحاب لانهم في مقام
البحث عن حجية الاستصحاب اتوا بهذه المسئلة مثالا وحكموا بالامضاء بمجرد الدخول بناء على حجية الاستصحاب وعدمه بناء على عدمها
والتعليل المستفاد من صحيحة زرارة وابن مسلم مشير الى حجية الاستصحاب فتامل ويمكن ان يكون المراد منه اصالة البراءة من التكليف الزائد
لكن يعارضها ان شغل الذمة بالصلوة يقيني والبراءة الاحتمالية غير كافية حتى يثبت البراءة بدليل شرعي والبراءة يتحقق بالعود البتة
انتهى لكن لا يخفى وهن ما ذكره من معارضة اصل البراءة باشتغال الذمة بالصلوة لان الاول في مثل المقام حاكم على الثاني وهو
[illegible] في المستند قرر الاصل على وجوه احدها اصالة بقاء التيمم ثانيها استصحاب كون المصلي جائز الدخول في الصلوة وكون المتطهر صحيحا
الصلوة حتم البدل لما في [illegible] وكتب في الحاشية على قوله هذا لا يجري استصحاب حقيقة ما قبل كما قبل المنع اولا بل هو من الاعم حتى يتم الصلوة
انتهى وثالثها اصالة عدم وجوب الوضوء ورابعها اصالة عدم وجوب قطع الصلوة الثاني الاجماع المنقول عن السرائر في باب
الاستحاضة الثالث ظهور الادلة في اشتراط صحة التيمم بعدم وجدان الماء الى ان يشرع في المقصود وهذه عبارة اخرى عما تمسك به
العلامة ره في التذكرة من قوله ولانه بدل عن الماء وقد يتحقق متصلا بالمقصود فسقط اعتبار المبدل كما لا عبرة بوجود الطول بعد نكاح
الامة ولانه وجد المبدل بعد التلبس بالمقصود فلم يلزم الخروج كما لو وجد الرقبة بعد التلبس بالصوم انتهى والتعليل الثاني لازم للاول
وان كان ظاهر مجلسها تعليلين وكانه ياخذ هذا الاستدلال من قوله تع فان لم تجدوا ماء الاية وما بمعناه من الاخبار الرابع عموم
المنزلة الخامس كفاية الصعيد عشر سنين بعد الاقتصار على المتيقن من نقض الاصابة ومورد ما لو اصاب الماء في غير الصلوة السادس
قوله تع ولا تبطلوا اعمالكم كما في التذكرة وحرمة قطع الصلوة كما في كشف اللثام السابع ما تمسك به العلامة ره في التذكرة من قوله
لا ينصرف احدكم من الصلوة حتى يسمع صوتا او يجد ريحا الثامن الاخبار مثل ما رواه الشيخ ره عن احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي قال
حدثني محمد بن سماعة عن محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل تيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى
بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضي في الصلوة واعلم انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا في اخر الوقت وما رواه الشيخ ره في الصحيح عن
زرارة ومحمد بن مسلم سالا الباقر ع عن رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما

وليتوضأ ثم ليصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها على طهور بتيمم وتقريب به الى ان هذه الرواية مع كون المورد صلوة
ركعتين مواتيها انما ذكرت في كلام السائل فاجاب ابو جعفر عليه السلام بالمضي وعلله بانه دخلها على طهور بتيمم وهذه العلة جارية فيما لو تلبس
بتكبيرة الاحرام وحدها فيكشف ذلك عن ان المضي الذي امر به ليس لجهة خصوصية في الركعتين وانحصار وجوب المضي في اتمامهما بل من
جهة ان المذكور في السؤال من جملة مصاديق الدخول في الصلوة ويعلم من التمثال التعليل في صحيحة زرارة الآتية والمرسل عن حريز عن الرجل يتيمم
قال و روي انه اذا كبر تكبيرة الاحرام مضى وحكي مثله عن ابن ابي عقيل ره والرضوي فاذا كبرت في صلوتك تكبيرة الافتتاح واتيت بالماء فلا
تقطع الصلوة ولا تنقض تيممك وامض في صلوتك حجة القول الثاني اما على الرجوع ما لم يركع فهي اصالة الاشتغال بالصلوة واطلاق
انتقاض التيمم باصابة الماء كاشتراط صحة التيمم بعدم وجدانه او لو تيمم من ناسي الاذان والاقامة وثبوت شرطية الطهارة المائية للاجزاء كشرطيته
للجملة وصحيحة زرارة المروية في الكافي والتهذيب مع اختلاف في الطرف قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة قال فلينصرف وليتوضأ
ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين ورواية عبد الله بن عاصم عن الصادق ع المروية في الكافي وفي مستطرفات
السرائر نقلا عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم في الصلوة فجاء الغلام فقال هو ذا الماء فقال ان كان لم يركع فلينصرف
وليتوضأ وان كان قد ركع فليمض في صلوته واما على عدم الرجوع بعد الركوع فالروايتان المذكورتان وجميع ما ذكر في حجة القول الاول
وتحقيق المقام ان اصالة البراءة او الاستصحاب ينقطع بالدليل الموجود في المسئلة وان قاعدة الاشتغال التي تمسكوا بها للقول الثاني محكوم
عليه بالاصلين المذكورين لو فرض انتفاء الدليل واما اجماع السرائر فالظاهر دعواه على المضي بعد الدخول في الصلوة في الجملة لانه قد
صرح في مبحث التيمم بالخلاف في المسئلة وان فيها اقوالا ثلثة واما ظهور الادلة في انتفاء اشتراط صحة التيمم بعدم وجدان الماء بحيث يشمل الشروع
في المقصود فهو ممنوع بل احتمال ذلك مساو لاحتمال عدمه ان لم نقل بظهور الاطلاق في عدم الانتفاء واما عموم المنزلة فلا يشمل ما نحن
فيه لان المراد منها انه بمنزلة الماء مع فقده وعدم وجدانه واين هذا من ابقاء اثره مع وجدان الماء واما كفاية الصعيد عشر سنين فلا
دلالة فيها الا على مشروعية استعماله لا انتهاء ما له الى ذلك دون غيره فهي ساكتة عن مدة بقاء التيمم وعن افهم منها ان الاقتصار
على المتيقن منقوض لاصالة الاشتغال الاوجه له لان الخطاب الدال عليه مطلق يجب الاخذ باطلاقه والاخذ بالمتيقن انما يصح في الدليل المهمل واما النهي
عن ابطال العمل فيتجه عليه اولا ان ابطال العمل وقطع الصلوة المنهي عنهما انما اذا كان العمل صحيحا وهو محل الكلام اذ ليس كلامنا هنا في الابطال
والقطع بل في البطلان والانقطاع وثانيا ان الاية ظاهرة في ارادة النهي عن ابطال الاعمال بالارتداد والكفر ونحوهما ومن هنا انكر
بعض المتأخرين وجود ما يدل على النهي عن قطع الصلوة في الكتاب والسنة فليس حجة الا الاجماع ان ثبت وهو هنا في محل المنع لوجود الخلاف
ويبقى الكلام في الاخبار فقال في ك انه يمكن الجمع بين الروايات بحمل المطلق على المقيد الا ان ظاهر قوله ع في رواية محمد بن حمران ثم يؤتى
بالماء حين يدخل في الصلوة يأباه اذ المتبادر منه اول وقت الدخول وكذا التعليل المستفاد من رواية زرارة فانه شامل لما قبل الركوع وبعده
انتهى ومحصله ان الاخبار الدالة على الانصراف بالدخول في الصلوة من قبيل المطلق والاخبار الدالة على التفصيل بين بلوغ حد الركوع و
غيره مقيد فيقال ان المراد بالمطلق ما هو المراد بالمفصل لكن رواية محمد بن حمران مع كونها ناطقة بالمضي افادت ان حكمها ذلك يتحقق باول
الدخول في الصلوة وصحيحة زرارة مع نصها بقطع الصلوة ما لم يركع تضمنت التعليل لعدم الرجوع بعد الركوع بان التيمم احد الطهورين
فالطائفتان من قبيل المتعارضين على وجه التباين وعلى هذا فلا بد من الترجيح وقد رجح المص ره في المعتبر رواية ابن حمران فقال ورواية
ابن حمران ارجح من وجوه منها انه اشهر في العلم والعدالة من عبد الله بن عاصم والاعدل مقدم ومنها انه اخف واليسر مراد الله تعالى
ومنها ان مع العمل برواية محمد يمكن العمل برواية عبد الله بالتنزيل على الاستحباب ولو عمل بروايته لم يكن لرواية محمد محمل واورد على الاول بان
محمد بن حمران الاعدل هو النهدي ولا قرينة هنا على التعيين مع انه غير كاف في الترجيح مع اشتراك محمد بن سماعة الراوي عنه وعدم قرينة
على كونه الحضرمي وتعيينهما للمصنف بقرينة لو سلم لا يفيد لنا وكون الراوي عن سماعة هو البزنطي الذي صرح الشيخ بانه لا يروي الا عن الثقات
معارض بان في بعض طرق رواية ابن عاصم ابان المجمع على تصحيح ما يصح عنه ثم لو سلم ترجيح رواية ابن حمران على رواية ابن عاصم سندا فلا
يرجح على صحيحة زرارة قطعا فانه لا يكافئه غيره من الرواة وكذا من تقدم عليه لا يوازيهم من تقدم على ابن حمران ولهذا استظهر
في الحدائق ان المص ره لم يقف على صحيحة زرارة والا فالظاهر انه لو وقف عليها لم يتفوه بشيء من هذه الوجوه وعلى الثاني انه وان رجح اليسر على
العسر لكن لا دليل على ترجيح الايسر على العسر ولا نسلم العسر هنا وعلى الثالث بان محصله ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح وفيه ان الجمع

كما يمكن بحمل رواية عبد الله على الاستحباب كذلك يمكن تخصيص رواية محمد بن حمران بها قلت لو التزمنا بما ذكره صاحب الجمع من ان المتبادر من قوله حين يدخل في الصلوة اول وقت الدخول كان اللازم في الجواب عن الثالث ان يقال الجمع هنا غير ممكن لان شرطه التكافؤ ورواية ابن حمران لا تكافؤ صحيحة زرارة فالوجه ان يرجح صحيحة زرارة على رواية محمد بن حمران خصوصا مع اعتضادها برواية عبد الله بن عاصم الذي يظهر من كلام المصنف انه معروف بعدالته حتى انه بصيغة اسم التفضيل فذكر انه محمد بن حمران اشهر في العلم والعدالة من عبد الله بن عاصم و الاعدل مقدم وخصوصا مع موافقة رواية ابن حمران لفتوى كثير من العامة كالشافعي وداود وللحسن في رواية والحسن وابن ثور وابن المنذر كما حكاه عنهم في المنتهى بخلاف رواية التفضيل فانه لم ينقل عن احد منهم القول بها وربما يرجح رواية ابن حمران بانها موافقة للشهرة ولا يخفى ما فيه لعدم ندرة المخالف كما يكشف عنه الالتفات الى الاقوال وادلتها فان قلت عموم التعليل في ذيل صحيحة زرارة المفصلة يقتضي بعموم المضي سواء كان وجدان الماء قبل الركوع ام بعده وهو مناف لما تروم المصير اليه قلت التعليل وان كان عاما الا ان عمومه ليس على حد ينافي ما صرنا اليه لانه بعد ما صرح بالامر بالانصراف للوضوء قبل الركوع وبالمضي في صلوته ان بلغ حد الركوع علل الثاني بان التيمم احد الطهورين فيفهم بملاحظة صدر الكلام وذيله ان علة المضي في الصلوة هي انه دخل في الركوع الذي هو مشتمل وبجملة من اجزاء الصلوة بتكبيرة الاحرام والركعة باحد الطهورين وهذا وان كان في حد ذاته عاما الا انه يجري فيما بعد الركوع الى آخر الصلوة ولا يجري فيما قبل ذلك ولا يتوهم ان ما في ذيل صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتضمنة للحكم بانه بعد ما صلى ركعتين يمضي في صلوته من التعليل بقوله ما كان انه دخلها على طهور بتيمم يدل على ان مجرد الدخول في الصلوة انما هي العلة في المضي فيها لانا نقول قد علم من الصحيحة السابقة اختصاص العلة بالتيمم الذي دخل بها في الصلوة واتى بالركوع فتكون مخصصة ومبينة للثانية ولا يلزم من الاقتصار على ما ذكر فيها فوات محل الحاجة لان ما سئل عنه السائل انما هو من جملة مصاديق ما بلغ فيه الى حد الركوع واجاب العلامة عن صحيحة زرارة ورواية عبد الله بن عاصم في المنتهى بعد اختياره القول بالمضي في الصلوة ولو تلبس بتكبيرة الاحرام فقال في الجواب عن الاول بالحمل على الاستحباب لا الوجوب وقد ذكره الشيخ ره في ط ويدل عليه مفهوم قوله ع فان التيمم احد الطهورين وهذا التعليل ثابت قبل الفعل ويمكن ان يحمل قوله وقد دخل في الصلوة اي قارب الدخول فيها او دخل في مقدماتها من التوجه بالاذان والتكبيرات وقوله ع فلينصرف وليتوضأ ما لم يركع اي ما لم يدخل في الصلوة ذات الركوع واطلق على الصلوة اسم الركوع مجازا من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وهذان المجازان وان بعدا الا ان المصير اليهما لا يمنع اولى وهذا هو الجواب عن الثاني انتهى وسقوطه يظهر مما بيناه فان رواية حمران لا تكافؤ صحيحة زرارة كما عرفت مضافا الى انا نمنع مما ادعاه صاحب الجمع من ان المتبادر من قوله ع في رواية ابن حمران حين يدخل في الصلوة اول وقت الدخول فتخصيصها بالصحيحة المذكورة اولى فتنبه اورد في الحدائق على من تمسك بحرمة قطع الصلوة وحكم باستحباب الانصراف منها للوضوء هيهنا فقال ثم العجب كل العجب انهم يستدلون هنا بتحريم قطع الصلوة وظاهرهم كما سيأتي انشاء الله تعالى في كتاب الصلوة الاجماع على تحريم قطعها ومع هذا يحملون صحيحة زرارة ونحوها على الاستحباب وهذا من اوضح المناقضات عند ذوي الالباب انتهى وزاد في الجواهر انه قد يتعجب ايضا من جواز اتمام الصلوة بالتيمم مع التمكن من الطهارة المائية التي هي شرط للابتداء كالجملة مع كون التيمم طهارة اضطرارية ولا اضطرار بعد فرض جواز القطع فضلا عن استحبابه وقد يتعجب ايضا من اجتماع استحباب القطع مع الوجوب التخييري وجواز المضي الا على تكلف والايراد الذي اورده صاحب الحدائق ره انما يتجه على المصنف في المعتبر والعلامة ره في التذكرة والمنتهى انه لم نجد ممن قال بالقول الاول احدا يتمسك باية النهي عن الابطال سواهما واما الايراد الاخير الذي اورده صاحب الجواهر ره فلا يتجه على احد اذ ليس القائل باستحباب القطع من جملة القائلين بوجوب المضي حتى يتحقق التناقض وانما هو من جملة القائلين بجواز المضي فلا منافاة واما الايراد المتوسط فهو وارد على كل من قال بجواز القطع او استحبابه نظرا الى ارتفاع الاضطرار رحمه الله القول الرابع فيدل عليه ما في رواية الحسن الصيقل سئل الصادق ع عن رجل تيمم ثم قام فصلى فمر بنهر وقد صلى ركعة قال فليغتسل وليستقبل الصلوة قال انه صلى صلوته كلها قال لا يعيد ومع صحيحة زرارة وابن مسلم سئل الباقر ع عن رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهر بتيمم ولفظة او في هذه الرواية يحتمل ان يكون من الراوي لاثره على الشك منه في اللفظ ويحتمل ان يكون من زرارة و محمد بن مسلم ويكون ما ارادا بالنقض التسليم على الركعتين وجعلهما نافلة وبالقطع هدمهما ويجري الدليل الاخير هنا اذ لم الرواية الاولى على

استقبال الصلوة مع كونه قد صلى ركعة وعدمه وقد اتمها ودلت الرواية الثانية على عدم القطع اذا كان قد صلى ركعتين فيعلم من مجموع ذلك
ان حد عدم القطع اتمام الركعتان ثم انه يقيد بذلك ما دل من الاخبار على انه اذا ركع مضى في صلوته واذا لم يكن قد ركع انصرف وتوضأ فيقال
ان المراد بالركوع فيها اتمام ركوع ركعة الثانية ولا يجب ان رواية الصيقل ليست نصا في القطع لاحتمال ان يكون المراد بالاستقبال الصلوة
فعل ما بقى منه من الصلوة او يكون المراد بقوله ع صلى ركعة انه صلى صلوة ولا يدفعه قوله ثانيا انه قد صلى صلوته كلها لجواز كونه تكرار السؤال الاول
مصرحا بمراده ويمكن ان يكون المراد بانه صلى صلوة اليومية كلها مضافا الى ما قيل من ضعف سنده ومعارضته برواية زرارة في خصوص
الركعة حيث قال فيها سألته عن رجل صلى ركعة على تيمم ثم جاء رجل معه قربتان قال يقطع الصلوة ويتوضأ ثم يبنى على واحدة والاولى في الجواب
ان يق انها مع ضعف سندها لا تعارض صحيحة زرارة المتقدمة الناطقة بالتفصيل بين ما لو ركع وبين ما لو لم يركع من جهة اعتبارها سندا واعتضادها
بغيرها من الاخبار وعدم شذوذها وعدم موافقتها للعامة بخلاف رواية الصيقل فانها موافقة للمحكى عن الثوري وابى حنيفة واحمد في رواية
من القول بالرجوع مطلقا وعن الاستبصار احتمال حمل الرواية على الاستحباب ورده في الجواهر بانها قاصرة عن افادته هنا وان قلنا بالتسامح فيه
لمعارضته لما دل على حرمة القطع التي هي العمدة في الاتمام مع التيمم والا لو جاز القطع لم يبق للاضطرار الذي هو شرط صحة التيمم ابتداء واستدامة
فتأمل انتهى واما صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم فقد عرفت الاشارة سابقا الى عدم دلالتها لان ذكر الركعتين انما جرى في كلام السائل وقد لحقا
بالملغى من جهة كونها من مصاديق الصلوة التي دخل في ركوع ركعتها الاولى فلا تنافي المختار حجة القول الخامس لم نقف عليها صريحا كلما تم
نعم في كشف اللثام انه قد يوجه بعض هذا القول تارة بانه حرك الى باكثر الاركان وهي النية والقيام والتكبيرة واكثر الافعال وهي القراءة واخرى باعتبار
مسمى الصلوة انتهى ولا يخفى ان شيئا منهما لا يصلح مثبتا للحكم شرعا اما الاول فلانه مجرد استحسان واما الثاني فلان كون مسمى الصلوة مناط
الحكم مجرد اقتراح لان حرمة قطع الصلوة لا تدور مدار حصول مسماها وانما تدور مدار الدخول فيها على وجه الصحة مع عدم طرو ما هو مبطل لها
تنبيهات الاول انه قال العلامة ره في المنتهى لو قلنا بجواز الخروج قبل الركوع توضأ واستانف لان الطهارة شرط وقد فاتت ببطلان التيمم
فلا يبقى الصلوة مع فوات شرطها وخالف فيه بعض الجمهور فانه جوز البناء كما لو سبقه الحدث والجواب انا نمنع الحكم في الاصل وثانيا ولو سلم والفرق
حاصل لان ما مضى من الصلوة في صورة النزاع مبنى على طهارة ضعيفة فلم يكن البناء عليه كطهارة المستحاضة بخلاف من سبقه الحدث الثاني ان
العلامة ره في التذكرة بعد اختياره القول بالمضى مطلقا ولو تلبس بتكبيرة الاحرام قال في اول فروع للمسألة ما نصه الاقرب عندي استحباب
العدول الى النفل مع سعة الوقت وهو احد قولى الشافعي لانه سوغنا العدول الى النافلة لتدارك فضيلة الاذان والجماعة وهذا اولى و
يحتمل المنع لانها فريضة صحيحة فلا ينصرف عنها وهو الثاني له انتهى وقال الشهيد ره في الذكرى حيث قلنا لا يرجع فهو للتحريم للنهي عن ابطال العمل و
لحرمة الصلوة فلا يجوز استئنافها ويقرب الفاضل بجواز العدول الى النفل لان فيه الجمع بين صيانة الفريضة عن الابطال وادأ الفريضة باكمل
الطهارتين والاصح المنع لان العدول الى النفل ابطال للعمل قطعا فيحافظ على حرمة الفريضة والحمل على ناسى الاذان والجماعة قياس باطل لانه
لو جاز العدول الى النفل لجاز الابطال بغير واسطة وهو لا يقول به ولو ضاق الوقت حرم ذلك قطعا انتهى وجميع ما ذكره جيد الثالث انا
اذا حكمنا باتمام الصلوة مع وجود الماء اما لكونه قد تجاوز محل القطع او قلنا بالاكتفاء بالشروع وفقد الماء قبل فراغه من الصلوة فهل يجب
عليه اعادة التيمم ام لا فيه قولان احدهما ما حكاه جماعة منهم المصنف ره في المعتبر والعلامة ره في المنتهى والتذكرة من الشيخ ره من انه ينتقض
تيممه بالنسبة الى الصلوات المستقبلة وحكاه في المستند عن ط والمنتهى والتذكرة وحكم بصراحتها وثانيهما ما ذهب اليه المصنف ره في المعتبر والمحقق الثاني
في جامع المقاصد وصاحب ك وغيرهم من عدم انتقاض التيمم وجواز الدخول به في الصلوات المستقبلة وتردد في القواعد وينبغي ان يحقق اولا صحة
الحكاية وعدمها فان دلالة عبارة ط والمنتهى والتذكرة على ما نسب اليها لا تخلو عن خفاء فانه قال في ط فاما اذا ركع بعض ولبعد الماء في اثناء
الصلوة فلا يجوز له الرجوع اصلا بل يتم تلك الصلوة واذا اتمها والوقت باق تطهر لما يستانفه من الصلوة فان فقده استانف التيمم لما يستانفه من
الصلوة لان تيممه قد انتقض في حق الصلوات المستقبلة وهو الاحوط انتهى وذلك لان النسبة انما تصح اذا كان الضمير في قوله فان فقده يعود الى
واجد الماء في الاثناء لكن يحتمل عوده الى متمم الصلوة لكن الاول اظهر في سياق العبارة ومثله قوله بعد ذلك فان دخل في النافلة ثم وجد الماء
تم الركعتين وانصرف وتوضأ وان فقد الماء استانف التيمم انتهى وقال في المنتهى لو وجد الماء بعد الركوع استمر على فعله ولم ينتقض تيممه في تلك
الصلوة فاذا فرغ بعد فقده قال الشيخ ره يبطل تيممه في حق ما يستقبل من الصلوة وهو عندي مشكل اذ المبطل وجود الماء المتمكن من استعماله
وهذا غير متمكن شرعا فجرى مجرى غير المتمكن حقيقة وكلام الشيخ ره لا يخلو من قوة اما لو وجد قبل الركوع فانا اوجبنا عليه الانصراف كما هو مذهب

بعض

بعض علمائنا انتقض تيممه قولا واحدا في نحو هذه الصلاة وغيرها ووجب عليه الوضوء منه والاستيناف وان لم يوجب عليه الانصراف فان قلنا
بتخييره فهو كالواجد بعد الركوع وان قلنا بجوازه فالاقرب البطلان لانه واجد غير ممنوع شرعا من استعماله انتهى وقال في التذكرة لو راى
الماء في الصلوة ثم فقده قبل فراغه قال الشيخ ره ينتقض التيمم في حق الصلوات المستقبلة وبه قال الشافعي في حق النوافل لان الماء لم يمنع من
فعل الصلوة التي هو فيها بالتيمم ومنع من افتتاح صلوة اخرى كما يمنع من الافتتاح لو وجده قبلها ويحتمل عدمه لفقد احد الشروط وهو التمكن
من الاستعمال اذ الشرع منع منه ويمكن الجواب بان المنع الشرعي لا يرفع القدرة لانها صفة حقيقية والحكم معلق عليها انتهى واذ قد عرفت
ذلك فنقول اما حجة القول الاول فهي امران احدهما ما اشير اليه في كلام العلامة ره وهو ان الماء موجود والقدرة على استعماله حاصلة حقيقة
وحكم انتقاض التيمم يدور مدار القدرة الحقيقية وثانيهما ما ذكره في المستند من ان مقتضى الادلة وجوب الوضوء او التيمم عند ارادة كل صلوة
خرج ما خرج بدليل شرعي فيبقى الباقي ثم قال مع ان الخروج بخصوص صحيحة زرارة يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة الليل والنهار فقال نعم ما لم يحدث او
يصب الماء الحديث وقريبة منها رواية السكوني وغيرها لك مخصوص بغير المورد بل بعد تخصيصه بالاجماع المركب ان من اصاب الماء لا يصلي بغير
صلوة واحدة بتيمم واحد واما حجة القول الثاني فهي وجوه الاول كاصالة البراءة من وجوب اعادة التيمم الثاني استصحاب صحة التيمم الذي دخل به
في الصلوة الثالث ان الحكم باعادة التيمم لا يجتمع مع الحكم بصحة الصلوة بتيممه الذي دخل به لانه اما ان يقال بكونه صحيحا بالنسبة الى الصلوة التي
هو فيها فاسدا بالنسبة الى ما يستقبل منها وح يلزم اجتماع الصحة والفساد في شيء واحد مع كونهما وصفين متضادين واما ان يقال بصحته
مع وجود الماء وهو في حال الاشتغال بالصلوة وفساده مع فقد الماء وهو ما بعد الفراغ منها وهو بعيد الرابع اطلاق ما دل على عدم نقض
التيمم الا بالحدث واصابة الماء بعد ارادة التمكن منه لك الذي هو اعم من الشرعي والعقلي وهو غير ممكن شرعا لتحريم قطع الصلوة عليه هنا
ودعوى الاقتصار في النقض على تحقق القدرة عقلا ممنوع هذا هو الذي ذكره للصدرة [?] في المعتبر حيث قال ولو قيل لا يبطل تيممه لكان قويا لان
وجدان الماء لا يبطل التيمم ما لم يتمكن من استعماله وهو هنا ممنوع منه شرعا ضرورة وجوب المضي في صلوته لانا نتكلم على هذا التقدير فلا يكون
الاستعمال ممكنا فلا ينتقض التيمم انتهى واما وجه تردد العلامة ره في القواعد فهو ما ذكره في جامع المقاصد بقوله وينشاء النظر من ان التمكن
لم يتحقق لان المنع الشرعي بمنزلة المنع الحسي بل اقوى ولان التيمم لم ينتقض مع وجود الماء فبعد فقده بطريق اولى ولان صحة اداء الصلوة تقتضي
عدم ثبوت المنع من فعلها وهو امر مشترك بين جميع الصلوات ومن ان الصحة مشروطة بعدم التمكن من استعمال الماء وحيث انتفى الشرط انتفى الصحة
وعدم فساده بالنسبة الى الصلوة التي كان فيها الاذن باتمامها حاصل لامر قطع العمل اما غيرها فلا مانع من بطلانه بالنسبة اليها انتهى ولكن المحقق
بطلان الوجه الاخير كما افاده المحقق الثاني ره بعد هذا الكلام لان الاذن في اتمام ما هو فيها يقتضي بقاء تيممه اذ لا صلوة الا بطهور وبقاء
اباحته لتلك الصلوة وعند فراغه منها لا ماء حتى يوجب وجوده نقض التيمم واجتماع الصحة والفساد في طهارة واحدة مطلق البطلان كما هو
الحال في كل مورد فالاقوى هو الاول بعدم الانتقاض الرابع انه قال الشيخ ره في ط فان دخل في النافلة ثم وجد الماء اتم الركعتين وانصرف و
توضاء وبه جزم المحقق الثاني ره وقال في المنتهى لو تلبس بنافلة فالاقرب مساواتها للفريضة وان كان فيه بحث انتهى وقال في ك لو كان في نافلة
ثم وجد الماء احتمل مساواته للفريضة لاطلاق الاخبار المتناولة للفريضة والنافلة وبه جزم الشهيد ره في البيان وجده قده في الشرح ويحتمل
قويا انتقاض تيممه بوجود الماء لجواز قطع النافلة اختيارا فينتفي المانع من استعماله عقلا وشرعا انتهى وما ذكره في المنتهى من مساواة النافلة للفريضة
يقتضي انه على القول بوجوب الاتمام مطلقا ولو تلبس بتكبيرة الاحرام يجب الاتمام فيها ايضا مطلقا وانه على القول بالتفصيل بين ما لو دخل في الركوع
وبين ما لم يدخل يكون الحال فيها على ذلك المنوال وكذا على القول باستحباب الرجوع قبل الركوع ففي الجميع يجيء الخلاف الذي بين القولين المساوات
وعدمها بعد البناء على وجوب الرجوع عن الصلوة ولو في بعض احوالها حجة القول الاول اصالة البراءة من وجوب الوضوء او الغسل واستصحاب
صحة التيمم وترك الاستفصال في الاخبار السابقة عن كون الصلوة التي دخل فيها فريضة او نافلة حجة القول الثاني ان التيمم طهارة اضطرارية
فاذا دخل فيما يحرم قطعه من تكبيرة الاحرام او الركوع على ما عرفت من الخلاف في ذلك لم يمكنه استعمال الماء الذي وجد فبعد ذلك لا ينتقض التيمم
لمكان الضرورة وهذا بخلاف النافلة فانه يجوز قطعها وبذلك يرتفع الاضطرار فينتقض التيمم ويجاب عن التمسك بترك الاستفصال بانه ينصرف
على ظاهر السؤال الى الفريضة مضافا الى قيام القرينة على ذلك وهو الامر بالاتمام فيها مطلقا او بعد الركوع الظاهر في الوجوب وهو لا يتمشى في
النافلة لما عرفت من جواز قطعها اختيارا او حمله على غير الوجوب خلاف الظاهر فيحتاج الى القرينة فلا قرينة مع ان تخصيص ما دل على نقض
وجدان الماء للتيمم بما عدا الوجدان في اثناء الصلوة ولو كانت نافلة ليس باولى من تخصيص ما دل على عدم نقض الوجدان في الاثناء بغير

الممكن

المتمكن من القطع كالفريضة لكن قد عرفت الاشارة الى ان البحث عن وجوب الاستمرار في النافلة انما يبتني على القول بوجوب الاستمرار في الفريضة
وبه صرح بعضهم بل في الذكرى وصفه بانه مستفاد من الاخبار وكلام الاصحاب والاقتناء على ما سمعته سابقا من بعضهم من جواز قطعها اختيارا الا يكون
فرق بينها وبين النافلة في ذلك الخامس انه قال في الجواهر ان الظاهر انتقاض التيمم ايضا بوجدان الماء في اثناء الطواف من غير فرق بين الواجب
والمندوب بناء على حصول التمكن من استعمال الماء من جهة عدم ثبوت حرمة قطعه والتشبيه بالصلوة فينصرف الى غيره وهو وجيه السادس انه قال العلامة رحمه الله
في المنتهى لو دخل المتيمم ثم وجد ما يكفيه لاحد الامرين اما الوضوء او الغسل لم ينتقض تيممه لانه لم يجد ما يتمكن من الوضوء به وقال الشافعي ينتقض
لان وجوب الطلب ينقض التيمم انتهى وما ذكره هو الحق لان التمكن من استعمال الماء عقلا او شرعا انما هو الموجب لنقض التيمم وازالة النجاسة
ح واجبة عينا فلا يبقى مجال للامر باستعماله في الطهارة المائية فلا ينتقض التيمم وما ذكره الشافعي مما لا وجه له لانه ان كان قد طلب قبل
الرعاف فبشر وتيمم سقط الطلب وان كان قد تيمم قبل الطلب فالتيمم باطل من اصله فهو خارج عن محل البحث السابع انه قال في المنتهى ان الطهارة
شرط في صلوة العيدين دون صلوة الجنازة ويجوز ان يتيمم للجنازة مع وجود الماء والجمهور شرطوا الطهارة ثم قال اذا عرفت هذا فلا فرق
بين صلوة العيد والفرائض اليومية لانها فريضة ومراده كما نفى الفرق بين اليومية وبينها في حكم الانتقاض بوجدان الماء في الاثناء وعدمه
قال بعضهم اما الجنازة فان تيممها ليس شرطا فلا ينتقض بوجود الماء لانه يجوز مع وجود الماء الثامن انه قال في المنتهى لو يمم الميت ثم وجد
الماء في اثناء الصلوة عليه وجب تغسيله لان غسله ممكن خلافا لبعض الجمهور انتهى وهو لازم للانتقاض بل في جامع المقاصد الجزم
بان محل الغسل باق ما لم يدفن فينتقض تيممه بوجدان الماء قبل الدفن وتردد العلامة رحمه الله في القواعد وقال في كشف اللثام مما ربما يعبارة
ما يوضحونه من تنزل الصلوة على الميت الذي يمم من غسله او بعضها منزلة التكبير في الفرائض حتى لو وجد الماء لغسله في الاثناء او بعدها
لم يجب الغسل كما لا يجب على الشارع في الفريضة الا الصلوة اخر نظر من الشك في ان غسله للصلوة عليه او للتطهير في اخر احواله وهو
الاقرب كما في نهاية الاحكام واطلاق الامر انتهى واشار بالتمسك باطلاق الامر في ذيل الكلام الى قاعدة حررناها في الاصول وهي
انه اذا ثبت وجوب شئ ولم يعلم انه واجب لنفسه او لغيره فمقتضى الاصول اللفظية انه واجب لنفسه لانه لو كان الغسل مثلا من
الواجب الغيري كان للآمر تقييد الامر به فيقال اغسلوا الميت للصلوة عليه فحيث لم يقيد كان مقتضى الاطلاق عدم التقييد هو الوجوب لنفسه
ولا يتوهم ان الامر هنا دائر بين الغيريين كما علم من تقريره لان الغسل اما واجب للصلوة او للتطهير لانا نقول التطهير من قبيل
الغاية المترتبة على الفعل على التقديرين كالقربة فافهم وقال في جامع المقاصد ينشأ بعض النظر من ان طهارة صحيحة قد ترتب عليها
بعض احكامها فلا يحكم بفسادها وفي كبرى القياس منع ومن ان امتثال المأمور به يقتضي الاجزاء والاعادة بامر جديد لانها على خلاف
الاصل ولا ربط له بالمدعى اذ محل النزاع في الاعادة بل فساد البدل والاتيان بالمبدل منه وان سلم فالامر بالغسل الصحيح باق
وامتناع توجهه الى المكلف عند عدم الامكان ونقيضه السقوط مط ومن ان التيمم طهارة ضرورية شرعت لتعذر الغسل وقد زال العذر
فان محله باق ما لم يدفن ولانه ميت لم يغسل على الوجه المعتبر قبل الدفن ولا مانع شرعا وكل ميت كذلك يجب تغسيله والمقدمتان قطعيتان
وهذا هو الاصح ومثله ما لو تيمم عن بعض الغسلات او غسل فاسدا او خلا غسله من الخليط انتهى ولا يخفى ان ما ذكره اولا من منع كبرى
القياس في محله من تيمم صحيحا وتلبس من الصلوة بتكبيرة الاحرام فحسب طهارة صحيحة ترتب عليها بعض احكامها وهو الدخول بها في
الصلوة وقد نطق النص الصحيح بالانصراف عنها الى الوضوء او الغسل واما ما ذكره من ان مسألة اقتضاء امتثال المأمور به للاجزاء
وكون الاعادة بامر جديد مما لا ربط له بالمدعى فيتجه عليه ان الاعادة هنا عبارة عن الاتيان بما يماثل المأتي به في الجملة عند الطهارة
نظير اعادة الجمعة ظهرا عند من يقول بان من يوهم عن الوضوء في الجمعة يتيمم ويصلي الجمعة ثم يعيدها بعد الانصراف ظهرا لعدم اجتماع
شرائط الجمعة وان الامر بالتيمم فيما نحن فيه من قبيل الامر الواقعي الاضطراري وقد حررنا في الاصول انه مقتضى الاجزاء بمعنى كفاية
البدل المأمور به على وجهه عن المبدل منه وقد مثلوا لذلك بالصلوة بالطهارة الترابية فان الاتيان بها على وجهها مسقط للامر بالصلوة
فلا يجب الاتيان بها ثانيا لو وجد الماء بعد الفراغ منها والوقت باق واما ما ذكره من ان التيمم طهارة ضرورية فقد عرفت الاجزاء
على ما بيناه وافصلناه واما ما ذكره من انه ميت لم يغسل على الوجه المعتبر قبل الدفن ولا مانع وكل ميت كذلك يجب تغسيله فيمكن المنع
عليه بكون كلية الكبرى محل بحث فانه يتضح لمن تدبر في المسئلة ان يستند تردده الى عدم ثبوتها اللهم الا ان يكون دعوى المحقق المذكور
في كلام المتقدم مستندا الى الاجماع على هذه الكلية ولم نتحققه وان كان من مثله غير بعيد والاولى ان يستند في الحكم بوجوب الغسل

الى ما عرفت من كشف اللثام من اطلاق الامر بالغسل المقتضي لكونه واجبا لنفسه مستقلا عن كون مقصود الشارع طهارة الميت في آخر احواله وقد زال اللبس بالصلوة او الفراغ منها منزلة الفراغ من الفرائض مجرد دعوى لم يقم عليها دليل وان تشبث قلت ان تنزيل شيء منهما تلك المنزلة مقتض لكون آخر احواله عبادة غير ما قبل الدخول في الصلوة وهو معلوم البطلان ثم انا ان اوجبنا الغسل ففي وجوب اعادة الصلوة عليه ان كان وجدان الماء بعد الفراغ منها قولان احدهما الوجوب وهو خيرة صاحب الجواهرية وحكي اختياره عن الموجز والبيان والدروس و ثانيهما عدمه بل جزم المصرية البحث في اثناء الصلوة فانه قال في المعتبر اذا تيمم الميت ثم وجد الماء انتقض تيممه ويغسل والمصلي على ذلك الميت هل يقطع صلوته الوجه لا لانه دخل في الصلوة دخولا مشروعا فلم يجز ابطالها وان بطل غسل الميت ثم قال وفيه احتمال لان الغسل مترتب على الصلوة واذا ابطل الغسل كان كمن لم يغسل فتعين استيناف الصلوة بعد الغسل انتهى ومنه يعلم الوجه في اعادة الصلوة بعد تمامها لانها اولى من القطع في الاثناء وتوقف العلامة في القواعد فقال فان اوجبنا الغسل ففي اعادة الصلوة اشكال وقال في كشف اللثام مبينا لوجه الاشكال من اصل البراءة ووقوع صلوة جامعة للشرائط ومن وجوب ايقاعها بعد الغسل اذا امكن وقد امكن انتهى وقال في جامع المقاصد ناشيا يعني الاشكال من ان الصلوة مشروطة بالطهارة المائية والاكتفاء بالتيمم في محل الضرورة وقد زالت فيه نظر لمنع الاشتراط اذ الواجب الترتيب وهو انما يكون عند التمكن وان سلم فالشرط احد الامرين اما الغسل مع امكانه او التيمم عند تعذره وقد حصل ولان ايجاب الغسل يقتضي اعادة ما بعده تحصيلا للترتيب وهو ممنوع ومن امتثال المأمور به على الوجه المطلوب يقتضي الاجزاء والاعادة بامر جديد ولم يثبت ولا يلزم من طريان الفساد على التيمم للتمكن من مبدله فساد واجب آخر قد حكم بصحته الا بدليل ولم يثبت انتهى ويعلم من ملاحظة الكلامين ان ترتب الصلوة على الغسل مسلم مع امكانه وان الخلاف بينهما في الاكتفاء بتحقق الامكان كما اشار اليه في كشف اللثام وقربه في الجواهر فتفرع عليه عدم اجزاء ما قبل الغسل ثم علل وجوب الاعادة بوجه آخر وهو انكشاف فساد التيمم بالوجدان ولهذا اعيد الغسل فيكون كالصلوة عليه قبل تطهيره ومن المستبعد ان لم يكن ممنوعا هنا احتمال صحة التيمم بالنسبة اليها دون الغسل انتهى قوله الخامس المتيمم يستبيح ما يستبيحه المتطهر بالماء هذه العبارة تحتمل معنيين احدهما ان المتيمم يستبيح بتيممه جميع ما يستبيحه المتطهر بالماء بطهارته المائية ومحصله انه يباح بالتيمم ما يباح بالطهارة المائية وقد عبر العلامة عنه في القواعد بقوله ويستباح به ما يستباح بالمائية وثانيهما ان المتيمم لغاية من الغايات يستبيح بتيممه غيرها من الغايات سواء كانت من صنف الغاية الاولى كالصلوة بالنسبة الى المتيمم لصلوة او من غيرها كالطواف بالنسبة اليها والمعنى الاول هو الذي فهمه الشهيد الثاني وصاحب المدارك فقالا في شرح العبارة يندرج في ذلك الصلوة والطواف ودخول المساجد وقراءة العزائم ومس كتابة المصحف وغير ذلك مما يستبيحه المتطهر بالماء وبهذا التعميم صرح العلامة في المنتهى من غير نقل خلاف الا من الاوزاعي فانه نقل عنه كراهة مس المصحف للمتيمم ومنع ولده فخر المحققين من استباحة اللبث به في المساجد هذا ما اهمنا من كلامهم وهو صريح في ان البحث في العبارة انما هو المعنى الاول خصوصا بملاحظة ذكر مذهب الاوزاعي وفخر المحققين وسبقه في الاخير جده فقال في الذكرى هنا خالف في ذلك بعض الاصحاب فمنع من استباحة اللبث في المساجد انتهى وينبغي توضيح المقال في المسألة على هذا التقدير فنقول المعروف بينهم انه يستباح به كل غاية من الغايات التي تستباح بالمائية خلافا لفخر المحققين رحمه الله فيما حكاه عنه جماعة فاستثنى دخول المسجد واللبث في المساجد ومس كتابة القرآن واستدل على ما حكم به في المساجد بقوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا حيث جعل نهاية التحريم الغسل فلا يستباح بغيره والا لم تكن الغاية غاية وهو مبني على ان المعنى النهي عن قرب مواضع الصلوة اي المساجد واستدل على ما حكم به في مس كتابة القرآن بعدم الفرق بينهما كما حكاه عنه في جامع المقاصد والظاهر انه اشارة الى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون والتيمم لا يفيد الطهارة وانما يفيد الاباحة ولا يخفى ضعفه لان الطهارة ومطهر الجنب في الآية عبارة عن اغتساله والجواب ان ما ذهب اليه الاكثر من انه مبيح للجميع لقول النبي صلى الله عليه وآله لابي ذر يا ابا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين فان اطلاقه يقتضي الاكتفاء به في العبادات المشروطة بالطهارة للقطع بانه لا يراد الاكتفاء به في الصلوة في البيت دون دخول المسجد والصلوة مع النبي صلى الله عليه وآله وقول الصادق عليه السلام في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء وفي صحيحة محمد بن مسلم قد فعل احد الطهورين وفي صحيحة جميل ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا ولان التيمم يبيح الصلوة التي هي اعظم من دخول المساجد مع اشتراطها بالطهارتين الصغرى والكبرى فالحكم بالدخول في المساجد به اولى ولاطلاق الحث على فضل الصلوة في المسجد وليس التمسك باطلاق ما ذكر من الغاية باولى من التمسك بهذا الاطلاق وعلى هذا فذكر الاغتسال في الآية خرج مخرج الغالب او انه هو الاصل لان التيمم انما يكون عند الضرورة وهذا الوجه تمسك بها المحقق الثاني رحمه الله في جامع المقاصد لكن يضعف الوجه الاول عدم دلالته الا بتقوية ويكفيك الصعيد عشر سنين وارد مورد حكم آخر وهو ان الاستباحة للصلوة تحصل بالتيمم في كل وقت

من اوقات الصلوة وعند ارادة الاتيان بواحد من افرادها الا انه تنبغي جواز دخول المسجد ولكني اقول انه ليس ناظرا اليه بحيث يصح التمسك باطلاقه وكذا الوجه الاخير فان اطلاق الحث على فعل الصلوة في المسجد ليس ناظرا الى اباحة الدخول فيه بالتيمم او غيره اصلا ولا اعتبار على ما ذكر من الوجوه الاخر مضافا الى الاخبار الاخر مثل قوله ع الصعيد الطيب طهور المسلم ان لم يجد الماء عشر سنين وفي خبر آخر التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج وقول ابي جعفر ع في الصحيح لزرارة التيمم احد الطهورين وقول الصادق ع لحماد لما سأله عمن يكون له الماء في السفر فيخاف قلته يتيمم بالصعيد يستبقي الماء فان الله جعلهما طهورا الماء والصعيد الى غير ذلك هذا ولكن في كشف اللثام تمسك به فخر المحققين من الآية بالمنع عن دلالتها على ما ذكر لان ارادة المساجد من الصلوة مجاز لا يصار اليه الا مع القرينة مع احتمالها الغير ذلك المعنى احتمالا ظاهرا وهو ان يكون متعلق النهي الصلوة في حال الجنابة الا في حال السفر لجواز تأديتها حينئذ بالتيمم وايضا فان ذلك انما ينافي حصول الاباحة بدليل من خارج وهو ثابت كما بيناه انتهى والوجه الثاني مما لا اشكال فيه واما الوجه الاول فقد رده في الحدائق بان المعنى الذي استدل به فخر المحققين ره مما دلت عليه الاخبار المتضمنة لتفسير الاية وقد روى الصدوق ره في العلل والاحكام في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن مولينا الباقر ع قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا فقال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تع يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا الحديث ونحوه روى العياشي في تفسيره عنه ع وعلي بن ابراهيم في تفسيره عن الصادق ع ونقله في مجمع البيان عن الباقر ع وهو الذي اختاره في تفسيره بعد ان ذكر المعنى الذي استظهره وصاحب الكفاية مما هنا ثم لا يلزم ارتكاب الاستخدام في الاية وهو ليس بعادم النظير بل ذلك من المحسنات المذكورة في فن البديع ولا ريب في وجوب اتباع اهل البيت ع فيما صدر عنهم ووصل الينا بالاثر الصحيح فالعمدة في الجواب عن مقالة فخر المحققين ره هو الوجه الثاني مما حكيناه عنه ثم انه اجاب في جامع المقاصد عما ذكره فخر المحققين ره بالنسبة الى مس كتابة القرآن بانه واما مس كتابة القرآن فظاهر لان التيمم طهارة بالكتاب والسنة لقوله تع ولكن يريد ليطهركم الى بالامور السابقة والتيمم احدها وقوله ص هو احد الطهورين ثم قال ره ويجيء على قوله عدم جواز الطواف للجنب ايضا اذا تيمم لاستلزامه دخول المسجد ولم يصرح بحكم الحائض والنفساء ونحوهما انتهى يبقى الكلام في شيء وهو انه ايد في كشف اللثام مقالة فخر المحققين ره بالاتفاق على ان التيمم لا يرفع الحدث وانما امره رفع منعه وليس لنا قاطع برفعه منه عن كل ما يمنعه ولا يفيده عموم ما تقدم فالاولى الاقتصار على اليقين من الصلوة والخروج من المسجدين ثم قال وفي التذكرة لو تيمم الجنب لضرورة ففي جواز قراءة العزائم اشكال انتهى ثم ان في المسئلة اقوالا اخر اشار اليها في الجواهر مثل ما عساه يظهر من غايات الكتاب والمنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام من عدم وجوب التيمم الا للصلوة والخروج من المسجدين بل وكذا القواعد وعن التحرير والارشاد ولكن مع زيادة الطواف فيها فيما يجب له بل كاد يكون صريح المنتهى ذلك كالمحكي عن نهاية الشيخ ره ومبسوطه بل عن الغفران والدروس لا يجوز التيمم من الحدث الاكبر للطواف ولا مس كتابة القرآن بل نص في المنتهى على عدم مشروعية التيمم لصوم الجنب والحائض والمستحاضة كما ان عنه في النهاية الاشكال فيه كالشهيد ره في الذكرى بالنسبة لصوم الجنب وفي وطي الحائض بعد انقطاع الحيض لكن عنه في الالفية الميل الى العدم في الاول وفي الدروس استقرب التيمم في الثاني لزوال الحرمة او الكراهة كما انه احتمله في المنتهى لكن عنه في النهاية الجزم بجوازه ولعله لقول الصادق ع نعم بعد ان سئل عن المرأة اذا تيممت من الحيض هل يحل لزوجها وطؤها وخبر ابي عبيدة سئله عن المرأة ترى الطهر في السفر وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلوة قال اذا كان معها بقدر ما تغسل فرجها فتغسله ثم تتيمم وتصلي قال قلت فيأتيها زوجها في تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها وتيممت فلا بأس ظاهر منهما عدم الاحتياج الى تجديد التيمم لكل وطي كما عن النهاية النص عليه وان اوجبا الغسل وقيل لان الجنابة لا تمنع من الوطي فلا ينقض التيمم المبيح له قلت لكن قد يشكل باستلزام التيمم حينئذ انتقاض الطهارة ولو حدثا اصغر بالنسبة الى ما هو بدل عن الاكبر ومن ذلك يظهر وجه عدم مشروعية التيمم لعدم تأثيره لسبق انتقاضه باول مسمى الوطي لكن قد يمنع في خصوص المقام الا ان الامر عندنا سهل لعدم اشتراط الوطي بالغسل كما مر في محله فتأمل جيدا هذا كلام صاحب الجواهر ره وعقبه بان جميع الاقوال النافية لمشروعية التيمم لا يخلو من نظر وتأمل وانه مناف لاطلاق الادلة المذكورة بل ولما ذكروه في غايات التيمم مع ملاحظة المقام وامور اخر ذكرها هو ره ان مقتضى كلام جماعة عظيمة صرح باسامي كتبهم ان كل غاية منع الحدث اصغر او اكبر من استباحتها بل ولولاه كان الماء مما يرفع ذلك المنع فالتيمم يقوم مقامه عند تعذره فيجب لوجوب تلك الغاية ويندب لندبها حتى الكون على الطهارة نعم قد يستثنى من ذلك التاهب للفريضة كما اقتصر على استثنائه في المصابيح واما ما عداه فيجوز حتى التجديد كما عن المعتبر والمنتهى والجامع والنفلية النص عليه وان حكي عن نهاية الاحكام الاشكال فيه لكن الاول اولى الى ان قال بل قد يظهر عن المنتهى الاجماع على ما ذكرنا من جوازه لتمام غايات المائية حيث قال فيه يجوز التيمم لكل ما يتطهر له من فريضة ونافلة ومس مصحف وقراءة عزائم ودخول مساجد وغيرها ولم ينقل فيه خلافا الا عن ابي مخرمة فلم يجوزه الا للمكتوبة والاوزاعي فكره ان يمس المصحف به كما انه في نهايته قال التيمم مشروع لكل ما يشترط فيه الطهارة والصلوة الجنازة واقتصر على نقل الخلاف عن بعض العامة

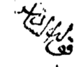
كتاب الطهارة

صلوة الجنازة بل في المعتبر دعوا صبر بها حيث قال يجوز التيمم لكل من وجب عليه الغسل اذا عدم الماء وكذا من وجب عليه الوضوء وهو اجماع اهل
الاسلام انتهى وكذلك استظهر صاحب الجواهر نفي الاجماع من التذكرة وح يمكن ان يرى ان ما ذكره من الخلاف والاقوال في المسئلة منافيا لما نقله
من ظهور دعوى الاجماع او صراحتها الا ان يجاب بان استظهار الاجماع او نقله حيث انما هو لبيان وقوع التنافي بين كلماتهم كما اشار
اليه في الكلام الذي حكيناه اولا بانه مناف لما ذكروه في غايات التيمم فلاحظ المقامين ثم اني اقول ان العمدة بعد وقوع الخلاف في كلمات الا
انتمائي الادلة وقد تقدم ذكر جملة وافية من الاطلاقات التي مقتضاها جواز التيمم لكل غاية من الغايات التي يناط بالمائية صحتها او كمالها
ننبه به حكي في نوع عن صاحب المدارك انه اورد على الاصحاب مما ظاهرهم الاتفاق عليه من ان التيمم يبيح كلما يبيح الطهارة المائية وبعبارة
اخرى ان التيمم يبيح ما يبيح الطهارة بان ذلك مشكل لانتفاء الدليل قال والاظهر ان التيمم يبيح كل ما يبيحه المائية لقوله في صحيحة جميل
ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وفي صحيحة حماد هو بمنزلة الماء وصحيحة محمد بن مسلم قد فعل احد الطهورين فما ثبت توقفه
على مطلق الطهارة من العبادات يجب له التيمم وما ثبت توقفه على نوع خاص منها كالغسل لصوم الجنب فالاظهر عدم وجوب التيمم مع تعذره
اذ لا ملازمة بينهما فتأمل انتهى ثم قال وتوضيح كلامه ان غاية ما يستفاد من الاخبار ان التيمم مبيح لما تبيحه الطهارة بمعنى انها وتبيح الشرع انه
لا يباح مدون الطهارة او انها مشروطة بها كالصلوة مثلا ومس كتابة القران واللبث في المساجد من حيث تحريمها على المحدث وانها لا تباح
الا بالطهارة فالتيمم مبيح لها لكونه طهارة كما دلت عليه الاخبار التي ذكرناها واما ما ورد في الشرع انه لا يباح الا بالوضوء مثلا او الغسل مثلا
او مشروطا باحدهما او نحو ذلك من العبادات فاباحة التيمم له غير ثابت الا اذا دل دليل خاص من خبر او اجماع ونحوهما كالغسل من الجنابة للصوم
مثلا لتوقف صحة الصوم عليه على المشهور وكذا غسل الحيض والنفاس والاستحاضة بناء على القول بوجوبه للصوم فقيام التيمم في ذلك مقام
الغسل يحتاج الى دليل ثم قال والى ذلك يشير ايضا كلام الشهيد في الالفية حيث نسب التيمم بدلا من الغسل للصوم الى الاولى قال الشهيد الثاني
ره في الشرح وجه عدم الوجوب اصالة عدمه انه لا دليل عليه ظاهرا فان الاية في سياق الصلوة ولا نزاع في وجوب التيمم بدلا من الغسل انتهى منه كلام
صاحب نوع ولكن الظاهر ان كلام الشهيد الثاني ره ليس ناظرا الى الذي حكاه عن الاكثر لجعل العباد من كون بدلية التيمم في خصوص الصلوة فلا يجري في
الصوم والمعيار في كلام صاحب نوع كونه عبارة عن مطلق الطهارة او خصوص نوع منها وشتان ما بينهما وكيف كان فالحق هو القول المشهور
بدلالة عموم المنزلة والاطلاقات التي تقدم ذكرها في كلام المحقق الثاني ره ويتضح لهذا كله هو الكلام في المعنى الاول من محتملي العبارة واما
المعنى الثاني فهو الذي بنى عليه صاحب الجواهر حيث قال المتيمم ولو لغاية خاصة يستبيح جميع ما يستبيحه المتطهر بالماء من الغايات التي يشترط فيها
الطهارة او نوع خاص منها كالغسل للبث في المساجد مثلا في جوازها او كمالها من غير حاجة الى تجديد التيمم لكل غاية غاية لعموم المنزلة و
البدلية وانه كالماء لا ينقض الا بالحدث او التمكن من الماء وهو عين ما في ط اذا تيمم جاز ان يفعل جميع ما يحتاج فعله الى الطهارة مثل دخول
المساجد وسجود التلاوة ومس المصحف والصلوة على الجنائز وغير ذلك انتهى كما ان قضية كلام غيره ذلك ايضا بل لا اعرف فيه خلافا من احد
من الاصحاب بعد فرض كون الغاية مما يستباح بالتيمم بل في ظاهر المنتهى او صريحه الاتفاق عليه الى ان قال نعم ينبغي ان يعلم ان المراد من استباحة
جميع ما يستبيحه المتطهر بالماء ما لو كان مسوغ التيمم موجودا بالنسبة الى كل غاية غاية من المرض وعدم الوصلة ونحوهما بحيث يصح وقوع التيمم
لكل منهما ابتداء دون ما ليس كذلك فمن تيمم لضيق الوقت عن استعمال الماء للفرض مثلا مثل مس كتابة القران ونحوه ولو خارج الصلوة لعدم تحقق
مسوغ التيمم بالنسبة اليه ولاحتمال القول بانه انما شرع التيمم لاستباحة غاية استبيح بها حال بقاء تلك الغاية لمشروعيته لسائر الغايات المتوقفة
على الطهارة وان لم يصح وقوع التيمم ابتداء لها تمسكا باطلاق قولهم يستبيح المتيمم ما يستبيحه المائية فان قضيته عدم اشتراط ثبوت مسوغ التيمم
لكل غاية غاية بل يكفي حصوله بالنسبة الى غاية خاصة نعم يعتبر فيه بقاء ذلك المسوغ لتلك الغاية الخاصة فلا يجوز مس كتابة القران في اثناء الفريضة
بعد فعل الفريضة لانتهاء مشروعية التيمم ح اما قبله او في الاثناء فجائز بعيد عن الصواب بل مقطوع بفساده من ملاحظة كلام الاصحاب
والا لجاز ايقاع الفريضة بالتيمم لنافلة الزوال اذا ضاق وقتها ولا ماء او علم عدم التمكن منها مع عدوله عن صلوة النافلة وكان في ذلك
الوقت واسعا للفريضة فيصليها ح بذلك التيمم المشروع للنافلة لضيق وقتها وان علم وجود الماء في الوقت وهو مقطوع بعدمه فالتحقيق
ح انه يستباح بالتيمم سائر الغايات اذا كان يشرع وقوعه ابتداء لكل غاية غاية باعتبار وجود المسوغ لها جميعها والا اقتصر في اباحته على
خصوص تلك الغاية التي قد ثبت المسوغ لها جميعها عليها ينزل كلام الاصحاب ولا يأباه والا لثبت مشروعية التيمم في الجملة بغير مسوغة
وهو منافي للنصوص والفتاوى انتهى واقول لا ريب في ان مراده بوجود مسوغ التيمم بالنسبة الى كل غاية بحيث يصح وقوع التيمم لكل منها

ابتداء سوغ ويكون تلك الغاية مما يسوغ لها التيمم بمعنى كون شأنها ان يتيمم لها لا ان تلك بمعنى كون الفعل الذي يريد اتيانه بالتيمم لغاية اخرى غاية وصفوة
البحث انما هي الغايات بل المراد هو كون تلك الغاية قد وجد مسوغها فى حال التيمم للغاية المقصود به الفعل وح نقول لا دليل على اعتبار هذا الشرط
لاطلاق النصوص والفتاوى لم يرد دليل على تقييدها بل نقول ان اجماعهم على انه اذا تيمم قبل الوقت لغاية غير الصلوة جاز ايقاع الصلوة بعد
دخول وقتها يدفع التقييد المذكور لعدم وجود مسوغ التيمم بالفعل بالنسبة الى الصلوة فى حال التيمم لتلك الغاية لكونه ما قبل دخول وقتها حتى ان جماعة
من القائلين بانه لا يجوز التيمم الا فى ضيق الوقت قالوا بانه يجوز ان يصلي بالتيمم لغاية اخرى قبل الوقت فى حال السعة اجتنابا نعم اذا صادف فى الوقت
اضابته فيه لم يكن له ان يصلي بذلك التيمم لكن لك جهة اخرى وهي وجدان الماء ومن هنا يعلم سقوط قوله والا لجاز ايقاع الفريضة بالتيمم لنافلة
الزوال اذا ضاق وقتها الى قوله وان علم بوجود الماء فى الوقت لانا نقول انه فى صورة العلم بوجود الماء لا يكون منشأ اتيانه بالفريضة من جهة العلم بوجود
الماء وهو خارج عن محل البحث واما فى صورة عدم العلم بوجود الماء فهو عين المبحوث عنه فنلتزم فيها بجواز الاتيان بالفريضة اذ لا مانع من ذلك
واما ما ادعاه من انه مقطوع بعدمه ففيه ان مجرد دعوى القطع لا يجدي طائلا فى المسئلة الخلافية فهو مطالب باقامة الدليل كما ان مجرد الكلام
الاستحسانى عن التنزيل لا يكفي من اقامة القرينة عليه فهو مطالب بها واما قوله والا لثبت مشروعية التيمم فى الجملة بغير مسوغ فهو مجرد تغيير للتعبير عن انه ثبت
مسوغ للتيمم فاوجد من جهة وجوده لا يكفي للغاية الاخرى التي لم يثبت مسوغها بالفعل وهو عين المتنازع فيه وان شئت قلت انا نمنع بطلان التالي فى
القضية الشرطية المذكورة ومما ذكرنا كله يعلم انه يجوز مس كتابة القرآن لمن تيمم للصلوة المضيق وقتها بل لنا ان نزيد على هذه الجملة ونقول انه مما يجوز خصم على مذ
لان مقتضى التيمم ومسوغه موجود بالنسبة الى مس كتابة القرآن فى حال الصلوة وقبل الشروع كما هو محل البحث لانه فى حال التيمم يعلم قبل الشروع وفى اثنائها
لا يمكن استعمال الماء لمس كتابة القرآن فالمسوغ له موجود بالنسبة اليه وليس مس كتابة القرآن من قبيل الواجبات الموقتة حتى يقال انه على القول بالمضيقا

فى امر التيمم يجب تأخيره الى ما بعد الصلوة بل الى آخر زمنة امكانه فتدبر قوله السادس اذا اجتمع ميت ومحدث وجنب ومعهم من الماء ما يكفي احدهم

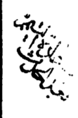
فان كان ملكا لاحدهم اختص به وان كان ملكا لهم جميعا او لا مالك له او مع مالك يسمح ببذله فالافضل تخصيص الجنب به وقيل بل يخص به الميت وفى ذلك
اعلم ان صور اجتماع الثلثة فى حال يكون معهم من الماء ما يكفي طهارة احدهم يقع فى موارد احدها ان يكون ذلك الماء بتمامه ملكا لواحد منهم مختصا به
سواء كان هو الميت ام غيره وثانيها ان يكون مشتركا بينهم على سبيل الاشاعة سواء تساوت الحصص فى العدد ولم تتفاوت وثالثها ان يكون من المباحات الاصلية بان
يوجد فى غدير ونحوه وفى معناه ما هو المتعارف بين المسافرين من انه اذا اتفق جماعة فى السفر يمضي واحد منهم الى الماء فيجمع منه ما يقتضي به حاجة الجميع من
دون قصد الى تملكه لنفسه ملكا مختصا ولا اشاعيا فيستعملون فيما يحتاجون اليه من دون مذاقة بعضهم مع بعض فى كثرة الاستعمال والاحتياج وذلك فيما لو
جمعه فى غدير او ظرف هو موقوف على المسافرين كالحاج والزوار او فى ظرف مشترك بينهم او مختص بمن حاز الماء ونظر الى انه يعتبر فى التملك بالحيازة القصد اليه
وفى معناها ايضا ما لو كان الماء منذورا او موصى به لعنوان صادق على كل منهم على سواء وكذا لو اباحه مالكه لذلك العنوان ورابعها ان يكون مختصا
بمالك خارج عن العنوانين الثلثة كما لو كان متطهرا او هذا على قسمين لانه قد يسمح بالبذل وقد لا يسمح به اما الاول فمقتضى القاعدة فيه فالحكم فيه متناه
من ان الناس مسلطون على اموالهم فيحرم على غيره تناوله الا اذا نص صرفه فى التطهر به كما يحرم على غير الميت تناوله وان كان ان لم يوص به لو كان ذلك
الغير هو وارث الميت وذلك لخروج ماء الغسل من اصل المال فلا ينتقل الى الوارث بل نزيد على هذه الجملة ونقول انه يحرم على مالك الماء اذا لم يعزم الوضوء
الخطاب اليه باستعماله عند ضيق الوقت بل عند سعته مع عدم ايجاب الوضوء الى غيره او مع عدم العلم بالتمكن من الماء قبل خروج الوقت على القولين فى باب
ثم انه ان كان الفاقد للماء مع عدم وجدانه ماء غيره فهل يملك المبذول له ام لا من جهة تعلق النهي بالبذل لو وجه سواء الاول لان النهي قد تعلق بامر خارج وهو
اتلاف الماء وتفويت التطهر به ولم يتعلق بنفس البذل من حيث هو فذلك من قبيل البيع فى وقت النداء فيمضي البذل وتصح طهارة الآخذ وقد علم من
ذلك انه لا يجب على كل من المحدث والجنب بذل الماء لتغسيل الميت فى حال توجه الخطاب اليه باستعماله فى التطهر به بل قال فى الجواهر انه لا يجب على كل منهما
بذله للآخر وان لم يتحقق الخطاب عليهما باستعماله بناء على ما تقدم سابقا من وجوب التجهيز فى ماله وانه لا يجب بذل لهما على احد مطلقا نعم لو بذله فى حال
توجه الخطاب اليه باستعماله فى التطهر لم يكن قد ارتكب الحرام واما الثانى فالظاهر انه مقتضى القواعد الشرعية فيه انما هو اختصاص كل بحصته فلا يجب بذلها عليه كما لا يجب على
مالك الجميع لكن هنا يجوز البذل من كل واحد فى جميع الاحوال حتى عند ضيق وقت الصلوة لعدم تنجز الخطاب باستعمال الماء فى حق احد منهم من جهة
عدم وفاء حصته بطهارته نعم ان فرض وفاء حصة واحد منهم بطهارته كالمحدث بالحدث الاصغر اذا اتفق كون حصته وافية بالوضوء من جهة تفاوت
الحصص لم يجز له البذل فى حال تنجز الخطاب بالصلوة فى حقه واما الثالث فمقتضى القاعدة فيه انه يجب على كل من المحدث والجنب المبادرة الى حيازته فان سبق
اليه احدهما او حاز للمختص به ولم يكن له بذله لغيره عند كونه مخاطبا باستعماله لوجوب صرفه فى طهارته ولو تواقفا دفعة اشتركا فيه وقد عرفت الحال فى الاشتراك



ولو تطلب احدهما فمنع الآخر من الحيازة وحاز هو اثم في المنع من المباح وملك ما حازه ويجري جميع ما ذكرناه في هذا المورد فيما لو كان الميت في ثم متطهر يطلب بتغسيله من وجوب المبادرة وغيره كما يجري جميع ما ذكر من احكام المباح فيما هو ثم بعضها من المثال المعنى جمع احد الجماعة المسافرين الماء على الوجه الذي عرفته كما انه لو فرض ان احدهم حاز الماء بقصد الملك لنفسه جرى عليه حكم الماء المختص بواحد وانه لو حازه بقصد كونه ملكا للجميع وكان وكيلا عنهم اشتركوا فيه جميعا واما الرابع فالحكم فيه انه لا يجب عليه البذل للجميع ولا لواحد منهم بل يجوز له ذلك لكن ان بذله للجميع صار مشتركا بينهم وان بذله لواحد منهم اختص به وقد عرفت حكم القسمين جميعا هذا كله بحسب القواعد وقد ورد في المسألة نصوص منها ما رواه الصدوق رحمه الله في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي نجران انه سأل ابا الحسن موسى عليه السلام عن ثلاثة نفر كانوا في سفر احدهم ميت والثاني جنب والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم من الماء قدر ما يكفي احدهم من يأخذ الماء وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي هو على غير وضوء لان الغسل من الجنابة فريضة وهذا سنة ورواه في التهذيب عن عبد الرحمن بن ابي نجران عن رجل حدثه انه قال سألت الرضا عليه السلام وذكر نحوه الا ان الذي فيه ويدفن الميت من غير قوله بتيمم وما رواه في التهذيب عن الحسن التفليسي قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن ميت وجنب اجتمعا ومعهما ما يكفي احدهما ايهما يغتسل قال اذا اجتمعت سنة و فريضة بدئ بالفرض وعن الحسين بن النضر قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن القوم يكونون في السفر فيموت منهم ميت ومنهم جنب ومعهم ماء قليل قدر ما يكفي احدهما ايهما يبدأ به قال يغتسل الجنب ويترك الميت لان هذا فريضة وهذا سنة هذه طائفة دالة على تقديم الجنب وهناك رواية اخرى مخالفة لها وهي ما رواه علي بن محمد عن محمد بن علي عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام قلت له الميت والجنب يتفقان في مكان لا يكون فيه الماء الا بقدر ما يكتفي به احدهما ايهما اولى ان يجعل الماء له قال يتيمم الجنب ويغسل الميت بالماء وهناك رواية ثالثة دلت على تقديم المحدث بالحدث الاصغر على الجنب وهي ما رواه ابي بصير قال سألت الصادق عليه السلام عن قوم كانوا في سفر فاصاب بعضهم جنابة وليس معهم من الماء الا ما يكفي الجنب لغسله يتوضؤون هم هو افضل او يعطون الجنب فيغتسل وهم لا يتوضؤون قال يتوضؤون هم ويتيمم الجنب اما الرواية الاخيرة فلم نعثر على من عمل بها بل قيل ان ظاهرهم الاتفاق على تقديم الجنب والميت لو كان على المحدث بالحدث الاصغر بل حكى الاجماع عن التنقيح على تقديم سائر انواع الحدث الاكبر عليه واما ما قبلها فقد حكى المعتبر المصير الى مضمونها عن قائل ولكن صرح في كتابه معرفته فالرواية متروكة واما ما عداهما من الاخبار المتقدمة عليهما فقد افتى بمضمونها الاكثر كما قيل فالذي افاده كلام المعتبر مما قال اصحابنا في المسألة قولان وهنا قول ثالث ذهب اليه الشيخ رحمه الله في الخلاف حيث قال اذا اجتمع جنب وحائض وميت ومعهم من الماء ما يكفي واحدا وليس ملكا لواحد بعينه كانوا مخيرين في ان يستعمله واحد منهم وان كان ملكا لاحدهم فهو اولى به وقال الشافعي الميت احق به دليلنا هو ان هذه فروض اجتمعت وليس بعضها اولى من بعض ولا دليل على التخصيص فوجب ان يكون على التخيير وايضا الروايات اختلفت في ذلك على وجه لا ترجيح فيها فحملناها على التخيير انتهى وبذلك الحكم فقط من دون تعرض للتعليل ولكن لا يخفى ان رواية تقديم الميت مرسلة فهي لا تقاوم الخبر الصحيح المعتضد بغيره من الاخبار المشتهر بحسب الرواية المفتى به عند الاكثر ومعلوم ان الروايات المتقدمة الموصوفة بما عرفت المشتملة على التعليل ترجح على رواية واحدة مرسلة لا يعرف المفتي بمضمونها بعينه وبهذا البيان يسقط الوجهان اللذان استند اليهما الشيخ رحمه الله كما يسقط ترديد المعتبر ولكن يبقى الكلام بعد ذلك في شيء وهو ان الصحيح المذكور وما في معناه ظاهره مطلق بالنسبة الى الموارد المذكورة باسرها ومع ذلك ظاهره الوجوب فلازم العمل بذلك انما هو وجوب صرف الماء في اغتسال الجنب في جميع الموارد المذكورة وقد فصل المعتبر بين الموارد وحكم بالافضلية في بعضها دون بعض من دون حكم بالوجوب في شيء منها اما عدم الافضلية في البعض فهو ما لو كان المالك احدهم فالوجه فيه كونه مخاطبا باستعمال الماء مع عدم وجوب بذل الماء للمتطهر على من يملكه وعدم وجوب بذل ما يتطهر به الميت من الماء والكفن والسدر ونحو ذلك وان كان نفس التطهير الذي هو التغسيل والتكفين و الدفن وغير ذلك واجبا ولا يتيمم رجحان البذل مع وجوب الاستعمال عليه فلا اشكال من هذه الجهة وانما الاشكال من جهة حمله ما ظاهره الوجوب على الافضلية خصوصا مع تصريح الشيخ رحمه الله في عبارة الخلاف المتقدمة بانها فروض اجتمعت وليس بعضها اولى من بعض ولا دليل على التخصيص فوجب ان يكون على التخيير فان تصريح وجوب التخيير على نفي الاولوية بل فرض من بعض نص في التخيير اذ لا معنى للتخيير بينهما مع رجحان احدهما او اولويته فان رجحان بعض الطرفين وان صح في التخيير الشرعي الا انه اذا كان التخيير من باب الاضطرار كما هو مفروض كلام الشيخ رحمه الله لم يكن له محل مع رجحان السنة ضرورة انه يرفع الاضطرار وبهذا يسقط ما في الجواهر من حمل كلام الشيخ رحمه الله على نفي الاولوية الالزامية لا الندبية ويمكن دفع الاشكال الذي ذكره المعتبر وفي المعتبر فانه بعد ان ذكر كلام الشيخ رحمه الله وفي عدة حكى رواية الحسن التفليسي ورواية محمد بن علي عن بعض اصحابنا قال وعندي ان رواية التفليسي ارجح بنفسها ان لا يكون الماء الا لاحدهم لانها متصلة والعامل بها من الاصحاب كثير والاخرى مقطوعة ثم قال وما الذي ذكره الشيخ رحمه الله ليس موضع البحث فانا لا نخالف ان لهم التخيير ولكن البحث في الاولوية ولو تركنا المطلوب لما ينافي التخيير ولو قيل المحدث لم يجز له ذكرنا التخصيص الجنب بالماء دليل على ان المحدث

بتيمم انتهى فانه يعطي ان محل النزاع انما هي الافضلية وانهم متسالمون على التخيير وانه قد قام الاجماع على عدم الوجوب فيصير التخيير شرعيا ثابتا بالاجماع و
يرجع النزاع الى ان احد طرفي التخيير الواجب افضل هو ام لا ويصير الاجماع حينئذ قرينة على ان الامر بتقديم الجنب انما هو للندب وينبغي التنبيه على امور
الاول انه قال في الذكرى انه لو امكن الجمع بان يتوضأ المحدث ثم يجمع الماء ويغتسل به الجنب الخالي بدنه من النجاسة ثم يجمع ماؤه ويغسل به الميت وجب
انتهى وهو مبني على القول بان الماء المستعمل في الحدث الاكبر يكون مطهرا وقال في الذكرى بعد الاشارة الى خبر عبد الرحمن بن ابي نجران وفيه
اشارة الى عدم طهورية الماء وانه لا امر بجمعه واورد عليه بان جمعه لا يلزم منه ان يجتمع منه ما يكفي واحدا فانه اعم من ذلك ولا دلالة له
للسائل على الخامس وجاز ان يعلم منه عدم اجتماع ما يرفع حدث الآخر واجاب عنه في الروض بانه يمكن ان يكون مبنى كلام شيخنا المشار اليه على عدم
الاستفصال المفيد للعموم في المقال لانهم صرحوا في غير مقام بان ترك الاستفصال يفيد العموم في المقال ثم قال نعم يمكن ان يقال ان الرواية محمولة
على ما هو الغالب من عدم امكان هذا الجمع من مثل هذا الماء القليل الذي لا يكفي الا لاحدهم كما هو مفروض المسألة انتهى وهو وجيه الثاني
انه قال المحقق في المعتبر هل يجوز لمالك الماء ان يبذله لغيره مع وجوب الصلوة عليه الوجه لا لان الطهارة تعينت عليه وهو متمكن من الماء
والعدول الى التيمم مشروط بالتعذر والتقدير عدمه ويؤيد ذلك رواية وهب بن حفص عن ابي عبد الله في قوم كانوا في سفر واصاب احدهم جنابة
وليس معهم الا ما يكفي الجنب يتوضؤون ام يعطونه الجنب فقال يتوضؤون ويتيمم الجنب وذكر النجاشي ان وهب بن حفص كان واقفيا لكنه ثقة انتهى
وفي الذكرى انه اعترض بانه ليس في الخبر تصريح باختصاصهم بملكه ولعلهم مشتركون ولكن الجنب لا يكفيه نصيبه واجاب عنه في الحدائق بان الظاهر
ان استناد المحقق الى الرواية لا يتوقف على الاختصاص بملكه بل يكفيه تحقق اشتراكهم فيه فان ظاهرها كما افهمه ان الماء مشترك بين القوم كملا الا
ان حصة الجنب لا تكفيه لغسله وحصة كل منهم تكفيه لوضوئه فسأل انه هل يجوز ان يدفعوا حصصهم من الماء الى الجنب ليغتسل كملا ويتيممون او يتوضأ
كل واحد منهم بنصيبه ويتيمم الجنب فاجاب بما يدل على ما ذكره المحقق من ان مالك الماء الذي يجزيه للطهارة لا يجوز له ان يعطيه غيره بل يتوضأ و
الجنب لعدم وفاء حصته بالغسل ينتقل الى التيمم وهذا معنى صحيح لا غبار عليه انتهى الثالث انه قال المحقق في المعتبر لو كان مع غيرهم والتمس الاولى
او اوصى موص بتسليمه الى الاولى فقد قلنا ان الجنب اولى لانه يريد استباحة الصلوة وطهارة بدنه والميت لا يستبيح ولا نتعبد بالغسل
والميت سقط تعبده ويؤيد ذلك رواية الحسن التفليسي المذكورة وعلى قول الشيخ رحمه الله الاولوية ولو قيل الجنب يستدرك الطهارة والميت لا استدراك
لطهارته قلنا المراد بطهارة الميت تنظيفه لا غير والتيمم مطهر مع العدم انتهى ومثل الوصية النذر والعهد واليمين ومثل الاولى الاحق و
الارجح ان اراد به الرجحان من جانب الشارع بالنسبة الى صنف من الاصناف الثلاثة في كون الماء له وظاهر كلامهم ان هذا الفرض داخل في محل النزاع
المتقدم ذكره فيكون على وجه الندب وحكي التصريح به عن المهذب البارع وعن غاية المرام وقد صرح بخلاف ذلك في جامع المقاصد فقال ولو
بذل للاحوج منهم كالوصية ونحوها تعين صرفه للجنب فانه اولى لما قلنا انتهى وعن التنقيح انه قال حينئذ لو بذل للاولى به فالافضل تخصيص الاحوج
فيقدم من يخاف التلف ثم خائف المرض ثم خائف الشين ثم العطش الشديد ثم مزيل النجاسة ثم الاقوى حدثا فيقدم ذو الحدث الكبير على المحدث
بالاصغر ثم يتردد في الجنب والميت انتهى واقول لا مجال للاشكال في انه ان اراد الموصي او الناذر ومن في حكمهما بالاولى من هو اولى بالماء شرعا وكذا
الارجح والاحوج وجب دفع الماء الى الجنب لثبوت الاولوية له في الاخبار المذكورة التي منها صحيحة عبد الرحمن بن ابي نجران والوصية والنذر
وما في معناه تقتضي وجوب الوفاء بمتعلقها قطعا الرابع انه قال في الذكرى انه لو كفى المحدث خاصة اختص به ثم قال ويمكن صرفه الى بعض
اعضاء الجنب توقعا للباقي اما لو قصر عنهما تعين الجنب لاشتراط الموالاة في الوضوء دون الغسل فلو استعمله وتعذر الاكمال تيمم انتهى قلت ما
ذكره اولا في الصورة الاولى هو الوجه واما احتمال صرفه الى بعض اعضاء الجنب فضعيف لا وجه له لخروج هذه الصورة عن مدلول النصوص
قطعا واما ما ذكره في الصورة الثانية من تعين الجنب فهو ايضا لا وجه له لخروجها عن مورد النص ولا دليل على وجوب استعمال الجنب ما يكفي بعض اعضائه
اذا لم يكن راجيا للوصول الى ما يكمل به الغسل بل يشكل نية الغسل حينئذ الخامس انه قال في الذكرى ولو خاف معه ذو نجاسة دم او مات ميت او مزيل الطيب للاحرام
فاشكال والتخيير حسن واستعمال القرعة اولى اما العطشان فانه اولى من الجميع قطعا انتهى واعترضه المحقق البهبهاني في حاشيته على استحسان التخيير فقال
الحكم بالتخيير بالنسبة الى الكل لا يخلو عن الاشكال بعد ملاحظة العلة الواردة في الحديث الصحيح من ان الغسل من الجنابة فريضة فتامل انتهى
وتوضيح المقام على وجه يندفع الاشكال عما ذكره من الفرض وغيره هو ان المنصوص عليه انما هو اجتماع جنب ومحدث وميت وتغير الفرض
عن اجتماع هؤلاء الثلاثة قد يكون بسقوط واحد منهم واجتماع اثنين كما لو كان جنب وميت وقد يكون بزيادة رابع كما لو اجتمع جنب ومحدث و
حائض وميت وقد يكون بتبديل واحد منهم بغيره كما لو ابدل الفرض المنصوص عليه باجتماع جنب وحائض وميت وقد يكون بتبدل الجميع كما

لو اجتمع ماس ميت وذات دم ومحرم لطيب الحرام فهذه اقسام اربعة اما القسم الاول فلا يبعد ان يجعل النسبة بين الجنب والميت المنصوص عليهما
من وجه واضح واما القسم الثاني فلا يبعد ان يجعل النسبة المنصوص عليها بين الثلثة ايضا غاية ما هناك ان نسبة الرابع الى كل واحد غير منصوص
ومثله القسم الثالث واما القسم الرابع فلا يجري فيه حكم النص لخروجه عنه فلا بد من الرجوع الى القواعد المتقدمة في صدر المسئلة ومثله
الحال في الواحد الذي كان بدلا عن احد الثلثة المنصوص عليهم في القسم الثالث بالقياس الى ما اجتمع معه في الزايد بالقياس اليه في القسم الثاني
ثم لو اعتبرنا التعليل بتقديم الفريضة على السنة كان اللازم في مثل ما لو اجتمع المحدث بالحدث الاصغر مع الحائض وماس الميت تقديم
الاول لامره في الكتاب بالوضوء الا انه ربما يتجه الاشكال على التعليل في الحديث المذكور بانه كما ان غسل الجنابة فريضة فكذلك وضوء
المحدث بالحدث الاصغر وقد علل تقديم الجنب على وضوء المحدث بالحدث الاصغر وغسل الميت بذلك فقد يشعر ذلك بان هناك مقدمة مطوية



وهي ان الحدث الاصغر لا يقاوم الحدث الاكبر قوله السابع الجنب اذا تيمم بدلا من الغسل ثم احدث اعاد التيمم بدلا من الغسل سواء كان حدثه
اصغر او اكبر هذا هو المعروف والمدعى عليه الشهرة في كلام جماعة وفي المسئلة قول اخر حكي عن السيد في شرح الرسالة وهو ان المجنب اذا تيمم ثم احدث
حدثا اصغر ووجد ماء يكفيه للوضوء توضأ به حجة القول الاول امور احدها ان التيمم ليس رافعا للجنابة ولا غيرها من الاحداث وانما هو
سبب للاستباحة فاذا انتقض بالحدث وجب اعادته للجنابة السابقة وان تمكن من ماء للوضوء لانه لا يصح الوضوء مع وجود الجنابة ويدل على
عدم كون التيمم رافعا للجنابة الاجماعات المحكية في حد الاستفاضة ان لم تكن متواترة من اصحابنا بل من غيرهم ايضا منها ما في المنتهى حيث قال فيه
التيمم لا يرفع الحدث وانما يستباح به الدخول في الصلوة وبه قال كافة الفقهاء الا داود وبعض اصحاب مالك فانهم قالوا يرفع الحدث ومنها ما
في المعتبر فانه قال فيه التيمم لا يرفع الحدث وهو مذهب العلماء كافة الى ان قال لنا الاجماع الى ان قال ولان المتيمم يجب عليه الطهارة عند وجود
الماء بحسب الحدث السابق فلو لم يكن الحدث السابق باقيا لكان وجوب الطهارة بوجود الماء اذ لا وجه غيره ووجود الماء ليس حدثا بالاجماع ولانه
لو كان حدثا لوجب استواء المتيممين في موجبه ضرورة استوائهم فيه لكن هذا باطل لان المحدث لا يغتسل والجنب لا يتوضأ ولان النبي ص قال
لعمرو بن العاص صليت باصحابك وانت جنب فقال خشيت ان اهلك فلولا تمتع بالتيمم لما سماه جنبا كما لا يسمى بذلك بعد الغسل انتهى وسيظهر
الاستدلال بالدليلين الاخيرين في ... ثانيها مفهوم قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة ومتى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا
والوضوء ان لم تكن جنبا وجه الدلالة انه لزم على الوضوء على الجنابة ولكن لا يخفى عليك ان الاستدلال بهذا الدليل موقوف على المقدمة الاولى
من الدليل الاول وهي كون التيمم غير رافع للجنابة وان لم يكن جنبا وكذا الدليل الاتي ثالثها الاخبار المعتبرة المتضمنة لامر الجنب بالتيمم وان
كان عنده من الماء ما يكفيه للوضوء منها رواية الحلبي سئل ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلوة ايتوضأ
بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم الحديث ومثله غيره واورد على الاول بوجهين احدهما انه انما يتم ان لو نقل ابن ادريس المجمعين هو نفي كون التيمم
من قبيل الرافع المطلق ومع الشك لا يكون القدر المتيقن منه الا هذا وهو لا ينافي كونه رافعا الى غاية وهي التمكن من الماء ولعل مراد السيد
منه انما هو هذا المعنى فلا يكون منافيا للاجماع والفرض انه لم يوجد الماء الكافي للغسل ومعلوم ان الرفع بهذا المعنى ان لم يكن عين الاستباحة
فلا اقل من كونها لازمة لها وثانيهما انه لو سلم ان التيمم انما يفيد الاباحة بمعنى رفع المنع دون المانع امكن ان نمنع زوالها ايضا بالحدث
للاستصحاب وما دل على تنزيل التراب منزلة الماء وانه احد الطهورين من الاخبار الكثيرة وبطلان اثر التيمم بالنسبة الى رفع منع الاصغر بالحدث
المفروض لا يستلزم بطلانه بالنسبة الى الجنابة من دون تجدد ما يوجبها وان كان التيمم ولعله مفوح كالغسل بالنسبة الى الاباحة نعم انما
يبطل بالنسبة اليها بالتمكن من الماء خاصة وقياسه على ذلك ليس من مذهبنا وعلى الثاني بظهوره في غير المتنازع فيه لانه لم يكن صريحا فيما
بعد الحدث بل ولا بالمفهوم وكذا الكلام على الثالث لظهور تلك الاخبار في تقدم ذلك الماء على التيمم للجنابة هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما اورد
على الحجتين الاخيرتين في محله ويبقى الكلام على الحجة الاولى فنقول ان المقدمة الاولى منها مسلمة لما عرفت من الاجماع وغيره وغاية ما هناك انه
اورد عليها بان القدر المتيقن انما هو نفي الرفع المطلق وهو الرفع من اصله فلا ينافيه ثبوت الرفع الى غاية وهي وجدان الماء خاصة منفوك
في الجواب عنه اولا ان الاطلاق معقد الاجماع والاخبار موجود مع الشك في انصرافه الى الرفع المطلق يجب الاخذ بالاطلاق
الشامل له ولغيره بناء على قاعدتنا المقررة في الاصول من انه اذا تحقق اطلاق اللفظ بالوضع وشك في طرو الانصراف الى البعض لا من اولو
الاستعمال لزم الاخذ بمقتضى الوضع والتمام حكمنا ما شك في طروه ومعلوم ان معقد الاجماع انما هو نفي الرفع وهو مطلق بل عام
بملاحظة توجه النفي اليه فليس بمهملة حتى يصلح للاخذ بالقدر المتيقن وثانيا ان الرفع الى غاية غير معقول لانه لو اثر رفع الشيء الى غاية لزم ان يكون

عوده بعد الغاية ولا اسباب لا سبب لعود الجنابة دون الحدث هذا اذا لم يتحقق الرفع حقيقة واما اذا لم يتحقق الا خلاف الفرض وهو باطل واما ما ترى من
التوسعة لا يرتفع والزوال في الخارج كما في بعض الامراض بعد ارتفاع شيء من الادعية فليس ذلك حاصلا حقيقيا بل ذلك من جهة ان ذلك الدواء
مكسر صورة المرض مع بقاء شيء من مادته فيقوى شيئا فشيئا فليس اثر التيمم الا الاباحة ونحن نقول قد عرفت الامر على هذا التقدير بوجهين احدهما
استصحاب بقائها عند الشك فيه ولقد اجاب عنه صاحب الجواهر ره بان الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب عدم مشروعية الوضوء قبل التيمم وبقاء احكام
الجنابة واثارها وليس في محله اما استصحاب عدم مشروعية الوضوء فانه يرتفع بعد استصحاب بقاء اباحة التيمم بمقدار قابليته وهي عدم منع الحدث
الاكبر باطلاقات نصوص الوضوء لمن اراد الصلوة واما استصحاب بقاء احكام الجنابة فيرتفع باستصحاب اباحة التيمم لانه ليس معناه الا رفع احكام الجنابة
فمع تسليم جريانه لا وجه لما ذكره من معارضته بالاستصحاب المذكور وثانيهما عموم المنزلة واجاب عنه صاحب الجواهر ره بمنع اقتضاء المنزلة ذلك
او انصرافها الى المثل وهو في محله ولا يرد عليه نظير ما اوردناه على اطلاق معقد الاجماع لوضوح الفرق بينهما من جهة قيام المقتضي هناك اعم
الوضع ووقوع الشك في طرو الرافع بخلاف هذا فان المقتضي هنا مشكوك لانه انما يجيء من باب الحكم وهي لا تسري الا بعد احراز التساوي
ومتحصل مما حررناه ان استصحاب الاباحة بتماله مجرى وهو مانع من المقدمة الثانية من الحجة المذكورة اعني ان التيمم انتقض بالحدث ولا ينبطل لان
تلك الجهة لكن نقول انه يمنع من جريان حكم الاستصحاب قيام الدليل على الانتقاض وهو اطلاق ما دل من الكتاب والسنة ومعاقد الاجماعات
ونفي الخلاف على بطلان التيمم بالحدث والتمكن من استعمال الماء بدلا عما كان التيمم بدلا عنه لتناوله كل حدث اصغر او اكبر وكل تيمم بدل عن غسل او
وضوء وزاد في الجواهر التمسك بالاجماع المدعى في كلام العلامة ره على بطلان التيمم بحصول الحدث الاصغر ولا يخلو عن مبنى فيه لانه قال في المختلف
لو احدث المتيمم من الجنابة حدثا اصغر انتقض تيممه فان وجد من الماء ما لا يكفيه للغسل ويكفي للوضوء وجب عليه اعادة التيمم بدلا عن الغسل وهو اختيار
الشيخ ره وابن ادريس ره واكثر علمائنا وقال السيد المرتضى ره يتوضأ بذلك الماء ولا يجوز له التيمم انتهى فان تعرضه للتفصيل ونسبة القول
الاول الى الاكثر بعد دعوى الاجماع على الانتقاض يكشف عن ان مراده الانتقاض في الجملة الصالح لتوارد القولين عليه وبعبارة اخرى اراد
بالانتقاض عدم كفاية ذلك التيمم السابق للدخول به في الصلوة فالاولى التمسك بالانتقاض باطلاق السنة ومعاقد الاجماعات ونفي الخلاف
وان لم نقل بسريان الاشكال المذكور الى معاقدها وصحيحة زرارة عن الباقر ع وخبر السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي ع انه قال لا باس بان يصلي
الرجل صلوة الليل والنهار كلها ما لم يحدث او يصب ماء الحديث اذ لا معنى لانتقاضه خصوصا بعد جعله كاصابة الماء الا البطلان ما اثره او لا حتى
لو قلنا بالرفع المتقدم في كلام الخصم بصيرورة الحدث ح غاية كالتمكن من الماء ولاحتمال القول بان المؤثر في رفع منع الجنابة ابتداء التيمم لا استمراره
والمنتقض انما هو الثاني دون الاول فاضعف الفساد فظهر من ذلك ان التحقيق ما عليه الاصحاب كما انه يظهر منه ايضا ان كل تيمم بدل عن الوضوء والغسل
ينتقض بكل ما ينتقض به احدهما من غير فرق بين الجنابة وغيرها كالحيض والمس ونحوهما ولو تيممت الحائض مثلا بعد النقاء تيمما عن الغسل و
اخر عن الوضوء ثم احدثت بالاصغر او الاكبر ولو غير الحيض بطل التيممان معا وفي المقام احتمالات يندفع جميعها بملاحظة ما ذكر احدها القول
بان ناقض كل تيمم انما هو ما ينقض المبدل منه كما عساه يتوهمه بعض الناس ثانيها احتمال الفرق بين التيمم للجنابة والتيمم لغيرها من اسباب الغسل التي
لا يسوغ معها بالغسل لها الدخول في العبادة الا ان ينضم اليها الوضوء كالحيض ومس الميت وغيرهما نظرا الى اتحاد التيمم في الاولى وكونه ذا جهتين يرفع



الحدث الاكبر ويرفع الحدث الاصغر فينتقض بكل من ناقض الحدثين الاكبر والاصغر بخلاف الثاني فان هناك تيممين يلحق كلا منهما حكم مبدله فينتقض
كل منهما انما ينتقض بما هو بدل عنه ثالثها احتمال الفرق بين اصناف التيمم بالنسبة الى غاياتها فكل صنف منها يبطل بما ينافي الغاية التي اوجدها
دون غيره فلا ينتقض التيمم لصوم الجنب والحائض بالنوم وغيره من اقسام الحدث الاصغر وكذا لا ينتقض بالوطي تيمم الحائض لاباحة وطي زوجها اياها
بناء على وجوبه بدل الغسل نظرا الى اشتراطها بالطهارة بعد النقاء وعدم كفايته في جواز مقاربته اياها وذلك لعدم منافاة النوم للصوم
ولا منافاة حدث الجنابة للوطي قوله الشارح اذا تمكن من استعمال الماء انتقض تيممه ولو فقده بعد ذلك افتقر الى تجديد التيمم لا يخفى ان الجملة الشرطية
الثانية فرع الشرطية الاولى فاللازم تقديم الكلام عليها فنقول ان اصل الحكم فيها مما قام عليه الاجماع فلا اشكال فيه لكن الوصول الى حقيقة المراد
يتوقف على بيان امرين الاول ان المراد بانتقاض التيمم بالتمكن من الماء ليس هو ما يراد بانتقاض الغسل او الوضوء او التيمم بالحدث من ان يكون
التمكن من الماء ناقضا رافعا لاثره بعد ثبوت المقتضي له بل المراد به انتهاء امد المقتضي وذلك لان المقتضي انما كان هو الضرورة المسوغة له فاذا زالت
ظهر اثر الحدث السابق لعدم ارتفاعه بالتيمم والاظهر ان التمكن من الماء من قبيل الناقض والرافع وقد اشار الى هذا البيان صحيحة زرارة عن
الصادق ع في رجل تيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء حيث جعل وجدان الماء غاية الجواز مستلزمة لانتهاء امده وجعل الناقض غاية وان كان صحيحا

ايضاً الا ان هذا الذي بيناه اقرب للظهر منه ولذلك جعلنا افادة اللفظ اياه من قبيل الاشارة دون الدلالة ثم على ما ذكرناه من المبني
نقول انه لو كان المكلف قد تيمم تيممين احدهما بدلاً عن الغسل والاخر عن الوضوء كما في غير الجنابة من موجبات الغسل واتفق انه تمكن من
مقدار من الماء يفي بالغسل من دون زيادة ولا نقصان كان اللازم هو الالتزام بانتقاض احد ما هو بدل عن الغسل دون ما هو
بدل عن الوضوء فينتقض الاول دون الثاني ولو اتفق انه تمكن من مقدار من الماء يكفي الوضوء ولا يزيد عليه كان الواجب ان يقال انه ينتقض احد
ما هو بدل عن الوضوء فينتقض دون ما هو بدل عن الغسل الثاني ان المراد بالتمكن هو التمكن من استعمال الماء لما هو بدل عنه عقلاً و
شرعاً تمكنا لا يشرع معه ابتداء التيمم بان لا يكون مانع حسي ولا شرعي يمنعه من الاستعمال فلا يختص بما كان التعذر فيه بفقد الماء خاصة بل
يعم وسائر الاسباب المسوغة للتيمم حتى ضيق الوقت لبداهة كون الوجدان مع التعذر الحسي او الشرعي بحكم العدم بل لا يكاد يصدق معه الوجدان
المذكور في الكتاب العزيز ولا يسوغ معه ابتداء التيمم فلا يمكن جعله ناقضاً لاستدامته وقد تقدم في الحكم الرابع تفصيل المقال وهل يكفي
في الانتقاض بالتمكن من الاستعمال ظاهراً فلا يعتبر مضي زمان يسع الطهارة المائية او المدار على التمكن في نفس الامر حتى لو انكشف له
عدم التمكن لفقد الماء قبل مضي ما يسع الطهارة من الزمان لم ينتقض تيممه وجهان اقواهما الثاني لانكشاف انتفاء الخطاب بالمائية رأساً الموجب
لبطلان التيمم وهو اشتغال الذمة بالفرض الذي قد ظهر خلافه وليس لاحتمال الانتقاض وجه سوى البناء على جواز الامر بالمشروط مع علم الامر بانتفاء
شرطه وهو واضح البطلان ومن ذلك يظهر ضعف الاستناد في بطلان التيمم بذلك الى اصالة الشغل والاحتياط واطلاق النص والفتوى
ومنافاة الخطاب بالمائية ظاهراً لبقاء الرافعية وتعذر الجزم بالنية لو اعتبر في الانتقاض مضي ما يسع المائية وافضاء ذلك لان اصالة الشغل
لو سلم جريانها في المقام معارضة باستصحاب حكم التيمم والاحتياط بعد التسليم معارض بوجوب تجديد التيمم معارض بمثله فيما لو تعذر استعمال الماء
فان انتقاض التيمم موجب لدخوله تحت عنوان فاقد الطهورين واطلاق النص والفتوى مع تقييدهما بالقدرة والتمكن من الاستعمال في نفس الامر
بحكم العقل المستقبل لا شبهة في جريانهما مجرى الغالب من كون الاصابة على وجه الطهارة المائية كما يرشد اليه القطع بعدم الانتقاض لو
علم عدم التمكن من الاكمال في اول الامر وتوجه الخطاب اليه بالمائية ظاهراً انما يوجب بطلان التيمم ظاهراً فلا بطلان مع تبين الخلاف والجزم بالنية
مما لا يتعذر في امتثال الامر الظاهري والا لتعذر الامتثال بجميع العبادات وقد ظهر مما ذكرنا انه لو وجد الماء وقد تضيق وقت الفريضة
عن فعلها مع الطهارة المائية فلا نقض لما اسلفناه من كون التضيق من المسوغات لانتفاء التمكن معه من استعمال الماء ومما ذكرناه يعلم
الوجه فيما ذكره العلامة في المنتهى من انه لو رأى سراباً فظنه ماء فانصرف ليتوضأ به ثم ظهر فساد ظنه لم يبطل تيممه انتهى بل علم الفساد
فيما ذكره من الفرض اولى بالانتقاض وقد تبين من جميع ما تقدم ما اراده المصنف من الجملة الشرطية الثانية اعني قوله ولو فقده بعد ذلك افتقر
الى تجديد التيمم وان الاصح انه مقيد بمضي زمان يسع الطهارة فرع على الاول انه قال في الجواهر لو تمكن من ماء صالح للوضوء او الغسل لا
لهما ففي انتقاضهما معاً بذلك وما يختار المكلف منهما او القرعة اوجه اقواها الاول لصدق الوجدان في كل منهما وعدم الترجيح ولا اولوية
مما اشتمعه من المنتهى وانكار الفرق بينهما واضح انتهى واقول لا يخفى بعد الفرض من حيث كفاية ماء واحد لاحدهما الا على وجه يجري فيه
التخيير بين الغسل والوضوء فان كان نظره الى ما لو كان الماء كافياً للغسل وحده بحيث لا يزيد عليه فيقال انه يفي بالوضوء ايضاً غاية ما هناك
انه يفضل منه شيء اشكل من جهة انه ذكر في ذيل الحكم السابق ما لفظه تيمم لا ينتقض تيمم الغسل في مثل الحيض بالتمكن من ماء الوضوء خاصة وان
انتقض به ما كان بدلاً عنه كالعكس انتهى فان تصويب ذلك على وجه التعاكس يقتضي انفكاك انتقاض التيمم الذي هو بدل عن الوضوء عن انتقاض
التيمم الذي هو بدل عن الغسل نعم يمكن تصويره بان يكون ماء كالمقدار يفي بالوضوء ويكون عزمه بعد ذلك التتمة معلقاً على ارادة الغسل بحيث
يفي المجموع بالغسل ثم انه لا بد وان يكون المراد ببطلان ما يختاره المكلف هو البطلان المراعى ببناء المكلف على التطهر من شيء من الحدثين الذي
تيمم بدلاً عن طهارتهما المائية ويكون المراد بصدق الوجدان في كل منهما مع فرض صلاحية الماء لاحدهما لا لكليهما هو انه ان شاء استعمله في ذا وذا والا
فاستعماله فيهما ممتنع فيكون قد وجده للوضوء ان استعماله في الوضوء كان متمكناً عن الغسل وكذا بالقياس الى مقابله فيقال انه وجده لو ترك استعماله
في الغسل كان متمكناً من الوضوء ويقال ان وجود مقال لكل من الامرين اللذين امرهما على وجه التخيير بينهما اولاً بينا فصدق وجدان الماء
التمكن من استعماله فيه كما انه يجوز من الامور المعتادة في مقابل التطهر بذلك الماء كشربه واستعماله في طبخ شيء او رش داره به لا بينا فصدق
وجدان الماء بالنسبة الى الطهارة هذا غاية ما امكن من توجيه مطلوبه بحسب النظر القاصر وهو بعد ذلك محل نظر لان انتقاض التيمم بوجدان
الماء انما هو من جهة تبدل الفرض لزوال الاضطرار ومن المعلوم ان الاضطرار لا يرتفع الا بالنسبة الى واحد منهما لان المفروض عدم كفاية الماء

الا انه

الا انه مكيف بتبدله بالنسبة اليهما وقد صرح هو رحمه الله في عنوان المسألة بجعل التمكن المعتبر في الانتقاض فقال اذا تمكن المتيمم من استعمال الماء لما
هو بدل عنه عقلا او شرعا تمكنا لا يشرع معه ابتداء التيمم انتقض تيممه انتهى فح نقول ان الحائض اذا ارادت ان تصلي بعد النقاء وليس معها الا
ماء صالح لواحد من الوضوء والغسل فهل يسعك ان تقول انها مأمورة بهما او لا بد لك من الالتزام بانها مكلفة باحدهما ولا يشرع لها
ابتداء التيمم لاحدهما ام لا وانه يقع اضطراب فيهما ام في احدهما ومن المعلوم انه لا مناص من الالتزام بان المأمور به انما هو احدهما
على سبيل التخيير ان لم نقل بان الطهارة من الحدث الاكبر اتم واولى من جهة غلظته وقد علمنا من مذاق الشرع انه لا بد من مراعاة التخفيف في
مواقع الصلوة والعبادات كما يشهد بذلك تخفيف النجاسة للصلوة لمن لم يمكنه ازالتها اساسا والا فمقدم الغسل كما هو الاقوى ولا اقل
من كونه احوط والحاصل انه فيما نحن فيه لم يحصل التمكن الذي لا يشرع معه التيمم الا بالنسبة الى واحد وهو الذي جعله هو ره معيارا للانتقاض
فلا يتبع الحكم الا بانتقاض واحد فاما ان نقول بالتخيير او القرعة او يقال بانتقاض التيمم بدل الغسل لكون الطهارة الكبرى اتم مقدم على الصغرى
شرعا فيلحق حكم الانتقاض بما هو بدل عن الغسل دون ما هو بدل عن الوضوء ثم ان استعمال القرعة هنا بناء على جعلها من قبيل المعادل للتخيير
مبني على عدم اختصاصها بما اذا كان المقرع له معينا في الواقع مشتبها في الظاهر الثاني انه قال العلامة ره في المنتهى لو وجد خمسة متيممون
ما يكفي احدهم في المباح انتقض تيممهم جميعا لوجود الدليل الدال على انتقاض التيمم بوجود الماء وهو صادق في حق كل واحد منهم ولو كان
ملكا لواحد فقال ليستعمله من شاء منكم انتقض ايضا وكذلك لو وهبهم او اباحهم على الجميع لم ينتقض تيمم واحد منهم ولو اذن لواحد منهم انتقض
تيممه انتهى وقال في ئر[?] بعد حكايته عنه الى قوله فهو صادق في حق كل واحد منهم ما صورته ينبغي تقييده بما اذا حصل التمكن من استعماله للجميع
اما لو تبادروا الحيازة فسبق احدهم انتقض تيممه خاصة ولم ينتقض تيمم الباقين الا اذا بذله لهم انتهى وحذا حذوه في الجواهر فقال ينبغي تقييده
بما اذا حصل التمكن من استعمال الجميع اما لو تبادروا الحيازة فسبق احدهم انتقض تيممه خاصة وان لم يسبق بل تساووا والجميع لم ينتقض تيمم واحد
منهم الا مع بذل الشركاء نصيبهم لواحد نعم لو كان معهم جنب وقلنا باختصاصه شرعا بحيث ليس لغيره المزاحمة له اختص النقض به ايضا فاطلاقه
لا يخلو من تأمل انتهى واقول ذكر هذا الفرع في المنتهى لعله مبني على ما ذكره قبل ذلك من قوله ويبطل التيمم كل نواقض الطهارة المائية ويزيد عليه
رؤية الماء المقدور استعماله انتهى بناء على ان مراده مجرد القدرة الشأنية بمعنى انه لا يعتبر الفعلية وعلى هذا يستقيم الفرع وان كان اصل المبني غير
مسلم عندنا ولا يتوهم انه ينافيه قوله اما لو وهبهم او اباحهم على الجميع لم ينتقض تيمم واحد منهم لان الاباحة لهم او هبتهم على ذلك الوجه ليس الا
كالورود على المباح لانا نقول انه قبل الاباحة والهبة غير مقدور الاستعمال لحرمة التصرف في ملك الغير وبعدهما مشترك بينهما على وجه لا يكفي
حصة كل واحد منهم لطهارته فهو قد وجد بالنسبة اليهم مشتركا من اول حال حصول الوجدان هذا ولكن التفريع المذكور لا يستقيم بناء على اعتبار
القدرة الفعلية كما هو مقتضى كلام صاحب الجواهر حيث صرح انه اذا تلف الماء قبل مضي زمان يمكن فيه من فعل الطهارة المائية تبين عدم التكليف فيه باستعمال
الماء فيلزم بقاء التيمم لان النقض انما يتحقق بتمكنه من المبدل وكذا كلام صاحب الجواهر حيث قال فلو فقد على التمكن او الماء بعد ذلك
وقبل مضي زمان يسع الطهارة على الاصح افتقر الى تجديد التيمم لانتقاض السابق به هذا كلامه ره وهو الحق كما عرفت فيما تقدم وانما قلنا انه لا
يستقيم على هذا التقدير لان مجرد رؤية الجماعة الماء المباح لا ينجز التكليف في حق كل منهم لامكان ان يسبق الاخر او يحوزوه دفعة فيشتركوا
وح يتبين انه لم يكن مخاطبا باستعماله الذي في الواقع لامتناع امر الامر عند انتفاء شرطه غاية ما هناك انه مكلف في الظاهر بالمبادرة الى الماء
فان لم يتمكن من تحصيله على وجه يصرفه في طهارته ظهر انه لم يكن مكلفا بالمائية فيبقى التيمم على حاله ثم ان ما ذكره صاحب المدارك[?] من انه ينبغي تقييده
بما اذا حصل التمكن من استعمال الجميع يتجه عليه ان حصول التمكن للجميع بالمعنى الذي رجحه هو ره غير ممكن لانهم اذا تبادروا اليه فاما ان يسبق احدهم
او يتساووا في الوصول اليه فيحوزوه دفعة وعلى كل تقدير لا يحصل التمكن للجميع بذلك المعنى فما ذكره من التقييد بغير الممكن لانه على الاول يختص به فينتقض
تيممه خاصة دون غيره وعلى الثاني يشتركون فلا يفي حصة كل واحد منهم بطهارته فلا يبقى الا ما قبل المبادرة فيلزم ان يقال انه ينتقض تيمم الجميع
بمجرد رؤية الماء وح لا يجتمع هذا المقال مع التصريح بانه ان سبق واحد منهم انتقض تيممه خاصة وهذا الايراد على صاحب الجواهر ره على وجه اقوى
لانه صرح بانه ان لم يسبق احدهم بل تساووا والجميع لم ينتقض تيمم واحد منهم الثالث انه قال العلامة ره في المنتهى ولو لم يجد الماء الا في المسجد وكان
جنبا فالاقرب انه يجوز له الدخول والاخذ من الماء والاغتسال خارجا ولو لم يكن معه ما يغترف به فالاقرب جواز الاغتسال فيه ولم اقف فيه على
نص للاصحاب انتهى ووافقه في ئر[?] على الحكم الاول واستحسن الثاني فقال بعد نقله عنه وهو حسن ان لم يتحقق معه الجلوس للاصل واختصاص النهي بالجلوس في المسجد كما
بيناه فيما سبق انتهى والحق انه ان استلزم اللبث في المسجد لم يجز سواء حصل ذلك بعنوان الجلوس ام بغيره وان لم يستلزم ذلك بل حصل في ضمن الاجتياز جاز ان

في عدم انتقاض التيمم بخروج الوقت الى

لا حرج فيه الرابع انه هل يجوز ان يتيمم مرة بدلا عن اغسال متعددة كالجنابة والحيض ومس الميت ام لا الظاهر انه يبتني على ان الاصل هو التداخل ام لا

قوله ولا ينتقض التيمم بخروج الوقت ما لم يحدث او يجد الماء قال في ك هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب واخبارهم به متظافرة فروى حماد بن عثمان في الصحيح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء ايتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء وروى زرارة في الصحيح قال قلت لابي جعفر عليه السلام يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة الليل والنهار كلها فقال نعم ما لم يحدث او يصب ماء قلت فان اصاب الماء ورجا ان يقدر على ماء آخر وظن انه يقدر عليه كلما اراده فتعسر ذلك عليه قال ينقض ذلك تيممه وعليه ان يعيد التيمم بخروج الوقت لانها طهارة ضرورية فتتقدر بالوقت كالمستحاضة ولا ريب في بطلانه انتهى واما ما في رواية ابي همام عن الرضا عليه السلام يتيمم لكل صلوة حتى يوجد الماء ورواية السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عن آبائه عليهم السلام لا يتمتع بالتيمم الا صلوة واحدة ونافلتها فهما مما يجب طرحه لكونهما مخالفين للاخبار المعتبرة المعمول بها المدعى على طبقها الاجماع من جماعة من اعيان الاصحاب

وقال بعض العامة ينتقض التيمم

قوله التاسع من كان بعض اعضائه مريضا لا يقدر على غسله بالماء ولا مسحه جاز له التيمم ولا يتبعض الطهارة تبعيض الطهارة على وجهين احدهما ان يقتصر على غسل الصحيح دون ضم شيء آخر اليه من مسح غير الصحيح او التيمم وهذا الوجه قد نفى صاحب الجواهر وجدان الخلاف في عدم جوازه بل قال ان ظاهر التذكرة كاشعار غيره الاجماع عليه ثم تمسك بالاصل وقاعدة انتفاء المركب بانتفاء احد اجزائه وقول الصادق عليه السلام في صحيحة ابي بصير ان الوضوء لا يتبعض وظاهر الاخبار الواردة في تيمم الكسير والمجدور ومن به القروح والجروح وثانيهما ان يلفقها بالتيمم عن العضو المريض بعد غسل الصحيح والى هذا اشار في آ حيث قال رد به على بعض العامة وبذلك على الشافعي حيث قال ان من هذا شانه يغسل الاعضاء التي يقدر على غسلها ويتيمم عن العضو المريض فتتلفق طهارته من المائية والترابية وهو باطل لان تقسيم الطهارة الى الوضوء والغسل والتيمم يقطع الشركة بينها وزاد في الجواهر التمسك بالاصل والاخبار المشار اليها في تيمم الكسير والمجدور ومن به القروح والجروح في ف دعوى الاجماع عليه ونفي الخلاف فيه بين اصحابنا قال رحمه الله اذا كان معه في السفر من الماء ما يكفيه لغسله من الجنابة تيمم وصلى وليس عليه اعادة وكذلك القول في الوضوء وقال الشافعي واصحابه انه يستعمل ما وجد من الماء فيما يكفيه ويتيمم وبه قال مالك وعطاء والحسن بن صالح بن حي وقال في الاملاء والقديم يستحب له استعمال الماء ولا يجب عليه وهو قول الزهري والثوري وابي حنيفة واصحابه والمزني دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيه وروى الحسين بن ابي العلاء قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب ومعه من الماء ما يكفيه لوضوء الصلوة ايتوضأ بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم الا ترى انه جعل عليه نصف الطهور انتهى وقد نقلنا كلامه برمته لوقوع الاشتباه لبعضهم في الحكاية عنه لكن قال في ط ومن كان في بعض جسده وبعض اعضاء طهارته ما لا ضرر عليه والباقي عليه جراح او عليه ضرر في ايصال الماء اليه جاز له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة وان غسلها وتيمم كان احوط سواء كان الاكثر صحيحا او عليلا فان حصل على بعض اعضاء طهارته نجاسة ولا يقدر على غسلها لالم فيه او جراح او قرح تيمم وصلى ولا اعادة عليه انتهى فجعل الجمع بين غسل الاعضاء الصحيحة من وضوء وبين مسح الاعضاء التي عليها الجراح ونحوها احوط وان كان لم يذكر ذلك الاحتياط في صورة حصول النجاسة على بعض الاعضاء وربما يقال ان ذلك احتياط لاحتمال وجود القول بين اصحابنا ويبعده تصريحه في ف بنفي الخلاف بين اصحابنا ثم ان صاحب ك حاول تفسير عبارة المصنف فقال ان قول المصنف لا يقدر على غسله ولا مسحه يمكن ان يريد به انتفاء القدرة على غسل العضو ان كان مغسولا ومسحه ان كان ممسوحا ولا ينافي ذلك ما ذكروه في احكام الجبيرة من انها لو عمت عضوا كاملا مسح عليه ولا ينتقل الى التيمم لاختلاف موضوع المسئلتين واختصاص النص المتضمن لذلك الحكم بالجبيرة فلا يتعدى الى غيرها ويمكن ان يريد تعذر مسح العضو المريض ولو على الخرقة وان كان مغسولا وعلى هذا فلا تنافي بين المسئلتين لان المتجه الانتقال الى التيمم في هذه الصورة لتعذر الطهارة المائية المطلقة بتعذر جزئها وعموم قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر فلم تجدوا ماء فتيمموا انتهى وقد تقدم شطر من الكلام في مسئلة الجبائر

التيمم وبعض

قوله العاشر يجوز التيمم لصلوة الجنازة مع وجود الماء بنية الندب ولا يجوز له الدخول في غيرها من انواع الصلوة هذه العبارة تضمنت مسئلتين الاولى انه يجوز التيمم لصلوة الجنازة والثانية انه لا يجوز الدخول بذلك في غير تلك الصلوة من الانواع الاخر اما المسئلة الاولى فوضوح القول فيها يبتني على مقدمة وهي انه لا يشترط الطهارة في صلوة الجنازة قال المصنف في المعتبر وهو مذهب فقهائنا وبه قال ابن جرير الطبري واشترط ذلك الباقون لقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ثم قال لنا انها دعاء وتمجيد وتكبير فلا يشترط فيها الطهارة كسائر الادعية واطلاق الصلوة عليها انما هو بحسب الوضع اللغوي ويتبين انها لا تتضمن قراءة ولا تسليما ويؤيد ذلك ما رواه يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الجنازة اصلي عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد كما تكبر في بيتك بغير وضوء ثم قال وجواب ما استدلوا به انا لا نسلم تناوله لموضع النزاع وهذا لان الصلوة لفظ مشترك بين الركوع والسجود والدعاء المحض ضرورة قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه ولم يرد في هذه للوارد الا الدعاء واللفظ المشترك لا يحمل على معنييه فتعين ارادة احد معنييه وهو الركوع والسجود

مراده

مرادة من هذا اللفظ فلا يراد الدعاء ولان الاجماع واقع على ان الدعاء المحض لا يشترط فيه الطهارة ولكن يستحب فاستعمال لارادة الامرين لا يقال انه لا يكون
اللفظ واقعا عليهما بالتواطؤ لانا نقول التواطؤ هو الواقع على شيء مشترك في معناه والصلوة ليست واقعة على ذات الركوع باعتبار الدعاء بل هو اسم
لجملتها حتى لو خلت عن دعاء اصلا لكانت صلوة لكن الافضل عندنا الطهارة انتهى ويؤيده ان اسم الصلوة لذات الركوع والسجود كان ثابتا قبل شرعنا
كما يكشف عن ذلك قوله تعم وكان يامر اهله بالصلوة والزكوة وكان نبيا وعلى القول بثبوت الحقيقة الشرعية في صدر الاسلام يصير الامر اوضح
نظرا الى ان الاثر لا بد من حمله كلام النبي صلعم على الحقيقة المختصة به الا ان يخبر عنه صارف وسبقه الى دعوى الاجماع ونفي الخلاف بين اصحابنا والتمسك برواية
يونس بن يعقوب الشيخ ره في ف وقال في المنتهى لو تعين لصلوة الجنازة بان لا يكون غيره جاز له ان يصلي بغير طهارة عندنا انتهى والظاهر ان ذكر
التعين انما هو من باب ذكر الفرد الاخفى وهذا الاطلاق في موضع اخر من المنتهى فقال ويجوز ان يصلي عليها من غير تيمم انتهى فلا اشكال في المسئلة من
جهة كون حكمها مسلما عند اصحابنا واذ قد عرفت ذلك فلنرجع الى جواز التيمم لها فنقول انه اما ان يكون الماء موجودا ام لا وعلى الثاني لا خلاف
ولا اشكال في جوازه وعلى الاول اما ان يكون شيء من مسوغات التيمم موجودا ام لا اما القسم الاول فلا خلاف ولا اشكال ايضا في جواز
التيمم فيه ومن جملة المسوغات خوف فوات ما يتيمم له ان اراد ان يدخل فيه بالطهارة المائية بل هو القدر المتيقن هنا من جهة قصر ابن
الجنيد ره جواز التيمم لصلوة الجنازة على ما اذا خاف فواتها وتدل عليه المضمرة في المعتبر وتدل عليه حسنة الحلبي الاتية وذلك لانهم بعد كلامهم
الوجوا عرفوا باستحباب الطهارة المائية لها لاجل حصولها على وجه الكمال كما ادعى عليه الاجماع في كلام جماعة وح نقول ان الجواز يصير
مما يقتضيه القاعدة لما عرفت سابقا من ان كل غاية يشترط فيها الطهارة ولو لاجل تحصيلها على وجه الكمال يقوم التيمم هناك مقام
الطهارة المائية واما القسم الثاني وهو ما لو لم يكن شيء من مسوغات التيمم التي من جملتها خوف فوات الصلوة موجودا فمقتضى اطلاق كلام
الشيخ ره الجواز مع وجود الماء هو الجواز عند انتفاء المسوغات باسرها وقال في كشف الغطاء قد تقدم ان صحة التيمم مشروطة بعدم تيسر استعمال
الماء ويستثنى عن ذلك امران احدهما صلوة الجنازة فانه يجوز لها التيمم وجد الماء ام لم يجده خاف فوتها مع استعماله او لم يخف الثاني التيمم للنوم لا لازالة
التعبد به ليلا او نهارا او على اي حال كان محدثا بالاصغر او بالاكبر ناسيا للطهارة المائية او عامدا لتركها وان كان الثاني لا يستفاد من ظاهر الرواية
ومقتضى ما حكاه المصنف في المعتبر عن ابن جنيد ره من انه لا باس بالتيمم في الصلوة الجنازة اذا خاف فوتها هو عدم جواز التيمم لها اذا وجد الماء ولم يخف
فوات صلوتها وحكي عن المرتضى ره في الجمل والشيخ ره في يب وط وبة والاقتصاد وسلار والقاضي والراوندي والشهيد في الدروس والبيان واستحسنه المص
هنا فانه بعد ان حكى اطلاق كلام الشيخ ره وتقييد ابن الجنيد ره قال احتج الشيخ ره باجماع الفرقة وبما رواه زرعة عن سماعة قال سألته عن رجل مرت به جنازة وهو
على غير طهر قال يضرب بيديه على حائط لبن فيتيمم ثم قال وفيما ذكره الشيخ ره اشكال اما الاجماع فلا نعلمه كما علم واما الرواية فضعيفة من وجهين احدهما ان
زرعة وسماعة واقفيان والثاني ان المسئول في الرواية مجهول فاذن التمسك باشتراط عدم الماء في جواز التيمم اصل ولان الرواية ليست صريحة في الجواز مع وجود
الماء كما لو قيل اذا فاجأه الجنازة وخشي فوتها مع الطهارة تيمم لها كان حسنا لان الطهارة لما لم تكن شرطا وكان التيمم احد الطهورين فمع خوف الفوت لا باس بالتيمم
لان حال المتيمم اقرب الى شبه المتطهر من المتخلي منه انتهى وفي ك بعد حكاية هذا الكلام ملخصا ويدل على استحباب التيمم في هذه الحالة ايضا ما رواه الحلبي في
الحسن قال سئل ابو عبد الله عم عن الرجل تدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضأ فاتته الصلوة قال يتيمم ويصلي انتهى وهو مشعر بالميل الى ما
مال اليه المص ره ولكن قال الشهيد في الذكرى بعد ضعف القول باستحباب التيمم لصلوة الجنازة من دون تقييد بالشهرة وبعد حكاية دعوى الشيخ ره
عليه الاجماع وذكر رواية سماعة ما صورته ولم اذا اعتبر ابن الجنيد ره حيث قيده بخوف الفوت ثم حكى محصل ما حكينا عن المعتبر ثم قال اقول
ويرد بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد وبالحجية عمل الاصحاب بالرواية فلا يضر ضعفها وهي ظاهرة في المراد انتهى والحق هو الجواز مطلقا لان رواية سماعة
موثقة مؤيدة بعمل الاكثر وقد وقع السؤال فيها عن المطلق ولم يستفصل الامام عم عن وجود الماء وعدمه فيتم دلالتها واضحة ولا يلزم التخصيص
على كون المتيمم في خصوص حال وجود الماء والتمكن من استعماله واما حسنة الحلبي فالقيد المذكور فيها انما هو في السؤال وصدور الجواب بالجواز على
طبقه لا يدل على انتفائه في غير هذه الصورة والاضمار في الاخبار خصوصا فيما جرى ذكره في الكتب الموضوعة لضبطها خصوصا من مثل سماعة غير
قادح واما المسئلة الثانية وهي عدم جواز الدخول بذلك التيمم في غير تلك الصلوة من سائر الصلوات فتوضيح القول فيها ان كلماتهم فيها مشتبهة
على نحو واحد فان منهم من صرح بالتعميم كما في كشف اللثام فانه قال فيه يجوز ان يتيمم من يصلي على الجنازة من الحدثين الاصغر والاكبر مع وجود
الماء مطلقا كما مر مع الخلاف فيه ولا يدخل به في غيرها من المشروط بالطهارة واجبا او مندوبا وجد الماء ام لا لانه ليس تيمما يرفع الحدث او حكمه او يشترط
التيمم المبيح للصلوة في الاية بعدم وجدان الماء انتهى ومنهم من يظهر منه التعميم لجواز الدخول في غيرها تماما وفي صورة التيمم مع وجود الماء فعليه لا

يكون التيمم لصلوة الجنازة في حال الفقد لما مرّ من ان هذا القبيل فيجوز الدخول به في غيرها من الصلوات قال في جامع المقاصد انه لم يدخل به في غيرها لان شرعية التيمم مع وجود الماء مقصور على مواضع مخصوصة انتهى والاظهر هو عدم جواز الدخول في الغير مطلقا لاصالة عدم المشروعية الا ان يقوم دليل عليها ولا يتوهم انهم ذكروا قاعدتين احديهما ان كل غاية يتوقف صحتها او كمالها على الطهارة يجوز التيمم لها والثانية انه اذا تيمم لغاية جاز له ان يأتي به الغاية الاخرى ويلزم من اجتماعهما جواز الدخول بالتيمم لصلوة الجنازة في غيرها من الغايات ضرورة توقف كمالها عليه لانا نقول ان المسلّم من القاعدة الثانية هو ما لو كان التيمم للغاية الاولى مبيحا وليس المقام كذلك حيث على هذا القول لكون صلوة الجنازة مباحة بدون التيمم ايضا وقد صرح بما ذكرناه من التقييد بعضهم وما ذكره في كشف اللثام من التعليل بقوله لانه ليس تيمما يرفع الحدث او حكمه اشارة الى ما بيناه واما تعليله الثاني فيختص بما اذا كان التيمم المذكور قد وقع في حال وجود الماء.

الركن الرابع في النجاسات واحكامها

القول في النجاسات وهي عشرة انواع فعلها الاول والثاني البول والغائط مما لا يؤكل لحمه اذا كان للحيوان نفس سائلة سواء كان جنسه حراما كالاسد او عرض له التحريم كالجلال قال في المعتبر البول والغائط مما لا يؤكل لحمه نجس وهو اجماع اهل الاسلام سواء كان ذلك من الانسان وغيره اذا كان ذا نفس سائلة انتهى وعن غير واحد دعوى اجماع جماعة قال في الحدائق المراد بالنفس السائلة الدم الذي يجتمع في العروق ويخرج اذا قطع شيء منها بقوة ودفع ويقابله ما لا نفس له وهو الذي يخرج دمه ترشحا كالسمك وربما يحكى عن بعضهم بدل القوة الدفع السيلان والظاهر ان المراد واحد ثم انه استدل على نجاسة خصوص البول من غير المأكول بما رواه الشيخ رحمه الله في الحسن عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه ثم قال وجه الدلالة ان الامر حقيقة في الوجوب واضافة الجمع تفيد العموم ومتى ثبت وجوب الغسل في الثوب ثبت في غيره انه لا قائل بالفصل ولا معنى للنجس شرعا الا ما وجب غسل الملاقي له من سائر الاعيان النجسة انما استفيد نجاستها من امر الشارع بغسل الثوب او البدن من ملاقاتها مضافا الى الاجماع المنقول في اكثر الموارد كما ستقف عليه في تضاعيف هذه المباحث انتهى والتحقيق ان الاستدلال بالحديث المذكور يتوقف على مقدمات الاولى كون الامر حقيقة في الوجوب كما ذكره الثانية انه ليس واجبا لنفسه اذ لو كان واجبا لنفسه لم يكن بينه وبين النجاسة مناسبة وبعد ثبوت كونه وجوبا للغير يتعين ان يقال حذف المتعلق يفيد العموم وذلك لان عدم التقييد يكون الغسل لاجل غيره وان كان ظاهرا في الوجوب النفسي لكن بعد تحقق كون وجوبه للغير من خارج يكون حذف المتعلق يفيد العموم بالنسبة الى كل مشروط بالطهارة الثالثة عدم الفرق بين الثوب والبدن وزاد المحقق البهبهاني رحمه الله في الحاشية مقدمات اخر الاولى ان ان ازالتها لاجل الصلوة من حيث النجاسة لان المنع عن الصلوة فيه لا ينحصر وجهه في النجاسة لاحتمال كونه تعبدا وسيصرح الشارح بان المنع عن الصلوة لا ينحصر وجهه في النجاسة في مسئلة فارة المسك وفي مسئلة نجاسة الميتة الثانية ان النجاسة الشرعية عبارة عن تكاليف متعددة كثيرة مثل المنع عن الصلوة والاكل والشرب وادخال المساجد وكونه مع المصحف وامثاله مما يعظم شرعا الى غير ذلك وكذا اتمام الاناء رطبا بجميع التفصيل الذي مر وكذا اما الاناء ما الاناء بجميع التفصيل المذكور وهكذا اذا ثم وبالجملة النجاسة الشرعية مجموعة تكاليف لا تعد ولا تحصى بل ولا نهاية لها فلم يرد ابدا حديث يدل على هذا المجموع حتى يكون الدليل على تحقق واحد من تلك الاحكام دليلا على تحقق المجموع من حيث المجموع ويحكم بتحقق المجموع شرعا الثالثة ثبوت التلازم شرعا بين كل واحد من تلك الاحكام وبين المجموع بحيث لا ينفك عنه شرعا حتى يتأتى الاستدلال به عليها الرابعة ثبوت التلازم بين حكم البول والروث مع انه على القول بحجية مثل هذا المفهوم يكون الظاهر من الحديث عدم نجاسة الروث وقال بعد ذكر المقدمات باسرها ان الاسناد الى فهم المطلوب من هذا الحديث مما يكون بالجاعات كثيرة فلا يكون الحديث دالا على المطلوب بنفسه انتهى وانت خبير بسقوط ذلك كله اما الاخير فسقوطها في غاية الوضوح لانه لم يحاول صاحب الحدائق الاستدلال على حكم الروث بهذا الحديث كما ينادي بذلك اطراف كلامه واما المتوسطتان فلانهما انما لا مساس لهما بالاستدلال بالحديث المذكور خصوصا بعد ما عرفت من بياننا في المقدمة الثانية واما الاولى فلانه مبني على انه تخيل ان لفظ الحديث متضمن لتقييد الامر بالغسل بكونه لاجل الصلوة وليس كذلك بل قد رواه في الوسائل بطرق متعددة كلها خالية عن التقييد وكيف كان ففي الاجماعات في كلام جماعة من الاساطين كفاية فانها تورث القطع بالحكم مضافا الى انه من ضروريات المذهب لكن ينبغي ان يعلم ان معقد الاجماع والضرورة انما هي في الجملة والا فقد وقع الخلاف في جملة من اصنافهما وقد اجاد صاحب الحدائق رحمه الله حيث قال المفهوم من كلام الاكثر هو البناء على مقدمتين كليتين الاولى ان كل ما يؤكل لحمه فبوله وروثه طاهر والثانية ان كل ما لا يؤكل لحمه فبوله وروثه نجس فاشار بالنسبة الى الاكثر الى ما وقع من بعضهم من الخلاف في شيء من الاصناف وينبغي تتبع المقالة في تلك الموارد فنقول الاول بول الرضيع فان المشهور نجاسته وان كان هي النجاسة الا انه حكي الخلاف فيه عن ابن الجنيد رحمه الله ففي المختلف انه قال ابن الجنيد بول البالغ وغير البالغ من الناس نجس الا ان يكون غير البالغ صبيا ذكرا فان بوله ولبنه ما لم يأكل اللحم ليس بنجس انتهى ومثله ما حكاه في الذكرى عنه لكنه ذكر مع نقله عن ابن الجنيد مذهبه بعين العبارة التي حكيناها عن المختلف

الركن الرابع في النجاسات



يخرج الى الظاهر فلا دليل على نجاسته مثل نفسك الرابع انه قال في المنتهى الحب اذا نبت في النجاسة كان طاهرا لانه فرع الحب ما لاقى
النجاسة رطبا منه وكذا الشجر اذا سقيت ماء نجسا فالثمرة والاغصان والاوراق طاهرة ولا نعلم فيه مخالفا الخامس انه قال في المنتهى دود
السمك طاهر لانه ماكول اللحم ولانه لا نفس له سائلة ولو كان في البحر حيوان له نفس سائلة كان حراما وكان دمه نجسا انتهى وكل من التعليلين
في السمك يحال الحكم بطهارته فتم منه فان تعليل الاول كاف في الحكم بطهارة دوده مما يحل اكله منه والتعليل الثاني واف بالحكم بنجاسة دود
ما يحرم اكله منه قوله الثالث المني وهو نجس من كل حيوان حل اكله او حرم وفي مني ما لا نفس له تردد والطهارة اشبه قال العلامة في التذكرة
المني من كل حيوان ذي نفس سائلة ادميا كان او غيره نجس عند علمائنا اجمع انتهى وزاد في التنقيح في معقد الاجماع بالنسبة الى الذكر والانثى
وهو في محله والاخبار في حكم المني مستفيضة منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول ثم قال ان
رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد فلا اعادة عليك
وكذلك البول قال في الحدائق بعد ذكر جملة من الاخبار التي منها الصحيحة المذكورة لكن ليس في هذه الروايات ولا في غيرها مما وقفت عليه دلالة على
ما ذكره الاصحاب من التعميم وانما الموجود فيها اطلاق لفظ المني والمتبادر منه مني الانسان الا ان الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب مدعى عليه
الاجماع فلا مجال للتوقف فيه انتهى وتوضيح المقام على وجه يحصل استيفاء احكام الاقسام في المسألة هو ان المني اما ان يكون من الانسان
او من غيره من الحيوان الذي هو ذو نفس سائلة او من الحيوان الذي ليس له نفس وهو الذي ذكره المصنف في ذيل العبارة اما الاول فلا اشكال
في نجاسته انه هو القدر المتيقن من الاخبار والادلة واما الثاني فقد استفاض نقل الاجماع على نجاسته على وجه يمكن تحصيل الاجماع بملاحظة
ما وقع نقله في كلماتهم وانما الكلام في دلالة الاخبار على ذلك فقد عرفت الاشارة في كلام صاحب الحدائق الى ان المتبادر منها مني
الانسان نظرا الى اشتمالها على اصابة الثوب ونحوه مما يندرج حصوله من غير الانسان في غاية الندرة وتمسك المصنف في المعتبر بالاخبار
الموجودة في المسألة مع تصريحه بتعميم النجاسة بالنسبة الى مني الادمي وغيره والى مني الذكر والانثى ومثله العلامة في المنتهى حيث انه اطلق
نجاسة المني في عنوان المسألة واستدل عليها بالاخبار ثم قال في الفرع الاول من فروعها مني الحيوان ذي النفس السائلة نجس كمني الادمي
سواء كان ماكولا او لم يكن واستدل له بالعموم الدال على نجاسة المني وحكي عن المعالم انه قال فيه بعد نقل ذلك عنهما ما نصه عندي في تحقيق العموم
بحيث يتناول غير الادمي نظر ويمكن ان يحتج له بجعله اشد من البول في صحيح محمد بن مسلم فانه وان شهدت القرينة الحالية في مثله بارادة مني الانسان
الا ان فيه اشعارا بكونه اولى بالتنجيس من البول فكل ما حكم بنجاسة بوله ينبغي ان يكون لمنيه هذه الحالة وربما كان في هذا القدر كافيا مع الاجماع المنقول
مع عدم ظهور مخالف فيه انتهى وانت خبير بان ما ذكره لا يفيد الا ان الصحيح يدل على نجاسة مني الانسان والاجماع المنقول على نجاسة مطلق
المني فلم يكن استدلالا بالرواية مضافا الى ان ما ذكره من دلالة الرواية على ان كل ما حكم بنجاسة بوله ينبغي ان يكون لمنيه هذه الحالة غير سديد لان
مورد الرواية ما علق بكون المني يقول مطلقا اشد من البول يقول مطلق ولكن قد عرفت ان المتبادر منها انصرافها الى خصوص مني
الانسان واما ان الحكم يدور مدار اضافة المني الى ما اضيف اليه البول فلا اشعار فيها به هذا ولكن سيجيء ما يشيد وهو الوجه في كون المني اشد
من البول فقال في الحدائق المحتمل بل الظاهر ان المراد من الخبر ان التشديد انما هو بالنسبة الى الازالة لا الى النجاسة اذ النجاسة لا تقبل
الشدة والضعف الا بنوع من الاعتبار الذي يصلح لبناء حكم شرعي عليه واما الازالة فالامر فيها ظاهر فان المني لمزيد ثخانته ولزوجته
يحتاج الى مزيد كلفة بخلاف البول الذي هو كالماء انتهى ولا يخفى ضعفه لان تكلفة الازالة بسبب اللزوجة ليست مما له شأنية ان يتعرض له المعصوم
لكونه من الامور الخارجية العادية اللهم الا ان يكون المقصود به الاشارة الى عدم حصول الطهارة بمجرد اصابة الماء بل لا بد من حصولها
من زوال العين وقد يتوقف في توجيه الاشدية انه يستفاد منها نجاسة المني من كل ما ينجس بوله وما لم ينجس وكيف كان فيمكن ان يقال ان الصحيحة
المذكورة تدل على نجاسة مطلق المني نظرا الى دلالتها على ان حقيقة المني اشد من حقيقة البول مع انه لا يختص حكم النجاسة بصنف منه
دون صنف لغوا واستفادة كون المني الذي يصيب الثوب المذكور في ذيلها من قبيل مني الادمي بحكم الغلبة لا يقتضي تخصيص لصدر الكلام
او تقييده لكن ربما يرد الاشكال من جهة اخرى وهي ان دلالة الصحيحة المذكورة على ان حقيقة المني اشد من حقيقة البول انما تجدي اذا
كان لفظ المني حقيقة في مطلق مني الحيوان ذي النفس واعم منه ايضا والذي يستفاد من كتب اللغة كونه مختصا بالانسان بل بخصوص
الرجل قال في الصحاح والمني ماء الرجل وهو مشدد انتهى وقال ابن الاثير في النهاية تكرر في الحديث ذكر المني بالتشديد وهو ماء الرجل مني
الرجل وامنى واستمنى اذا استدعى خروج المني انتهى وفي القاموس زيادة المرأة ايضا فطلقها على الرجل ومعلوم ان الرجل عبارة عن ذكر الانسان

مما يؤكل لحمه منها وهذا هو الموصوف بالشهرة وحاصله عدم الالتزام باستثناء الطير الغير المأكول من الكلية الثانية ثانيها الطهارة مطلقا وهو محكي عن الصدوق حيث قال في الهداية ولا بأس بخرء ما طار وبوله وهو ظاهر في اطلاق القول بالطهارة وحكي ايضا عن ابن ابي عقيل والجعفي ثالثها القول بالطهارة في مطلق الطائر الا الخشاف قال الشيخ ره في ط وبول الخشاف نجس وبول الطيور كلها وذرقها طاهر سواء اكل لحمها او لم يؤكل ستي رابعها الحكم بطهارة الذرق مع التردد في حكم البول من غير فرق بين سائر الطيور وهو مذهب صاحب وحكي عن البحار والذخيرة والكفاية حجة القول الاول امورا الاول الاتفاق دعوى المعتبر والمنتهى اجماع علماء الاسلام على نجاسة البول والغائط مما لا يؤكل لحمه وما في الغنية من قوله والنجاسات هي بول ما لا يؤكل لحمه وخرؤه بلا خلاف وما يؤكل لحمه اذا كان جلالا بدليل الاجماع انتهى واما ما في كشف اللثام من كون اجماع الغنية ظاهرا في غير جميع الطير ممنوع الثاني الاجماعات المنقولة على نجاسة رجيع ما لا يؤكل من الطيور وبوله فعن الجامعية في شرح الالفية انه اجمع الكل على نجاسة البول والغائط من كل حيوان محرم اكله انسانا كان او طيرا او غيرهما من الحيوانات وعن ابن ادريس في السرائر في باب البئر قد اتفقنا على نجاسة ذرق غير المأكول من سائر الطيور وقد رويت رواية شاذة لا يعول عليها ان ذرق الطائر طاهر سواء كان مأكول اللحم او غير مأكوله والمعول عند محققي اصحابنا والمحصلين منهم خلاف هذه الرواية لانه هو الذي يقتضيه اخبارهم المجمع عليها وعن التذكرة انه بعد دعوى الاجماع على نجاسة البول والغائط قال وقول الشيخ ره بطهارة ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لرواية ابي بصير ضعيف لانه لم يعمل بها احد انتهى الثالث الاخبار المعتبرة منها ما تمسك به في المعتبر مما دل على نجاسة العذرة مما لا يؤكل لحمه قال فانه يتناول موضع النزاع لان الخرء العذرة وقال في ك وهو غير جيد لما بيناه انفا من انتفاء ما يدل على العموم ولان العذرة ليست مرادفة للخرء بل الظاهر اختصاصها بفضلة الانسان كما دل عليه العرف ونص اهل اللغة قال الهروي العذرة اصلها فناء الدار وسميت عذرة الناس بها لانها كانت تلقى في الافنية فكني عنها باسم الفناء واعترضه في الحدائق بقوله فيه اولا انه يمكن ان يكون مراد صاحب المعتبر الاشارة بما دل على نجاسة العذرة مما لا يؤكل لحمه الى ما ورد عنهم ع من النهي عن الوضوء والشرب من الماء الذي تدخله الدجاجة وفي رجلها العذرة فامرهم ع بغسل الثوب الذي وطأته الدجاجة وفي رجلها العذرة والامر بغسل الرجل التي وطأ بها العذرة وقد تقدمت الاخبار الدالة على ذلك وامثال ذلك مما دل على نجاسة العذرة بقول مطلق فانه باطلاقه شامل لعذرة الانسان وغيره وثانيا انه قد ورد في الروايات اطلاق العذرة على فضلة غير الانسان صريحا كما تقدم في رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وروى الشيخ ره بسنده الى محمد بن مضارب عن الصادق ع قال لا بأس ببيع العذرة وعن سماعة بن مهران قال سأل رجل الصادق ع وانا حاضر فقال اني رجل ابيع العذرة فما تقول قال حرام بيعها وثمنها وقال لا بأس ببيع العذرة ولا ريب ان المراد بالعذرة في الحديثين الاول والاخير الثاني منهما انما هو عذرة غير الانسان لتحريم بيع عذرة الانسان اتفاقا وثالثا ان صاحب القاموس وصاحب الصحاح فسرا الخرء بالعذرة وهو يؤذن بالمرادفة ومنها ما احتج به في لف على هذا القول من حسنة عبد الله بن سنان او صحيحته عن الصادق ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه قال وهي عامة في صور النزاع انتهى ومثلها غيرها كالخبر الاخر عنه ع اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه ومفهوم صحيحة زرارة او حسنته انهما قالا لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه وموثقة عمار عن الصادق ع ان كل ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه ونحوهما غيرهما واطلاق الامر بغسل الجسد في الثوب من البول في المعتبرة المستفيضة ولكن استشكل صاحب ك في الروايات التي استدل بها العلامة بعد ذكرها بانها انما تضمنت نجاسة البول وهو خلاف الذرق واجاب صاحب الجواهر بعد التمسك بها وبما بعدها من الاخبار المذكورة باتمامها بالاجماع المركب المحكي في الروض وغيره كما عن جميع الناس ايضا او المحصل على عدم الفرق بين البول وغيره ثم قال والمناقشة فيه بان البول للطير فلا يتم الاجماع او يعد انصراف الادلة اليه او بعد عموم المفهوم مدفوعة بظهور عبارة المخالف ومستنده من الخبر الاتي كخبر المفضل بن عمر الطويل المشهور الوارد في المعرفة في وجود بول الطير وبامكان منع تحقق الاجماع المركب على حصول البول من كل فرد مما لا يؤكل لحمه وبما في الاولين من العموم اللغوي الذي تساوي فيه الافراد النادرة وبما حقق في محله من عموم المفهوم انتهى واورد بجميع المخالفة حسنة ابي بصير الاتية المتضمنة لنفي البأس عن خرء الطير وبوله فان ذلك فرع وجوده واما المفهوم الذي ادعى عمومه فهو وان كان من قبيل مفهوم الوصف لكن الكلام لما ورد في مقام اعطاء القاعدة افاد المفهوم بحكم دلالة المقام واما عموم المفهوم بقول مطلق فانه وان لم يكن مما نلتزم به نظرا الى اختلاف المقامات كما فصلنا القول فيه في الاصول لكن في مثل القضية المذكورة في الحديث المذكور مما جعل موضوعها كل فرد بل اثبت الحكم له نلتزم به حجة القول الثاني وجوه الاول الاصل وكان المراد به اصالة البراءة من وجوب الاجتناب الثاني قوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وهو مبني على جريان حكم هذا الحديث في الشبهة الحكمية الثالث ما

رواه الشيخ ره في الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سئل عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير وغيره هل يحكه وهو في صلوته قال لا باس وترك
الاستفصال مع قيام الاحتمال يفيد العموم وفي الحسن عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال كل شيء يطير لا باس بخرئه وبوله وهي متناولة للماكول
وغيره واجاب العلامة ره في المختلف عن هذه الرواية بانها مخصوصة بالخشاف اجماعا فيختص بما شاركه في العلة وهو عدم كونه ماكولا وقال في المعتبر
نقله وفساده واضح اما اولا فلمنع الاجماع على تخصيص الخشاف فانه ره قد حكى في صدر المسئلة عن ابن بابويه ره وابن ابي عقيل ره القول
بالطهارة مط ونقل عن استثناء الخشاف عن الشيخ ره في ط خاصة واما ثانيا فلان خروج الخشاف من هذا العموم بدليل لا يقتضي كون العلة
فيه انه غير ماكول اللحم بل هذه من العلة المستنبطة التي قد علم من مذهب الامامية انكار العمل بها والتشنيع على من اعتبرها واجيب عنها ايضا بالحمل
على الماكول خاصة جمعا بينها وبين رواية ابن سنان المتقدمة ورده في ك بان الجمع بين الخبرين كما يمكن بذلك كذلك يمكن بتخصيص رواية
ابن سنان بهذه الرواية وحملها على غير الطير مما لا يؤكل لحمه فتقديم احدهما يتوقف على المرجح ويمكن ترجيح الثاني بمطابقته لمقتضى الاصل
والعموم الدال على الطهارة وبان قوله كل شيء يطير تناولا لما لا يؤكل لحمه من الطير من رواية ابن سنان وذلك مناط التخصيص حجة القول
الثالث اما على الطهارة في غير الخشاف فهي ما تقدم الاستناد اليه لاهل القول الثاني واما على استثناء الخشاف فهي ما تمسك به الشيخ ره على
استثنائه من رواية داود الرقي قال سئلت ابا عبد الله ع عن بول الخشاف يصيب ثوبي فاطلبه فلا اجده قال اغسل ثوبك واجاب عنه
في ك بانها مع ضعف سندها معارضة بما رواه غياث عن جعفر عن ابيه قال لا باس بدم البراغيث وبول الخشاشيف ثم قال وهذه الرواية اوضح
سندا واظهر دلالة من السابقة ثم قال واجاب عنها الشيخ ره بالشذوذ والحمل على التقية وهو مشكل انتهى حجة القول الرابع اما على
طهارة الذرق فهي الاصل السالم من المعارض المعتضد بالروايتين المتقدمتين اللتين عمل بهما جمع من الاصحاب يعني صحيحة علي بن جعفر و
حسنة ابي بصير واما على النجاسة في البول فهي تصادم حسنة ابي بصير الدالة على طهارته وحسنة عبد الله بن سنان الدالة على نجاسته واجاب بعض
المحققين عن الاجماعات التي تمسك بها اصحاب القول الاول اما عن المنقول منها في عبارتي المعتبر والمنتهى فبانه لا يشمل الطير قطعا لان جميع
الطير معنون في كلامهما بعد ذلك فلاحظ الكتابين يتضح لك ما ذكرناه واما عما عن شرح الالفية فلو هنه في المقام لوجود المخالف ولم
يدع الاجماع المصطلح حتى يقال انه لا يقدح فيه مخالفة معلوم النسب والفرق بين دعوى الاجماع المصطلح المتضمن للاخبار بقول
الامام ع او رضاه ليصير نظير الاخبار عن السنة نظير لخبار الروايات ولا ينافضه وجود المخالف واحدا او اكثر وبين دعوى اتفاق العلماء
الذي يعلم ان المراد منه اتفاق اهل الفتوى وان علمنا بان مثل هذا الاتفاق كاشف لمدعيه عن قول الامام ع او رضاه الا انه لم يخبر عنه بهذا
الكلام فلا يكون اخبارا عن السنة وينافضه وجود المخالف فيقدح وهن من وجهين ومنه يظهر ما في دعوى ابن ادريس ره الاتفاق مضافا الى
ان الظاهر من ذيل كلامه انه استنبط هذا الاتفاق من دلالة الاخبار ومعلوم انه ليس في الاخبار الا بعض الاطلاقات القابلة لدعوى
الاختصاص وضعا او انصرافا بغير محل النزاع ونحوها في الوهن عبارة التذكرة ويكفي في وهنه تصريح المص ره في المعتبر بعد ايراد رواية ابي
بصير بان هذه الرواية حسنة لكن العامل بها قليل بل يكفي في وهنه ميله في المنتهى الى العمل بهذه الرواية ولعل المراد بما في التذكرة بيان ومن
الرواية بانه لم يعمل احد بظاهرها بناء على ما عن لف من الاجماع على نجاسة بول الخفاش والحاصل ان دعوى الزايد عن الشهرة في المسئلة
لا يخلو عن شائبة الجزاف هذا وقد يورد على التمسك بما دل على نجاسة العذرة بانها منصرفة الى فضلة الانسان او غير الطير ودعوى انه
ينجبر ضعف دلالته على العموم بالشهرة والاجماع المنقول مندفعة بانهما لا يصلحان لجبر الدلالة الا ان يدعى كشفهما عن القرينة واما
ما نقلناه عن صاحب الحدائق ره فيرد على ما ذكره من وقوع اطلاق العذرة في بعض الاخبار على فضلة غير الانسان ان تحقق اطلاق
اللفظ على معنى في شيء من الموارد لا يجدي في حمل اطلاقه عليه الا ان يثبت وضعه له واني لنا ذلك الا ان يقال انه اذا دار امر اللفظ بين
كونه حقيقة في احدى الخصوصيتين مجازا في الاخرى كان الواجب هو الالتزام بالاول لكن اثبات الوضع بذلك وحمل الاخبار الآتية
عليه لا يخلو عن اشكال هذا واما باقي الاخبار التي استدلوا بها للقول الاول كفهم موثقة عمار المتقدمة فقد يورد عليها بان عمومها
وان كان معتضدا بالشهرة الا انه يعارضه عموم آخر معتضد بالاصل وهي حسنة ابي بصير بل صحيحة كل شيء يطير لا باس بخرئه وبوله و
صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير هل يحكه وهو في الصلوة قال لا باس والنسبة بينهما وبين ما هو المذكور عموم من
وجه ولا مجال لان يقال ان ذلك المفهوم يترجح بالشهرة لان شهرة الفتوى لا يمكن ان تصير قرينة على ترجيح احد العامين وتخصيص الآخر به
فلا بد من الحكم باجمال العامين بالنسبة الى محل التعارض فلا بد من الرجوع الى ما دل على نجاسة الخرء والبول بقول مطلق لكن لما كان الاقوى انصراف

مطلقاً البول والعذرة الى غير محل الكلام فلا جرم كان مقتضى القاعدة هو الرجوع الى الاصل ومقتضاه انما هو الطهارة بل الاولى ان يقال ان
ظاهر صحيحة ابي بصير هو كون الطيران عنواناً للتخصيص من عموم حرمة اللحم فتكون الاولى حاكمة على ما دل على نجاسة خرء ما لا يؤكل لحمه وبوله فان نفي البأس
عن خرء الطائر وبوله لا محالة ناظر الى الدليل الدال على ثبوت البأس في الخرء في الجملة كما نقول في الادلة الدالة على عدم العبرة بشك كثير
الشك ولكن لا ما دل على نجاستهما مما لا يؤكل لحمه وغاية ما هناك ان يقال ان الصحيحتين متعارضتان بموثقة عمار في خرء الخطاف لا بأس وهو
مما يؤكل حيث علل الطهارة بكونه مما يؤكل فيعلم من ذلك ان مناط الطهارة دون الطيران فنقول في الجواب انا نمنع من كون قوله وهو
مما يؤكل علة لنفي البأس وانما هو ابتداء كلام لافادة حكم آخر وهو حل لحمه لانه قال بعد قوله وهو مما يؤكل وانما كره اكله لانه استجار
بك واوى الى منزلك فكل طير يستجير بك فأجره ولو سلم صلاحيتهما للمعارضة قلنا لا اقل من الرجوع الى اصل الطهارة واما ما استدل
به صاحب الجواهر من نصوص ابوال ما لا يؤكل بضميمة الاجماع المركب ففيه انها وان كانت عمومات الا ان بعد بول الطير عن حيز دلالة تلك
العمومات عليه اشد من بعد الافراد النادرة عن مرتبة دلالة المطلقات عليها وذلك لانه لم ير احد بول الطير ولم يظهر من وجوده اثر ولا احس به
احد من جملة الموجودات حتى انه لو فرض له وجود كان خروجه منضماً مع [illegible] ومحل اجتماعه الى باطن الطير نظير مني الانثى فيخرج مع ذرقه الى الخارج
ومثل هذا الوجود الذي وصفناه لا يتأتى له الخطاب ولا يستفاد من اللفظ حتى انا لو انكرنا على الفاضل القمي ره ما صار اليه من عدم انصراف
العمومات الى الافراد النادرة صح لنا ان نلتزم بما ذكرناه لما عرفت فغاية ما يجدي المستدل من الاصل لا يدل عليه تلك النصوص فكيف يسعه
الحاق الفرق به بضميمة الاجماع المركب وصحيحة ابي بصير ان كانت تعطي وجود البول للطائر الا انه لا يلزم من مجرد الوجود شمول النصوص الدالة
بنجاسته. واما حجة القول الثاني فهي وان كانت صحيحة الا انه يجب استثناء الخشاف منها لرواية داود الرقي المتقدمة ولا يعارضها رواية غياث
المتقدمة ايضاً لتأيد الاولى بما رواها ابن ادريس ره ايضاً عن كتاب محمد بن علي بن محبوب وهو من جملة الكتب المعتبرة بالشهرة والاجماع المحكي و
وهن الثانية بتصريح الشيخ ره بانها رواية شاذة وهاتان الروايتان اللتان اشرنا اليهما وان كانتا في بوله ولا تعرض فيهما لخرئه الا انه يتم
الحكم بنجاسته ايضاً بالملازمة بين الخرء والبول مطلقاً كما عن الناصريات وروض الجنان والذخيرة ومن هنا يعلم اندفاع ما ذكره صاحب
[illegible] في بول الطير مطلقاً فتحصل مما ذكرناه ان الحق هو القول الثالث اعني طهارة خرء الطير وبوله باستثناء الخشاف واما بول الخطاف وخرؤه فليسا
بنجسين فلا يصح استثنائهما خصوصاً بعد ملاحظة ما رواه في المقنع عن كتاب عمار عن ابي عبد الله ع قال خرء الخطاف لا بأس به الثالث والرابع ذرق
الدجاج الغير الجلال وابوال البغال والحمير والدواب وسنتعرض لكل منهما عند تعرض المصنف له انشاء الله ثم انه بقي الكلام في شيء وهو ان المصنف رحمه الله
يكون حرمة اكل اعم من حرمته بالاصالة او من حرمته بالعرض كالموطوء والجلال وهو المتغذي بعذرة الانسان كما صرح بتفسيره بذلك جماعة فلا يدخل
فيه المتغذي بغيرها من النجاسات والمتنجسات ولو بملاقاة العذرة برطوبة فلا يجري عليه حكم الجلال قيل وربما يؤيده قول الباقر ع في مرسل
النميري في شاة شربت بولاً ثم ذبحت يغسل ما في جوفها ثم لا بأس به وفيه ما لا يخفى لان الرواية انما تدل على حكم الشاة الشاربة للبول
اتفاقاً وقد يكون الحكم في حيوان الذي اكل العذرة اتفاقاً وذلك مع عدم وصوله الى حد يصدق عليه الجلال نعم يلحق به المغتذي بلبن الخنزيرة
حتى اشتد بناء على حرمته وان كان ليس جلالاً ثم انه يدل على التعميم بالنسبة الى المحرم ما عارض الاجماعات المستفيضة وقد يتوهم التعارض
بين ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل الشامل لبول الجلال والموطوء وما دل على طهارة بول الابل والغنم والبقر ونحو ذلك من العنوانات
الواردة في النصوص بالخصوص وفيه ما لا يخفى لان الدليل الدال على طهارة ابوالها ناظر الى تلك العنوانات في حد ذواتها فلا ينافيه طرو
الحكم بالنجاسة لامر عارض وعنوان خارجي وهو واضح هذا ويبقى الاشكال بعد ذلك في شيء وهو انه لو شك في حيوان محلل كالشاة مثلاً
داء يوجب سمية لحمه بحيث يهلك من اكله او مضرة ضرراً فاحشاً مما يحرم اكله قطعاً ولا يحكم عليها بنجاسة بولها وروثها قطعاً فيلزم خروجه عن
الضابط المذكور قوله ره في رجيع ما لا نفس له وبوله تردد اطلاق كلام المصنف هنا يقتضي عدم الفرق بين ما يشق التحرز عنه كالذباب وغيره ومثله
في الاطلاق الشامل للقسمين كلام الشهيد ره في الذكرى حيث قال فضلة المأكول طاهرة وامر النبي ص العرنيين بشرب ابوال الابل وكذا فضلات
غير ذي النفس لطهارة دمه وميتته واظهر فيهما عبارته ره في المعتبر حيث قال واما رجيع ما لا نفس له كالذباب والخنافس ففيه تردد اشبهه انه
طاهر لان ميتته ودمه ولعابه طاهر فصارت فضلاته كعصارة النبات انتهى ومثله عبارة التذكرة لانه قال فيها رجيع ما لا نفس له سائلة كا
لذباب والخنافس طاهر لان دمه طاهر وكذا ميتته وروث السمك وللشافعي في الجميع قولان انتهى ولذلك استدل في المستند على الطهارة
بنفي الحرج في كثير من اقسامه وانه يتعدى الى الجميع بعدم القول بالفصل وهو في محله ومن هنا يظهر سقوط ما اطال به صاحب الجواهر من البحث

والمراد بما لا يتوقى التحرز عنه والظاهر من بيان ذلك في الدلالة على السقوط كلام العلامة ره في المنتهى حيث قال انه لو كان مما لا يؤكل لحمه غير ذي نفس سائلة كان بوله طاهرا وقال الشافعي وابو حنيفة وابو يوسف انه نجس لنا ان الاصل الطهارة ولان التحرز عنه متعذر وحرج فيكون منفيا وحكم روثه حكم بوله انتهى وذلك لانه لو كان مما يتوقى الاحتراز عنه خارجا عن عنوان البحث كان التعليل بالتعذر والحرج اجنبيا عن المقام فالحق الحقيق بالقبول هو ان يستدل على الطهارة في بول ما يتوقى التحرز عنه مما لا نفس له ورجيعه بوجوه احدها الاصل بعد عدم دلالة ما دل على القاعدة التي هي ان كل ما لا يؤكل لحمه فبوله ورجيعه نجسان لوجهين احدهما عدم انصراف العذرة والخرء وما بمعناهما بل البول الى ما يخرج منه كما وقع في بعض الكلمات وثانيهما انه لا يدخل تحت عنوان ما لا يؤكل لحمه اما لان المراد هو ما كان ذا لحم محرم دون ما لا لحم له ولهذا لا تبطل الصلوة بشيء من فضلاته كما ادعاه بعضهم واما لان المتعارف من المأكول وغيره ما كان ذا نفس سائلة فينصرف اليه الاطلاق كما في ك ومعلوم انه عند عدم قيام الدليل الاجتهادي يكون للاصل مجرى ثانيها الرفع الحرج من لا يمكن التحرز عنه ثالثها قيام السيرة المستمرة القطعية من العوام والخواص حتى في زمان وجود اهل العصمة سلام الله عليهم على عدم الاحتراز عن ذلك وهذا اقوى الادلة وانفعها بل عدم وجوب الاجتناب عنه من جملة ضروريات المذهب واذا ثبت الطهارة في هذا القسم الذي هو ما يتوقى الاحتراز عنه ثبت في غيره بعدم القول بالفصل واما ما وقع فيما نقلنا من كلام الشهيد ره من تعليل طهارة ذرق البق بطهارة دمه فهو قياس لا نقول به وكذا ما عرفت في عبارة المعتبر والمنتهى وليت شعري الى ما ذا يؤول ما في ذيل كلام المصنف ره من صيرورته فضلاته كعصارة النبات كما انه يتجه المنع عن انصراف غير مأكول اللحم الى ما كان ذا نفس سائلة لعدم غلبة استعماله فيه فليس كونه ذا نفس من الحالات المعهودة المغنية ولا الصرف للفظ اليه ولا اقل من الشك فيه وقد حققنا في الاصول انه اذا شك في الانصراف بعد تحقق وضع المطلق لمعناه كان اللازم هو الاخذ بالاطلاق لكونه حقيقة التي لا يعدل عنها الا بقيام قرينة صارفة وما شك في صلاحيته لصيرورته قرينة لا يكون صالحا للصرف وقد تحصل مما ذكرنا ان الحق هو اختصاص النجاسة بذي النفس والعمدة في مستند الحكم هو قيام السيرة المستمرة القطعية فيما يتوقى الاحتراز عنه والحاق غيره به بعدم القول بالفصل حتى انا لو قلنا بان المراد بما لا يؤكل لحمه في القاعدة هو ما يعم ما لا لحم له وما له لحم محرم كان مما استندنا اليه مخصصا للقاعدة ويؤيد ما ذكرنا نفي الخلاف في كلام بعضهم وان لم يبلغ الى حد تطمئن النفس منه بقيام الاجماع وقد حكي الاجماع في المستند عن الدرة في المعتقد هذا وبقي الكلام على وجه تردد المصنف ره وقد بينه صاحب ك بقوله وربما كان منشأ التردد في البول عموم الامر بغسله من غير المأكول وان ما لا نفس له طاهر الميتة والدم فضلات فضلاته كعصارة النبات الى ان قال اما الترجيح فلا اعرف للتردد في طهارته وجها لان الطهارة مقتضى الاصل ولا معارض له انتهى وقد تبين مما ذكرنا ضعفه لان مع فرض تسليم العموم على وجه يشمل ما نحن فيه لا يكون الوجه الذي ذكره في الطرف الاخر معارضا له ولا مخصصا ثم ان قوله ره والاظهر الطهارة يمكن ان يكون متعلقا بهذه المسألة كما انه متعلق بما يليه قوله وكذا في ذرق الدجاج غير الجلال والاظهر الطهارة في المسألة اقوال احدها انه طاهر وهو مذهب الاكثر وثانيها انه نجس والمصار اليه الشيخان فقال المفيد ره في المقنعة ويغسل الثوب من ذرق الدجاج خاصة ولا يجب غسله من ذرق الحمام وغيره من الطير الذي يحل اكلها انتهى وقال الشيخ ره في النهاية لا بأس بذرق كل شيء من الطيور مما اكل لحمه وكل ابوالها سوى ذرق الدجاج خاصة فانه يجب ازالته على كل حال انتهى وقال في ط وما اكل لحمه فلا بأس ببوله وروثه وذرقه الا ذرق الدجاج خاصة انتهى وثالثها ما يعطيه كلام المصنف ره في المعتبر حيث قال بعد ذكر الروايتين الاتيتين والطعن في سندهما ما لفظه وبتقدير سقوط الروايتين يكون المرجع هو الاصل وهو الطهارة ما لم يكن جلالا ولو قيل الدجاج يتوقى النجاسة فرجيعه يستحيل عنها فيكون نجسا قلنا بتقدير ان يكون ذلك مقتضيا يكون التنجيس ثابتا اما اذا كان يمزج علفه فانه يستحيل اما عنها او عن احدهما فلا يتحقق الاستحالة عن النجاسة اذ لو حكم بغلبة النجاسة لسرى التحريم الى لحمها ولما حصل الاجماع على حلها مع الارسال فبطل الحكم بغلبة النجاسة على رجيعها انتهى فقد افاد انه ان استحال رجيعها عن محض النجاسة كان نجسا والا فلا وتردد المصنف ره هنا في اول كلامه وقال في ك منشأ التردد هنا اختلاف الاخبار فروى وهب عن جعفر عن ابيه قال لا بأس بخرء الدجاج والحمام يصيب الثوب وروى فارس قال كتب اليه رجل يسأله عن ذرق الدجاج يجوز الصلوة فيه فكتب لا والروايتان ضعيفتا السند جدا فان وهب بن وهب عامي مطعون بالكذب وفارس هذا هو ابن حاتم القزويني كما يظهر من كتب الرجال وقال الشيخ ره انه غال ملعون وقال العلامة ره في الخلاصة انه فسد مذهبه وبريء منه وقتله بعض اصحاب ابي محمد العسكري ع لا يلتفت الى حديثه وله كتب كلها تخليط ونقل عن الفضل بن شاذان انه ذكر في بعض كتبه ان من الكذابين المشهورين الفاجر فارس بن حاتم القزويني ومع سقوط الروايتين يكون



المرجع الى الاصل وهو الطهارة كما اختاره ابن بابويه والشيخ في كتابي الحديث واكثر الاصحاب لنا الاصل وعموما اغتذى بعذرة الانسان
محضا الى ان يسمى في العرف جلالا لا فذرق يحبس اجماعا فالاولى لانه غير ماكول اللحم انتهى ما في الذخيرة ثم ان ههنا مسلكا اخر في الاحتجاج اوضح
واتقن وهو ان الروايتين المذكورتين وان كانتا ضعيفتين الا ان رواية وهب معتضدة بالشهرة اذ لا خلاف الا من المفيد والشيخ في بعض
كتبه لا ان المحكي عنه هو الفتوى بما هو المشهور في الاستبصار وبعد حواشي ادرلين الاجماع وتواتر الاخبار على ان روث وذرق كل ما يؤكل من
الحيوان طاهر بل حكي عن كتاب الصيد من المبسوط ظهور كلام الشيخ ره في دعوى الاجماع على القاعدة المذكورة وقد استظهر بعضهم دعواه من العلامة
ره في المنتهى ومع الاغماض عن التواتر المدعى في كلام ابن ادريس منقول لا اشكال في استفاضة الاخبار بذلك منطوقا ومفهوما فمن جهة الاعتضاد
بالامور المذكورة تكون رواية وهب لها باس الاعتبار فيجب العمل عليها بخلاف رواية عمار فيجب الاعراض عنها فتحصل من جميع ما ذكرناه ان المختار
هو الطهارة فروع الاول انه لو اشتبه بول او رجيع بين كونه من حيوان يحكم بنجاسة بوله ورجيعه وبين كونه من حيوان لا يحكم بنجاسته كان
الحكم هو الطهارة للاصل الثاني انه لو اشتبه حال الحيوان غير الماكول بين كونه مما له نفس سائلة وبين كونه من غيره فالظاهر هو الحكم بطهارة رجيعه
للاصل ايضا قال في المستند ثم لا يحتمل نجاسة بوله لعموم حسنة عبد الله بن سنان اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وطهارة رجيعه للاجماع المركب ولا
يخفى ما فيه اما اولا فلان الاستدلال بعموم الحسنة على النجاسة مبني على صلاحية العموم لرفع الشبهة عن المصاديق وقد ابطلناه في الاصول
واما ثانيا فلان الاجماع المركب ان ثبت لهو لاحتمال الطهارة مثمر بعد صلاحية العموم لرفع الشبهة عن المصداق كما هو مبني حكمه بالنجاسة وعلى
انه كما يمكن الحاق البول بالرجيع المحكوم بطهارته بحكم الاصل كذلك يمكن الحاق الرجيع الغير المنصوص بالبول المنصوص ومن المقرر في محله ان مستند احد
طرفي الاجماع المركب ان كان هو الاصل وجب الحاقه بالطرف الاخر الذي مستنده هو الدليل الاجتهادي وذكر في الجواهر في حكم فضلة
مطلق الحيوان المجهول حاله عن الجهة المذكورة وجوها احدها الطهارة حتى يعلم انه من ذي النفس للاصل واستصحاب طهارة الملاقي ونحوه
ثانيها توقف الحكم بالطهارة على الاختبار بالذبح ونحوه لتوقف الامر بالاجتناب عليه ولانه كسائر الموضوعات التي علق الشارع عليها احكاما
كالوقت والقبلة ونحوهما للصلوة ثالثها انه يفرق بين الحكم بطهارته وعدم تنجيسه للغير فلا يحكم بالاول الا بعد الاختبار بخلاف الثاني للاستصحاب
فيه من غير معارضة ولا ترجيح كما لو اصابه رطوبة مترددة بين البول والماء ثم قال لم اعثر على تنقيح لشيء منها في كلمات الاصحاب انتهى واقول الوجه
الذي يجب الاذعان به انما هو الاول لقيام الاصل الشرعي الذي هو الطهارة فيما لم يعلم ولا يجب الفحص في الموضوعات وما ذكره من الوقت و
القبلة فمما لا يقاس عليه ما نحن فيه لكونهما من قبيل الشرائط التي يجب احرازها مع كونهما مسبوقا بالعدم مقتضيا لعدم الحصول فيجب الخروج عن استصحاب
عدم حصولها وجود طريق قاطع للعذر ولهذا لو كان وجوبها متيقنا فشك في زوال الحاجب هناك استصحاب الوجوب وتم الاكتفاء به واما التفصيل
بين الحكم بالطهارة وعدم تنجيسه لغيره فهو اضعف مما سبقه اذ ليس معنى عدم تنجيسه للغير الا عبارة عن ترتب اثارها والشك في التنجيس انما نشأ
من الشك في طهارته فمع جريان اصل الطهارة يرتفع التنجيس الثالث انه قال العلامة ره في المنتهى لو تناول ما لا يؤكل لحمه الحب وخرج من بطنه
صحيحا فان كانت الصلابة باقية بحيث لو زرع نبت لم يكن نجسا بل يجب غسل ظاهره لعدم تغيره الى فساد فصار كما لو ابتلع نواة وان كانت قد
زالت صلابته فهو نجس انتهى والحق ان المدار على صدق الغائط الذي هو الموضوع في الادلة فانه لو لا ينبت الحب انا زرع ومع هذا لا يصدق
عليه اسم الغائط فلا ملازمة بين سلب اسم الغائط وبين نباته اذا زرع وقد حصل لبعض الالتفات الى ما بيناه في التذكرة حيث قال ولو خرج
غير صلب وصار بحيث لو زرع لم ينبت فهذا استعمال عذرة على اشكال انتهى بل يمكن ان يقال انه يجب غسل ظاهره ان خرج باقيا الان غاية ما
هناك انه كان رطبا في الباطن ولم تكن الرطوبة نجسة ما دامت في الباطن الا ان يقال انه لم يكن يجري عليها حكم النجاسة في الباطن مثل من شرب ماء
نجسا ثم غسل شفتيه فانه لا يجري عليه حكم من استصحب النجاسة فيجوز له ان يصلي في تلك الحال فيما نحن فيه قد لاقى الحب رطوبة اذا خرج الى
الخارج حكم عليها باحكام النجاسة حتى بعد جفافها في الخارج ثم ان الحب قد خرج فيجري عليه حكم الرطوبة التي تجف في الخارج لكن المنع في ذلك
مجال واسع بل قد صرح في التذكرة رطوبة فرج المرأة والدبر طاهرة بالاصل ومقتضاه انه لو خرج الحب رطبا لم يجب الحكم بالنجاسة ما لم يكن
متلطخا بالعذرة مثلا وهو مقتضى اطلاق قوله في التذكرة ولا يجب غسله يعني الحب الا ان يستصحب نجاسة انتهى وقال في الحدائق قد صرح جملة
من الاصحاب بان كل رطوبة تخرج من القبل والدبر فهي طاهرة عدا البول والغائط والدم والمني تمسكا بالاصل السالم عن المعارض ويدل
عليه ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابراهيم بن ابي محمود قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن المرأة وليها قميصها وازارها يصيبهما من بلل الفرج وهي
جنب ايصلي فيه قال اذا اغتسلت صلت فيه قولها وليها اي وليس لجسدها مع رطوبة بلل الفرج ولا اعلم خلافا في الحكم المذكور انتهى ولو جففت قبل

يخرج الى الظاهر فلا دليل على نجاسته مثل ذلك الرابع انه قال في المنتهى الحب اذا نبت في النجاسة كان طاهرا لانه فرع الحب [illegible]
النجاسة وطهارته وكذا الشجرة اذا سقيت ماء نجسا فالثمرة والاغصان والاوراق طاهرة ولا نعلم فيه مخالفا الخامس انه قال في المنتهى دود
السمك طاهر لانه مأكول اللحم ولانه لا نفس له سائلة ولو كان في البحر حيوان له نفس سائلة كان حراما وكان دمه نجسا انتهى وكل من التعليلين
في السمك يجامع الحكم بطهارته فتتمه في تعليل الاول لكفاية في الحكم بطهارته دون ما يحل اكله منه والتعليل الثاني واف بالحكم بنجاسة دم
ما يحرم اكله منه قوله الثالث المني وهو نجس من كل حيوان حل اكله او حرم وفي مني ما لا نفس له تردد والطهارة اشبه قال العلامة في التذكرة
المني من كل حيوان ذي نفس سائلة آدميا كان او غيره نجس عند علمائنا اجمع انتهى وزاد في آخر التهذيب معقد الاجماع بالنسبة الى الذكر والانثى
وهو في محله والاخبار في حكم المني مستفيضة منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول ثم قال ان
رأيت قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك
وكذلك البول قال في آخر المعالم كر جملة من الاخبار التي منها الصحيحة المذكورة لكن ليس في هذه الروايات ولا في غيرها مما وقفت عليه دلالة على
ما ذكره الاصحاب من التعميم وانما الموجود فيها اطلاق لفظ المني والمتبادر منه مني الانسان الا ان الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب مدعى عليه
الاجماع فلا مجال للتوقف فيه انتهى وتوضيح المقام على وجه يحصل استيفاء احكام الاقسام في المسئلة هو ان المني اما ان يكون من الانسان
او من غيره من الحيوان الذي هو ذو نفس سائلة او من الحيوان الذي ليس له نفس وهو الذي ذكره المصنف في ذيل العبارة اما الاول فلا اشكال
في نجاسته انه هو القدر المتيقن من الاخبار والادلة واما الثاني فقد استفاض نقل الاجماع على نجاسته على وجه يمكن تحصيل الاجماع بملاحظة
ما وقع نقله في كلماتهم وانما الكلام في دلالة الاخبار على ذلك فقد عرفت الاشارة في كلام صاحب المعالم الى ان المتبادر منه فيها مني
الانسان نظرا الى اشتمالها على اصابة الثوب ونحوه مما يندرج حصوله من غير الانسان في غاية الندرة وتمسك المحقق في المعتبر بالاخبار
الموجودة في المسئلة مع تصريحه بتعميم النجاسة بالنسبة الى مني الآدمي وغيره والى مني الذكر والانثى ومثله العلامة في المنتهى حيث انه اطلق
نجاسة المني في عنوان المسئلة واستدل عليها بالاخبار ثم قال في الفرع الاول من فروعها مني الحيوان ذي النفس السائلة نجس كمني الآدمي
سواء كان مأكولا او لم يكن واستدل له بالعموم الدال على نجاسة المني وحكي عن المعالم انه قال فيه بعد نقل ذلك عنهما ما نصه عندك في تحقيق العموم
بحيث يتناول غير الآدمي نظر ويمكن ان يحتج له بجعله اشد من البول في صحيح محمد بن مسلم فانه وان شهدت القرينة الحالية في مثله بارادة مني الانسان
الا ان فيه اشعارا بكونه اولى بالتنجيس من البول فكل ما حكم بنجاسة بوله ينبغي ان يكون لمنيه هذه الحالة وربما كان هذا القدر كافيا مع الاجماع المنقول
مع عدم ظهور مخالف فيه انتهى وانت خبير بان ما ذكره لا يفيد الا ان الصحيح يدل على نجاسة مني الانسان والاجماع المنقول يدل على نجاسة مطلق
المني فلم يكن استدلالا بالرواية مضافا الى ان ما ذكره من دلالة الرواية على ان كل ما حكم بنجاسة بوله ينبغي ان يكون لمنيه هذه الحالة غير سديد لان
صدر الرواية ناطق بكون المني بقول مطلق اشد من البول بقول مطلق ولكن في فرض ارادة التأخر من [illegible] بدلالتها على خصوص مني
الانسان واما ان الحكم يدور مدار اضافة المني الى ما اضيف اليه البول فلا اشعار فيها بهذا ولكن سيجئ منا شئ وهو الوجه في كون المني اشد
من البول فقال في الحدائق المحتمل بل الظاهر ان المراد من الخبر ان التشديد انما هو بالنسبة الى الازالة لا الى النجاسة اذ النجاسة لا تقبل
الشدة والضعف الا بنوع من الاعتبار الذي يصلح لبناء حكم شرعي عليه واما الازالة فالامر فيها ظاهر فان المني لمزيد لزوجته ولزوجته
يحتاج الى مزيد كلفة بخلاف البول الذي هو كالماء انتهى ولا يخفى ضعفه لان تكلفة الازالة بسبب اللزوجة ليست مما له شأنية تعرض المعصوم
لكونه من الامور الخارجية العادية اللهم الا ان يكون المقصود به الاشارة الى عدم حصول الطهارة بمجرد اصابة الماء بل لا بد من حصولها
من زوال العين وقد يتوقف في توجيه الاشدية انه يستفاد منها نجاسة المني من كل ما نجس بوله وما لم ينجس وكيف كان فيمكن ان يقال ان الصحيحة
المذكورة تدل على نجاسة مطلق المني نظرا الى دلالتها على ان حقيقة المني اشد من حقيقة البول مع لا يختص حكم النجاسة بصنف منه
دون صنف آخر واستفادة كون المني الذي يصيب الثوب المذكور في ذيلها من قبيل مني الآدمي بحكم الغلبة لا يقتضي تخصيص لصدر الكلام
او تقييده لكن ربما يرد الاشكال من جهة اخرى وهي ان دلالة الصحيحة المذكورة على ان حقيقة المني اشد من حقيقة البول انما يجري اذا
كان لفظ المني حقيقة في مطلق ماء الحيوان الذي للنسل واعم منه بل الذي يستفاد من كتب اللغة كونه مختصا بالانسان بل بخصوص
الرجل قال في الصحاح والمني ماء الرجل وهو مشدد انتهى وقال ابن الاثير في النهاية تكرر في الحديث ذكر المني بالتشديد وهو ماء الرجل وقد مني
الرجل وامنى واستمنى اذا استدعى خروج المني انتهى وفي القاموس زيادة المرأة ايضا فاطلقها على الرجل ومعلوم ان الرجل عبارة عن ذكر الانسان

والمرأة عبارة عن مؤنثه لا يطلقان على الذكر والانثى من سائر انواع الحيوان لكن ربما يقال ان ذكرهما من باب المثال لمذكر الحيوان ومؤنثه
ويؤيده ما في ترجمة القاموس من تفسيره بالماء الذي هو مادة التوليد وتصريحه بانه اعم من ان يكون من الذكر والانثى فانه يقال ويطلق ومنه للحيوان وعلى
هذا يكون اعم ويؤيده ايضا العرف وتتبع مواقع الاستعمال فيتجه الاستدلال بالصحيحة المذكورة للمذهب الذي عرفت لو اغمضنا عما
كان في الاجماعات المستفيضة المؤيدة بعدم وجود مخالف من اصحابنا غنى وكفاية في الحكم بنجاسة المني من كل حيوان ذي نفس سائلة ولما في
جملة من الاخبار من طهارته فهو مطروح بمخالفة الاجماعات المذكورة والنصوص المعتبرة المؤيدة بها التي اقل مرتبة دلالتها على افادة
نجاسة مني الانسان بل قيل ان ذلك محمول على التقية لكون طهارته مذهب الشافعي واما الثالث وهو مني ما لا نفس له فقد تردد
فيه المصنف اولا ثم رجح الطهارة اما التردد فقد قال في ك لا اعرف له وجها يعتد به وذكر غيره انه ينشأ من اطلاق لفظ المني في النص
وكثير من الفتاوي كمعقد اجماع الانتصار والخلاف والغنية وغيرها مع ما في الثاني كما عن غيره التصريح بتعميمه لكل حيوان كبعض فتاوى
الاصحاب ايضا ومن الاصل والعمومات وطهارة ميتته ودمه واما الحكم بالطهارة فهو صريح المعتبر والمنتهى والتذكرة والذكرى وغيرها
وظاهر كل من قيد نجاسته بذي النفس بل في الرياض انه المشهور بل كاد يكون اجماعا كما انه في مجمع الفائدة بعد ذكرها دليل على نجاسة
المني قال وكان تقييدها للاجماع وفي الجواهر انه لعله اجماعي اذ لا اعرف فيه مخالفا صريحا نعم ربما يحكى عن ظاهر الاكثر توهما من اطلاق لفظ
المني في كثير من الفتاوي ومعقد الاجماعات ولكن اورد عليه بانه لا ينصرف اليه بل ولا الى بعض افراد ذي النفس لولا الاجماع عليه سيما اذا
كان الاطلاق من غير المعصوم ممن لا يحضر في ذهنه كثير من افراد المطلق الا بعد التنبيه مع ما في اطلاق معقد اجماعي الانتصار والخلاف بل و
الغنية ايضا من انسياقها في مقابلة قول الشافعي وغيره من اقوال العامة واما الاخبار فقد تقدم انها ظاهرة في مني الانسان خاصة
فضلا عن ان تشمل مني غير ذي النفس كل ذلك مع امكان منع صدق اسم المني عليه سيما بعد ما عرفته من القاموس وان قلنا ان مرادهما
التمثيل الا انه ليس مثالا لما ذكراه هذا واقول اما الاخير اعني منع صدق اسم المني حتى بعد البناء على كون مرادهما التمثيل فلا يخفى
وهنه اذ ليس الرجل والمرأة في كلامهما مثالا الا لحيوان ذي لحم وشحم وعروق وعصب وعظم وانهما مثالان لمذكر الحيوان ومؤنثه وح
فلا يبقى فرق بين ذي النفس من الحيوان وغيره واما منع الانصراف فهو في محله لانه يكفي في منعه كون اصل وجود المني لغير ذي النفس
مشكوكا غير معلوم الوجود عند عامة الناس وح نقول ان الفرد الذي لم يعلم وجوده عند عامة اهل التعارف والتحاور لا ينصرف اليه اللفظ
قطعا فالحق هو الالتزام بطهارته على تقدير وجوده بحكم الاصل تنبيه قال في ك كل ما يخرج من القبل والدبر من رطوبة وغيرها طاهر
عدا البول والغائط والمني والدم تمسكا باصالة الطهارة السالمة عن المعارض ثم حكى عن بعض العامة القول بنجاسة الجميع لخروجها من
مجرى النجاسة ثم ابطله بان النجاسة لا تتحقق الا بعد الخروج وجها من المجرى فعلى هذا ليس شيء مما يخرج من القبل بنجس سوى البول والمني والدم
ويتفرع على ذلك ان المذي والودي والوذي والقيح الذي لم يخالطه دم ليست بنجس وفسر الاول بانه الماء الرقيق الخارج عند الملاعبة و
التقبيل والنظر بلا دفق وفتور وهو في الشاب اكثر وكذا في الحدائق انه الذي يخرج قبل المني قيل وفيه لغات سكون الذال وكسرها مع التثقيل
والكسر مع التخفيف واشهرها لغاته فتح فسكون ثم كسر الذال وتشديد الياء انتهى واما الثاني فقد قال فيه الودي بسكون الدال وكسرها وتشديد
الياء وهو على ما قيل اصح وافصح من السكون البلل اللزج الذي يخرج من الذكر بعد البول انتهى واما الثالث فقد قال فيه الوذي بالذال المعجمة
الساكنة والياء المخففة وعن الاموي بتشديد الياء ما يخرج عقيب انزال المني وفي الحدائق هو ما يخرج من الادواء بالدال المهملة جمع داء
وهو المرض ثم قال وذكر الوذي مفقود في كثير من كتب اللغة انتهى ولا خلاف في طهارة شيء مما ذكر الا في الاول فقد حكي عن ابن الجنيد
خلافه في بعض افراده انه قال ابن الجنيد ما كان من المذي ناقضا للطهارة والانسان غسل منه الثوب والجسد ولو غسل من جميعه كان احوط وجعل
المذي الناقض ما خرج عقيب شهوة لا ما كان من الحلقة حجة القول المشهور امور الاول الاصل الثاني الاجماع قال في لف لنا الاجماع
من الامامية على طهارته وخلاف ابن الجنيد غير معتد به فان الشيخ ره لما ذكره في كتاب فهرست الرجال واثنى عليه قال ان اصحابنا تركوا خلافه
لانه كان يقول بالقياس انتهى وربما استفاد بعضهم الاجماع على طهارة المذي من حصر الاصحاب النجاسات في غيرها الثالث الاخبار
المعتبرة المستفيضة منها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ليس في المذي من الشهوة ولا من
الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد وقد تقدم في الفرع الثالث من فروع البول
والغائط الصحيح الدال على طهارة بلل الفرج حجة ابن الجنيد على ما نسب اليه في لف انه خارج من احد السبيلين فكان نجسا كالبول وما رواه

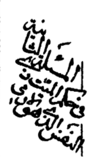
الحسين بن ابي العلاء قال سئلت ابا عبد الله ع عن المذي يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان خفي مكانه عليك فاغسل الثوب كله
وعنه قال سئلت ابا عبد الله ع عن المذي يصيب الثوب فيلزق به قال يغسله ولا يتوضا واجيب عن الاول ببطلان القياس وعن الخبر بضعف
السند واجاب الشيخ ره عنهما بالحمل على الاستحباب جمعا بينهما وبين الاخبار الدالة على الطهارة ثم قال ويزيد ذلك بيانا ما رواه هذا
الراوي بعينه وهو الحسين بن ابي العلاء قال سئلت الصادق ع عن المذي يصيب الثوب قال لا باس فلما رددنا عليه قال لا باس ينضحه بالماء وربما
يجاب بحملهما على التقية واما الرواية الثالثة للحسين فقد خرجت مخرج الروايات الناطقة بالطهارة ولكن حيث انه ع فهم من السائل الوسوسة
امره منه ع بالنضح ويؤيد ان العلامة ره حكى في التذكرة من الشافعي وابي حنيفة على رواية واحمد ان المذي والودي نجسان قوله الرابع
الميتة لا ينجس من الميتات الا ما له نفس سائلة توضيح القول في المسئلة ان الميتة اما ان تكون ميتة ذي النفس او تكون ميتة غيره والاول
اما ان يكون من غير الادمي او منه فيقع البحث في مسائل الاولى حكم ميتة ذي النفس السائلة من غير الادمي قال في المنتهى وميتة ذوات النفس
السائلة نجسة بلا خلاف الا في الادمي ويدل على نجاسته بعد الموت اجماع الطائفة انتهى وقال في المعتبر الميتات مما له نفس سائلة نجسة وهو اجماع
الناس انتهى وقال في المنتهى الميتة من الحيوان ذي النفس السائلة نجسة سواء كان ادميا او غير ادمي وهو مذهب علمائنا اجمع وقد اجمع كل من
يحفظ العلم على نجاسة غير الادمي منه انتهى وقال في التذكرة الميت ان كان ادميا نجس عند علمائنا وبه قال ابو حنيفة والشافعي في اضعف
القولين كغيره من الحيوانات وللامر بالغسل وللاخر انه طاهر اكراما له وليس بمقتض وان كان غيره فان كان ذا نفس سائلة اي دم يخرج بقوة
فهو نجس اجماعا انتهى وقال في الذكرى عند تعداد النجاسات الخامس الميتة من ذي النفس مطلقا اجماعا انتهى وفي كشف اللثام الميتة منها اي من ذي
النفس السائلة مطلقا بالاجماع انتهى وحكى دعوى الاجماع عن نهاية الاحكام وروض الجنان وكشف الالتباس وفي هذه الاجماعات غنى و
كفاية حتى انه يمكن بعد ملاحظتها تحصيل الاجماع ثم انه وقع الاستدلال على ذلك في كلماتهم مضافا الى الاجماعات بامور احدها ما
تمسك به العلامة ره حيث قال بعد العبارة التي حكيناها عنه لان تحريم ما ليس بمحرم ولا فيه ضرر كالسم يدل على نجاسته ولا يخفى ما فيه
لانه ان اراد ما ليس بمحرم بالفعل لم ينطبق الدليل على المدعى لان حرمة الميتة مما نص عليه في الكتاب العزيز وان اراد ان ما ليس بمحرم بالاصل لكنه
طرء عليها الحرمة توجه فيها النهي عنه فذلك النهي يدل على نجاسته فهو واضح السقوط لان شيئا من اللحوم والمطبوخ مما اذا امر عليه ايام
انتن وفسد ولحق بالخبائث ولم يكن في اكله ضرر حرم اكله وليس بنجس قطعا ولعله الى هذا اشار صاحب الحدائق حيث قال بعد نقله وفيه منع
ظاهر وثانيها الاخبار ومنها الروايات المتضمنة للنهي عن اكل الزيت ونحوه اذا ماتت فيه الفارة والامر بالاستصباح به لكن ناقش في ذلك
صاحب ك بانه غير صريح في النجاسة واعترضه المحقق البهبهاني ره بانها وان لم تكن صريحة لكنها ظاهرة سيما مع ملاحظة اختصاص المنع
بالمايع دون الجامد وظهور الاستفصال فيها ثم قال وكذا يدل الاخبار الواردة في المنع عن استعمال الماء الذي وقعت فيه خصوصا اذا
انتنت وتغيرت الماء بسببه سيما بعد ملاحظة الاجماع والاخبار الدالة على ان الماء اذا تغير بالنجاسة احد اوصافه الثلثة ينجس مع ان
نجاسة اكثر الاشياء لم يثبت الا من الامر بالغسل والنزح انتهى وكان نفي الصراحة في ك مبني على احتمال التعبد ولا يخفى بعده والاشكال في ظهور
النهي عن الاكل في النجاسة لكن الاستدلال بالروايات المذكورة مع ذلك يتوقف على ضميمة عدم القول بالفصل بين الفارة وغيرها من
الحيوان الذي له نفس سائلة ولا اشكال في تحققه ومنها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن حريز قال قال ابو عبد الله ع لزرارة ومحمد بن مسلم
اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان
يموت فاغسله وصل فيه قال في ك وجه الدلالة ان الظاهر ان الامر بالغسل فيما يؤخذ من الدابة بعد الموت انما هو لنجاسة الاجزاء المصاحبة له
ثم اورد عليه بان الامر بالغسل لا يتعين كونه للنجاسة بل يحتمل ان يكون لازالة الاجزاء المتعلقة به من الجلد المانعة من الصلوة فيه كما يشعر
به قوله ع اغسله وصل فيه واجاب المحقق البهبهاني ره في الحاشية بقوله لا يخفى ان الظاهر انه للنجاسة لانه لا يفهم من مجرد الغسل ازالة الاجزاء
العالقة مع انه لو علم تعلقها به فزوالها من مجرد الغسل لعله غير ممكن لانها لو انقلعت من الجلد بقلع الاشياء المذكورة لا انقلعت متصلة
بها منضمة معها وان لم يتعلق فلا علوق مع ان منها ما لا علوق لها بالجلد اصلا مع ان طريق الازالة غير منحصر في الغسل بل غيره اولى
بها منه مع ان المناسب على ما ذكره ان يقول ع لا تاخذها بالقلع والنتف بل اخذها بالجز ومثله مع ان نتف مثل الصوف لا يتحقق
معه العلم بالعلوق بل ولا الظن فايجاب الغسل لمجرد الاحتمال فيه ما لا يخفى وكذا حمل ايجابه على صورة تحقق العلم او الظن لا مطلقا
او حمله على الاستحباب واما قطع مثل القرن فغير خفي ان الغسل لا يزيل ما يتعلق به بسبب القطع قطعا مع ان تقييد المفهوم بخصوص

عدم جواز الصلوة لا يخلو عن خروج عن الظاهر ومنها ما تمسك به في ثقة من رواياته طيقع في البئر والامر بالنزح مع التغير وعدمه وتمثلت
تلك الروايات على ميتة الانسان والدابة والفارة والطير والحمار والبقرة والجمل والسنور والحمامة والدجاجة ونحو ذلك ثم قال ولا ينافي ذلك
القول بطهارة البئر فان ذلك ليس من حيث كون هذه الاشياء غير نجسة بل انما هو من حيث عدم انفعالها بالنجاسة ولهذا لو تغير الماء بها فلا
خلاف في النجاسة انتهى وزاد في الجواهر دعوى تواتر الاخبار المذكورة معنى وانه قد يقال ان الامر بالنزح دال على نجاسته سببه ان قلنا بالنجاسة
باعتبار استمراره في اكثر موارده فامر به او عدم ثبوت مشروعيته حتى عن القائلين بنجاسة البئر لشيء من المستقذرات الطاهرة كالصديد وفي
نحوه مما لم يرد فيه نص بالنزح لو لا ينافيه ورود الامر به لاغتسال الجنب وموت بعض ما لا نفس له سائلة ونحوهما مما علم طهارته اذ هو
بعد تسليم الحمل لا ينافي حصول الظن الناشي من تلك الغلبة الا ان يمنع حجية مثل هذا الظن انتهى ولكنا نمنع اصل الحصول مضافا الى عدم
حجيته ثم ان صاحب ك قال بعد كلامه الذي قدمنا حكايته بلا فصل وبالجملة فالروايات متظافرة بتحريم الصلوة في جلد الميتة بل الانتفاع
به مطلقا اما نجاسته فلم اقف فيها على نص يعتد به مع ان ابن بابويه ره روى في اوائل كتابه من لا يحضره الفقيه مرسلا عن الصادق ع انه سئل
عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والسمن والماء ما ترى فيه فقال لا باس ان تجعل فيها ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب
ولكن لا تصلي فيها وذكر قبل ذلك من غير فصل يعتد به انه لم يقصد في كتابه قصد المصنفين من ايراد جميع ما رووه وقال بل انما قصدت
الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته ثم قال صاحب ك والمسئلة قوية الاشكال و
كيف كان فينبغي القطع بعدم تعدي نجاسة الميتة مع اليبوسة الى الملاقي انتهى ما قال وغرضه من التعرض للجلد ليس هو كونه مستثنى من بين اجزاء الميتة و
مخصوصا بما ذكره فيه من الحكم كما يأتي من ابن الجنيد ره بل انما الاشكال في الجلد من حيث كونه جزء من اجزاء الميتة يجري فيها ما يجري فيه تنبيه
حكي عن ابن الجنيد القول بطهارة جلد الميتة لكن بشرط الدباغ وقال الصدوق ره في المقنع ولا باس ان تتوضأ من الماء اذا كان في زق
من جلد ميتة ولا باس بان تشربه انتهى وظاهر فرض الكلام في زق مدبغا ونسبهما المحدث الكاشاني ره في المفاتيح وقد اختلف فيه النصوص
فيما يدل على طهارته ما حكاه في ك عن الفقيه وقد تقدم ومنها ما رواه الشيخ ره في الصحيح الى الحسين بن زرارة وهو وان كان مهملا في كتب
الرجال الا انه يمكن استفادة مدحه من دعاء الصادق ع له ولاخيه عن الصادق ع في جلد ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن والماء فاشرب منه واتوضأ قال
نعم وقال يدبغ فينتفع به ولا يصلى فيه وفي المنتهى ان ابن الجنيد احتج بهذه الرواية وظاهر الرواية التي نقلها في ك عن الفقيه وان كان عم الا انه
انه يجب تقييدها بالدباغ ولعله انما اطلق الحكم فيها بناء على ما هو المتعارف فيها من الدباغ وانه لا يستعمل الا بعد ذلك وح يكون الجميع مستندا
لما ذهب اليه ابن الجنيد ره وعن الفقه الرضوي ايضا مثله وقال في المفاتيح بعد ذكر مذهب ابن الجنيد ره فانه ضعيف ولا الاخبار المستفيضة ومما يدل على
المشهور من النجاسة ما رواه في الكافي عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن قال كتبت اليه اسئله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ان ذكي
فكتب ع لا ينتفع من الميتة بشيء من اهاب ولا عصب الحديث وما رواه في الكافي في الصحيح عن علي بن ابي المغيرة وهو ثقة قال قلت للصادق ع جعلت
فداك الميتة ينتفع منها بشيء قال لا قلت بلغنا ان رسول الله ص مر بشاة ميتة فقال ما كان على اهل هذه الشاة ان لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها قال
تلك شاة لسودة بنت زمعة زوجة النبي ص وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله ص ما كان لاهلها ان لم ينتفعوا
بلحمها ان ينتفعوا باهابها اي تذكى ووجه الدلالة انه ع حكم اولا بان الميتة لا ينتفع منها بشيء وهو ظاهر الدلالة على نجاستها بجميع اجزائها
التي منها الجلد نظرا الى ان حكم النجس انه لا ينتفع به في الاكل ولا في الشرب ولا في الصلوة بل ربما يجعل هذا معرفا له ولم يدخل عدم الانتفاع
في الاكل والشرب والصلوة في النفي المتوجه من قوله ع الى قول السائل ينتفع منها بشيء ثم انه لما سئل ثانيا عن حديث الشاة الذي هو من مستندات
القائلين فيما ذهبوا اليه من طهارة جلد الميتة حيث انهم رووا حديث النبي ص وحملوه على انه كان ينبغي ان يسلخوا جلدها بعد الموت وينتفعوا
به وان لم ينتفعوا بلحمها لكونه ميتة اجاب بان الوجه ليس ما توهموه وظن السائل بناء على شهرة الحديث بينهم بالمعنى فيه والذي اراده ص انما
هو ان يذكى قبل الموت باهابها وان لم ينتفعوا بلحمها وهو صريح في عدم الانتفاع بجلود الميتة المؤذن بنجاستها وينبغي تقييد الميتة المحكوم عليها
بعدم جواز الانتفاع بها في الحديث المذكور بما كان تحله الحيوة ثم عرض له الموت جمعا بينه وبين الاخبار الدالة على طهارة ما لا تحله
الحيوة من الميتة ومنها ما رواه الشيخ ره في الموثق عن ابي مريم قال قلت للصادق ع السخلة التي مر بها رسول الله ص وهي ميتة فقال ما ضر اهلها
لو انتفعوا باهابها قال فقال الصادق ع لم تكن ميتة يا ابا مريم ولكنها مهزولة فذبحها اهلها فرموا بها فقال رسول الله ص ما كان على اهلها
لو انتفعوا باهابها والظ ان مورد هذا الخبر غير سابقه كما يكشف عن المغايرة لاختلافهما في الخصوصيات والتقريب في سؤال السائل هو ما تقدم



من التقريب في الخبر السابق ولكن الجواب وقع بان السخلة انما رماها اهلها بعد الذبح مذكاة فمن اجل ذلك قال ع انها رميت بعد التذكية فقال
النبي ص ان لم ينتفعوا بلحمها لم يرموها الا ان جلدها ينتفع به فلم لم يأخذوه ومنها ما رواه في التهذيب في الموثق عن سماعة قال سألته عن
جلود الميتة ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا ومنها المرسل عن دعائم الاسلام عن الصادق ع عن ابائه ع ان
النبي ص قال الميتة نجسة وان دبغت الى غير ذلك من الاخبار وهذا النوع يقدم على ما عارضه من النوع الاول بالكثرة وموافقته للشهرة
مضافا الى ان الاول يجب حمله على التقية لموافقته لبعض العامة ويدل على ذلك ما رواه في التهذيب عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت
للصادق ع اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية
فيقول بلى فهل يصلح لنا ان نبيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا باس ان تبيعها وتقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد
ذلك قال استحلال اهل العراق الميتة وزعموا ان دباغ الميتة ذكاتها ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله ص وفي التهذيب ايضا
بسنده عن ابي بصير قال سألت الصادق ع عن الصلوة في الفراء فقال كان علي بن الحسين ع رجلا صردا فلا يدفئه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ
فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقى القميص الذي يليه وكان يسأل عن ذلك فيقول ان اهل العراق
يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته ثم انه قد يستدل للقول المشهور بعد الاستدلال بالاخبار المذكورة بالاستصحاب
يعني استصحاب النجاسة قبل الدبغ وعدم ارتفاعه وبصدق الميتة بعد الدبغ وبظاهر الآية ولا يخفى ان الاستصحاب انما يجري لو فرض انتفاء
الدليل فلا باس بالتمسك به نظرا الى قطع النظر عنه واما التمسك بصدق الميتة بعد الاستدلال بالاخبار المذكورة فهو مما لا وجه له لانه
انما يصلح متمما لوجه لا انه دليل يدل على نجاسة الميتة ولا يصلح لان يصير في نفسه دليلا مستقلا واما التمسك بظاهر الآية فهو ايضا غير سديد لانها
لا تفيد ازيد من تحريم الميتة ومجرد التحريم لا يستلزم النجاسة ثم ان المحدث الكاشاني ره بعد ما حكى قول ابن الجنيد ره واستدلاله بالاخبار المستفيضة
واختاره علله بما يكون ردا على مستند القول المشهور وذلك وجوه احدها ان عدم جواز الانتفاع لا يستلزم النجاسة وثانيها انه ورد في
جواز الانتفاع بها ايضا في غير الصلوة اخبار كثيرة فاخبار القول المشهور مبتلاة بالمعارض ومعلوم ان الدليل المبتلى بالمعارض لا ش
له وثالثها ان المطلق يحمل على المقيد فانما غاية ما يقتضي حمل ما دل على المنع من مطلق الانتفاع على الانتفاع بالصلوة فيه او فيما لم يدبغ و
اورد على الاول بوضوح الاستلزام بحسب الدلالة العرفية خصوصا على ما قيل من انه لا معنى للطهارة الشرعية سوى عدم المنع عن الصلوة و
الاكل والشرب ونحوها بالنسبة اليه والى ملاقيه وملاقي ملاقيه ولا للنجاسة الشرعية الا المنع كذلك على ان المانع هنا من سائر الانتفاعات ليس
الا النجاسة اجماعا منقولا ان لم يكن محصلا بل ضرورة مضافا الى عدم قائل بالفصل اذ ابن الجنيد يجوز جميع الانتفاعات بعد الدبغ حتى
الصلوة وعلى الثاني بان الاخبار المستدل بها لذلك معلومة محصورة احدها مرسل الفقيه المتقدم ذكره ويتجه على التمسك به اولا انه ليس بحجة
في نفسه فضلا عن صلاحيته لمعارضة غيره بل في الذكرى انه شاذ لا يعارض المتواتر وثانيا انه محتمل للتقية بارادة ما بعد الدبغ وثالثا
انه محتمل لارادة جلد الميتة مما لا نفس له كالضب ونحوه بل قيل انه كان عادة اعراب البوادي جعل جلد الضب عكة للسمن ولعله في
قوله ع في المرسل يجعل اه اشارة الى ذلك باعتبار ظهور ارادة الاستمرار ورابعا انه محتمل لان يكون المراد بجلود الميتة ما يقال فيها انها
جلود الميتة لا انها كذلك قطعا نحو ما ورد في الكيمخت وجلود البغال والحمر الاهلية فيكون نفي الباس ح لمكان فعل المسلم وتصرفه المحمول
على الصحة وغير ذلك من الاحتمالات وثانيها رواية الحسين بن زرارة وهي قاصرة السند موافقة للعامة مخالفة للمشهور فتقصر عن معارضة
الاخبار الدالة على النجاسة وثالثها رواية الصيقل قال كتبت الى الرضا ع اني اعمل اغماد السيوف من جلود الحمر فيصيب ثيابي فاصلي فيها
فكتب الي اتخذ ثوبا لصلوتك فكتبت الى ابي جعفر الجواد ع كنت كتبت الى ابيك بكذا وكذا فصعب علي ذلك فصرت اعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية
فكتب كل اعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا باس وهي مع الطعن في سندها محتملة لارادة غير معلوم التذكية بل
مظنونها لغلبة عدمها في الحمر الاهلية والا فلو اريد الميتة واقعا لكن مع الدبغ كما يقوله الخصم لم يكن وجه للامر باتخاذ الثوب ولا الاشتراط
على الباس بالذكاة ورابعها موثقة سماعة قال سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت فرخص فيه وقال ان لم تمسه فهو افضل وهي محتملة
لارادة غير معلوم التذكية مثل ما في ايدي المخالفين ويناسبه ح افضلية عدم المس نظرا الى قيام الاحتمال او اخذ الجلد من يد المسلم و
لعله الى مثل ذلك ينظر رواية ابن حمزة ان رجلا سأل ابا عبد الله ع وانا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم قال الرجل ان
فيه الكيمخت قال وما الكيمخت قال جلود دواب منه ما كان ذكيا ومنه ما كان ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه الحديث والوجه في ذلك

ان مع العلم بالتذكية لا يسوغ الصلوة فيه عندنا وعند الاكثر ولكن اذا اخذ عنه بعلوم التذكية من يد المسلم لم يكن به باس وربما يشهد
بذلك ان من يتقلد السيف لا يحمل غمده وانما يحمله غيره من المسلمين على ما هو المتعارف فهذا ولكن لا يخفى عليك ان الاحتمال المذكور
لا يزاحم الظهور ولا كون الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فالوجه في رد هذه الاخبار عدم صلاحيتها لمعارضة اخبار القول
الاول المدعى تواترها من جهة تايدها بالشهرة العظيمة ومخالفتها للعامة مع ان من جملة الاخبار التي تمسك بها الخصم ما هو موافق
للعامة ومنها ما هو ضعيف السند **المسئلة الثانية** في حكم الميتة ذي النفس الذي هو الادمي فمن ق والمعتبر والمنتهى وغيرها



دعوى اتفاق علمائنا على نجاستها كغيرها من ذوات الانفس واستدلوا عليه بصحيحة الحلبي عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال
يغسل ما اصاب الثوب منه وصحيحة ابراهيم بن ميمون قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل
فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه يعني بعد البرد والمروي عن الاحتجاج عن مولانا
القائم مما كتب اليه الحميري انه روي لنا عن العالم ع انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلوتهم وحدثت عليه حادثة فكيف يعمل من خلفه
قال يؤخر ويقدم بعضهم ويتم صلوتهم ويغتسل من مسه فكتب عجل الله فرجه ليس على من نحاه الا غسل اليد وعنه ايضا انه كتب اليه ع
انه روي عن العالم ع ان من مس ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه بعد ما برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحالة لا يكون الا بحرارته
فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه فكيف يجب عليه الغسل التوقيع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل
يده قال بعض المحققين ره ويؤيدها ما ورد في وقوع الانسان في البئر وما تقدم من الاخبار الواردة في غسل الميت الدالة على ان
المغسل يغسل يديه اولا ثم يكفن الميت فتامل انتهى ويمكن المناقشة في دلالة وقوع الانسان في البئر بان النزح من البئر انما هو للنظافة
ودفع النفرة ولهذا نقول باستحبابه وفي دلالة غسل المغسل يديه بان يديه لو فرض تنجسهما تطهران بالتبعية فلا وجه للتاييد با
لامرين المذكورين ولعل الامر بالتامل في كلامه اشارة الى ما بيناه ثم انه قال في ك وانما يتعلق به الحكم المذكور بعد البرد وقبل الغسل
لطهارته بالغسل وعدم تحقق انفصال الروح منه بالكلية قبل البرد ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال مس الميت عند موته
وبعد غسله والقبلة ليس به باس انتهى وظاهر كلامه ره اختصاص النجاسة بما بعد البرد وحكي عن ظاهر المعتبر وصريح العلامة ره في
النهاية والشهيد ره والمحقق الثاني وابن سعيد وكاشف الالتباس والميسي والذخيرة خلافه حيث ذهبوا الى انه ينجس بموت الميت
فيجب تطهير ملاقيه حتى لو كان ملاقاته في حال الحرارة وحكي هذا القول عن ظاهر العلامة ره في نقلوا عن التذكرة والشهيد في ذ ره
وكاشف اللثام وصاحب الرياض بل نسب في الرياض الى ظاهر الاصحاب وغريب عنه في مفتاح الكرامة وتنظر فيه بعض المحققين ره نظرا الى
انه ليس في كلام الاصحاب ما يظهر منه الاطلاق لانه لو فرض ظهوره فاما ان يحصل من الفتاوى او من معاقد الاجماعات ومعلوم ان الفتاوى
مختلفة واما معاقد الاجماعات فهي وان كانت مطلقة الا ان تصريح جماعة ممن يدعي الاجماع الى الاختصاص بما بعد البرد يدل على ان كلامهم
في معقد الاجماع ليس مسوقا لاعطاء الاطلاق الا ترى ان منهم المعتبر والعلامة ره والشهيد وقد عرفت ان ظاهرهم اختصاص النجاسة
بما بعد البرد ثم انك قد عرفت حجة القول الاول مما اشار اليه صاحب ك وحكي عن الشهيد ره في الذكرى غير ذلك وهو انه لا يحصل الجزم
بالموت مع الحرارة وقد يتوهم التمسك لذلك بما في ذيل رواية ابن ميمون من التفسير بقوله يعني بعد البرد ولكنك خبير بسقوط ذلك
كله اما ما ذكره صاحب ك من عدم انقطاع تعلق الروح بالكلية فلان الحكم منوط بالموت لا بانقطاع تعلق الروح بالكلية واما ما حكي
عن الشهيد ره فلان المفروض ليس موما او يبقى مشكوك الموت وقد يكون قد تحقق موته لغيره وعرفا ولهذا لم يقل احد كما عن الروض بعدم
جواز دفنه قبل البرد ومن هنا يعلم انه لا اثر لما ذكره في الحدائق من التوجيه لكلام الشهيد ره حيث قال انا لا نمنع الموت حال الحرارة وانما
نمنع انفصال الروح كليها في تلك الحال وذلك لان الروح بعد خروجها من البدن يبقى لها الاتصال كاتصال شعاع الشمس بعد
غروبها بما اشرقت عليه وآثار ذلك الاتصال باقية ما دامت الحرارة موجودة وبعد البرد ينقطع ذلك ويقطع بخروجها بجميع
متعلقاتها وآثارها ولا منافاة انتهى لانه بعد تسليم تحقق الموت الذي علق عليه الحكم لا يبقى اثر لبقاء العلاقة مع ان للمانع ان يمنع
كون ما نحن فيه من قبيل تعلق اشراق الشمس بعد غروبها بل هو من قبيل الحرارة الحاصلة من ايقاد النار تحت القدر بعد اطفائها مع
بقاء الحرارة واما ذيل رواية ابن ميمون فهو لا يصلح للتقييد لكون التفسير من الراوي نعم ما تمسك به صاحب ك من صحيحة محمد بن مسلم لا يخلو
من وجه ومثلها غيرها من الاخبار المعتبرة النافية للباس من جهة كونه شاملا للنجاسة ولوجوب غسل المس لكن ينافيها التوقيع المصحح

بانه ليس عليه الا غسل اليد فح يشكل الحال الا ان يدعى ان التوفيق خاص في تلك الاخبار النافية للباس عموما فتخصص فيحكم بنفي الغسل بالضم واثبات الغسل بالفتح لكن يشكل الحال بان صحيحة اسمعيل بن جابر قد تضمنت تقبيل الصادق ع ابنه اسمعيل بعد موته وقبل بر... و نفي الباس عنه بعد سؤال الراوي ويمكن دفعه بان الراوي قال له جعلت فداك اليس لا ينبغي ان يمس الميت بعد ما يموت ومن مسه فعليه غسل فاجاب بقوله اما بحرارته فلا باس انما ذاك اذا برد فيكون السؤال قرينة على ان مراده ع بنفي الباس انما هو نفي وجوب الغسل دون نفي النجاسة ويكون في الرواية ح ارشاد الى ان تنجس المكلف بدنه في غير حال العبادة ليس بمحرم بل نحمل على هذه الجملة و نقول ان سراية نجاسته مختصة بصورة الرطوبة ولا تحقق في التقبيل واما حجة القول الثاني فهي اطلاق رواية الحلبي ورواية الاحتجاج ولكنها تندفع بان تلك الروايات افادت تنجس الملاقي مط وفي صحيحة محمد بن مسلم نفي الباس عن المس والقبلة عند الموت وبعد الغسل وليس الباس في المقام الا عبارة عن التنجس فيكون مقيدة لتلك الروايات هكذا قيل وربما استشكل فيه بان الباس قد يكون عبارة عن الحدث الموجب للغسل لكنك خبير بانه يمكن بترتيب الاستدلال بما لا يرد عليه الاشكال المذكور فنقول ان الباس كلي يصدق على الامرين وليس مشتركا بينهما لفظا فاذا وقع في حيز النفي افاد العموم في ارتفاعهما جميعا فتدبر تنبيهات الاول انهم اختلفوا في ان نجاسة الميت عينية سارية او غير سارية فقد حكي الاول عن ابن ادريس والقائلون بالثاني اختلفوا في كونها عينية محضة وهذا القول حكاه في الحدائق عن روض الجنان وفرع عليه انه على هذا يتنجس ما يلاقي الميت برطوبة كان او يبوسة ويتعدى نجاسة ذلك الملاقي الى ما لاقاه برطوبة ثانيها انها عينية مع الرطوبة وحكمية مع اليبوسة قال العلامة ره في فصل غسل الاموات من المنتهى لو مسه رطبا يتنجس بنجاسة عينية لما بيناه من ان الميت نجس ولو مسه يابسا فالوجه ان النجاسة حكمية فلو لاقى ببدنه بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه لعدم دليل التنجيس وثبوت الاصل الدال على الطهارة انتهى ومراده بالنجاسة العينية هي ما يتعدى الى ملاقي محلها وبالحكمية خلافه كما يكشف عنه قوله ره في التذكرة نجاسة الميت نجاسة عينية لانها تتعدى الى ما يلاقيها على ما تضمنه حديث الصادق ع وتطهر بالغسل باجماع العلماء انتهى وارادة بحديث الصادق ع صحيحة ابراهيم بن ميمون وهو دليل الطهارة في عبارة المنتهى هو الثالث الذي هو ملاقي الملاقي فيجب غسل الملاقي للنجاسة الحكمية دون ملاقيه ثالثها انها عينية محضة مع الرطوبة خاصة واما مع اليبوسة فلا اثر لها كغيرها من النجاسات حكاه في الحدائق عن المحقق الثاني ره وهو كما نص عليه في جامع المقاصد حجة القول الاول ما تضمنه كلام ابن ادريس ره في السرائر حيث قال اذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء ثم افرغ في ذلك الاناء قبل غسله مايع فانه لا ينجس ذلك المايع وان كان الاناء يجب غسله لانه لاقى جسد الميت وليس كذلك المايع الذي حصل فيه لانه لم يلاق جسد الميت وحمله على ذلك قياس وتجاوز في الاحكام بغير دليل والاصل في الاشياء الطهارة الى ان يقوم دليل قاطع للعذر وان كنا متعبدين بغسل ما لاقى جسد الميت لان هذه نجاسات حكميات وليست عينية والاحكام الشرعية نثبتها بحسب الادلة الشرعية ولا خلاف ايضا بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب العينيات وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على ان لمن غسل الميت ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن مروره وجوازه ودخوله اليه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك وادى الى تناقض الادلة و ايضا فان الماء المستعمل في الطهارة على ضربين ما استعمل في الصغرى ولخري في الكبرى فالماء المستعمل في الصغرى لا خلاف بيننا انه طاهر مطهر والماء المستعمل في الكبرى الصحيح عند محققي اصحابنا انه ايضا طاهر مطهر ومن خالف فيه من اصحابنا قال هو طاهر يزيل النجاسات العينيات ولا يرفع به الحكميات فقد اتفقوا جميعا على انه طاهر ومن جملة الاغسال والطهارات الكبار غسل من غسل ميتا فلو نجس ما يلاقيه من المايعات لما كان الماء الذي قد استعمله في غسله وازال الحدث به طاهرا بالاتفاق والاجماع اللذين اشرنا اليهما انتهى ورده المحقق ره في المعتبر حيث قال قوله لان الحكم بنجاسة المايع قياس على نجاسة ما لاقى الميت قلنا هذا الكلام ركيك لا يصلح دليلا على دعواه بل يصلح جوابا بالمرتضى للمرتضى لو استدل على نجاسة المايع الملاقي لليد بالقياس على نجاسة اليد الملاقية للميت لكن احد المرتضى لم يستدل بذلك بل نقول لما اجمع الاصحاب على نجاسة اليد الملاقية للميت واجمعوا على نجاسة المايع اذا وقعت فيه نجاسة لزم من مجموع القولين نجاسة ذلك المايع لا بالقياس على نجاسة اليد فاذن ما ذكره لا يصلح دليلا ولا جوابا قوله لا خلاف في ان المساجد يجب ان تجنب النجاسات ولا خلاف ان لمن مس الميت ان يجلس في المسجد ويستوطنه قلنا هذه دعوى عرية عن البرهان ونحن نطالبك بتحقيق الاجماع على هذه الدعوى ونطالبك اين وجدتها فانا لا نوافقك على ذلك بل نمنع الاستيطان كما نمنع من على جسده نجاسة ولا يصح اثبات الدعوى بمجازفة قوله الماء المستعمل في الطهارة الكبرى

١٢ اي صحيحة [illegible] اللفظ اولا الصلاة عينية محضة

ظاهر قلنا هذا حق ولو لم يكن ماء المغتسل من ملامسة الميت طاهرا قلنا هذا الاطلاق ممنوع وتحقيق هذا ان ملامس الميت ينجس يده
بنجاسة عينية ويجب عليه الغسل فهو طهارة حكمية فان اغتسل قبل غسل يده نجس ذلك الماء بملاقاة يده التي لامس بها الميت اما لو غسل
يده ثم اغتسل لم يحكم بنجاسة ذلك الماء وكذا اقول في جميع الاغسال الحكمية فان الغسل من الجنابة ظاهر وان كان الغسل يجب لخروج المني
وينجس موضع خروجه ولو اغتسل قبل غسل موضع الجنابة كان ماء الغسل نجسا لملاقاته مخرج النجاسة اجماعا وكذلك غسل الحيض يجب
عند انقطاع دم الحيض ويكون المخرج نجسا فلو اغتسلت ولما تغسل المخرج كان ماء الغسل نجسا ولو ازالته ثم اغتسلت كان ماء الغسل
طاهرا وكذا جميع الاغسال فقد بان ضعف ما ذكره المتأخر اللهم الا ان يقولوا ان الميت ليس بنجس وانما يجب الغسل تعبدا كما هو مذهب الشافعي
لكن هذا مخالف لما ذكره الشيخ ابو جعفر فانه ذكر انه نجس باجماع الفرقة وقد سلم هذا المتأخر بنجاسته وبنجاسة ما يلاقي بدنه ولو قال انا
اوجب غسل ما لاقى بدنه ولا احكم بنجاسة ذلك الملاقي قلنا فح يجوز استصحابه في الصلوة والتطهر به لو كان ماء ثم يلزم ان يكون الماء
الذي يغسل به الميت طاهرا مطهرا وح فيجب غسل الثوب الملاقي له ويجوز استعمال الماء الملاقي له فيلزم ان يكون ملاقاته مؤثرة في الثوب
منعا وغسلا غير مؤثرة في الماء القليل وهو باطل انتهى وافق ك ـــــ قد فهم صاحب ك من كلام ابن ادريس ره انه لا يقول بتنجس
ملاقي بدن الميت لكن يجب غسله تعبدا وتبعه في الحدائق وهو مقتضى ظاهر قوله لا ينجس ذلك المايع وان كان الاناء يجب غسله حيث لم
يقل وان كان الاناء قد نجس وقد كان مقتضى المقابلة ذلك وكذا ظاهر قوله وان كنا متعبدين بغسل ما لاقى جسد الميت ومقتضى نهيه لا
بان المساجد يجب ان تجنب آه وح يتجه عليهما ما اورده المص اخيرا بقوله ولو قال انا اوجب غسل ما لاقى بدنه ولا احكم بنجاسة ذلك الملاقي
مضافا الى الاجماعات المستفيضة على النجاسة التي من حكمها التعدي مع الرطوبة الى ما لاقاها ولو بوسائط بل ادعى في المعتبر اطباق الامامية على
نجاسته نجاسة عينية كغيره من الميتات بل هو ره في باب ما يحل من الميتة حكى عن نهاية الشيخ ره عد الانفحة واللبن والبيض اذا اكتسى
الجلد الفوقاني من جملة ما يحل اكله من الميتة ثم قال قال محمد بن ادريس اما اللبن فانه نجس بغير خلاف عند المحصلين من اصحابنا لانه
مايع في ميتة ملامس لها وما اورده شيخنا في نهايته رواية شاذة مخالفة لاصول المذهب لا يعضدها كتاب الله ولا سنة مقطوع بها
ولا اجماع ودليل الاحتياط يقتضي ما ذكرناه هذا كلامه ره وتعليله بانه مايع ملامس للميتة يجري في المقام الا ان يقال بانه يفرق بين
ميت الادمي وميتة الحيوان وكلامه هنا في الادمي وما ذكره بالنسبة الى اللبن انما هو في ميتة الحيوان بل القول الثاني في اطلاق معقد
الاتفاق في كلام المص ره في المعتبر حيث قال الميتات مما له نفس سائلة نجسة وهو اجماع الناس والخلاف في الادمي وعلماؤنا مطبقون على
نجاسته نجاسة عينية كغيره من ذوات الانفس السائلة انتهى فانه يفيد ثبوت نجاسة العينية مط فيتعدى حينئذ في كون الملاقاة برطوبة او يبوسة
واطلاق صحيحة الحلبي وصحيحة ابراهيم بن ميمون المتقدمتان قال في ك بعد ذكرهما واطلاق الروايتين يقتضي تعدي نجاسته مع الرطوبة و
اليبوسة انتهى وكذا اطلاق روايتي الاحتجاج وأجيب عن الاول بما تقدم الاشارة اليه من وقوع الخلاف العظيم بينهم مضافا الى ما قيل
من ان الخلاف والحكم بالسراية مع اليبوسة انما حدث في زمان العلامة ره فما بعده واما المتقدمون فقد اطلقوا نجاسة الميت من الانسان
وغيره واحالوا الحكم بسراية نجاسته الى ما هو المقرر عند الفقهاء ره وعند المتشرعة من عدم سراية النجاسات بقول مطلق الا بواسطة الرطوبة
وان ما ذكره المص ره من دعوى الاجماع على النجاسة العينية انما اراد به ما يقابل النجاسة المعنوية كاثر الجنابة مثلا كما يومي اليه ذيل كلامه الذي
قدمنا حكايته وعن اطلاق الصحيحين بما ذكره المحقق البهبهاني معلقا على قول صاحب ك واطلاق الروايتين آه بقوله ليس كك اذ مقتضاهما
وجوب غسل الشيء الذي اصاب الثوب وازالته بالماء فيكونان ظاهرتين في الرطوبة وما يسري الى الثوب ويتصل به ويدل على ذلك بالصراحة ما
في الرواية الاخرى ان كان غسل فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه انتهى وحكي مثله عنه في شرح
المفاتيح والوجه في ذلك ان الضمير المجرور بمن في قوله ره يغسل ما اصاب الثوب منه يعود الى الميت ومعلوم انه مع اليبوسة لا يصيب الثوب
من الميت شيء فينحصر الامر في صورة الرطوبة واما عن روايتي الاحتجاج فبانهما قاصرتان سندا بل ودلالة لضعف استفادة مثل
الحكم المذكور من مثل هذه الاطلاقات الواردة في كثير منها في كثير من النجاسات مع عدم دعوى احد منهم شيئا من ذلك فيها وما ذاك
الا لانهم فهموا انها مبنية على مقدمات مطوية معلومة لديهم من قاعدة كل يابس ذكي ونحوه فيراد ح الامر بالغسل مع اجتماع شرائط
النجاسة خصوصا مع عدم كون السؤال فيها عن شيء من امر الرطوبة واليبوسة بل المراد معرفة حكم ذلك الحيوان مثلا من جهة نفسه فلا تدل
بهذه الاطلاقات ح على ذلك انما هو على ما لم تسق لبيانه وهذا البيان ما افاده صاحب الجواهر ره ويؤيد ما ذكره من معلومية قاعدة كل

يابس ذكي ما حرره الشهيد ره في الحكم العام بعد بيان احكام النجاسات من الذكرى بقوله لا يتعدى النجاسة مع اليبوسة وهو منصوص في الكلب والخنزير
والكافر وفي المرسل عن ابي عبد الله ع انضحه بالماء وهو للندب وحمله ابن حمزة على الوجوب وقال ع كل يابس ذكي اما الميت فقيل فيه بالتعدي
لعموم قول الصادق ع فاغسل ما اصاب ثوبك منه وترك الاستفصال دليل العموم وكذا الميتة لمرسل يونس عن ابي عبد الله ع في مس شيء من السباع
او الثعلب او الارنب حيا او ميتا يغسل يده والتسوية بين الحي والميت تشعر بالاستحباب لطهارة المذكورات في حال الحيوة فيحمل على اليبوسة
للفرق مع الموت والرطوبة قطعا والشيخ ره في ط بعد اطلاقه نجاسة الثوب الملاقي للميت قال كل نجاسة اصابت الثوب او البدن وكانت
يابسة لا يجب غسلها وانما يستحب مسح اليد بالتراب او نضح الثوب وعن الكاظم ع في الثوب يقع على حمار ميت يصلي فيه لا باس وقال في
كلب ميت يقع عليه الثوب ينضحه ويصلي فيه وحمله في التهذيب على صيرورته عظما بعد سنة لقول الصادق ع في عظم الميت اذا جاز عليه سنة
فلا باس وكل هذا يشعر بعدم النجاسة باليبوسة انتهى حجة القول الثالث على ما ذهب اليه العلامة ره في المنتهى من ان النجاسة الحاصلة من في
ملاقي الميت عينية متعدية ان كانت الملاقاة برطوبة وحكمية غير متعدية مع اليبوسة ما اشار اليه ره على ما قدمنا حكايته من ان الميت نجس
بالاجماع فيتعدى نجاسته الى ملاقيه وقد امر الصادق ع بغسل ملاقيه في صحيحة ابراهيم بن ميمون لكن الملاقي برطوبة اذا لاقاه ثالث لزم السراية
منه اليه بحكم توسط الرطوبة والملاقي بيبوسة اذا لاقاه ثالث ولو برطوبة حصل الشك في سراية النجاسة اليه فيبقى هناك حكم اصالة
الطهارة في كل ما شك في نجاسته ويعلم ضعفها من بعض ما تقدم وما سيتم عليك انشاء الله تعالى حجة القول الرابع ان ظاهر صحيحتي الحلبي
وابراهيم بن ميمون وجوب غسل ما لاقى الثوب مع رطوبة متعدية من الميت اليه فلا يجب غسل ما لاقاه مع يبوستهما للاصل السليم
عما يدل على التنجس بدون رطوبة في احد الملاقيين عند اطلاق هاتين الصحيحتين واطلاق روايتي الاحتجاج ومرسل يونس المتقدم
في كلام الشهيد ره وقد عرفت ظهور الصحيحتين في اشتراط الثوب برطوبة من جسد الميت مع انه لو سلم الاطلاق فيهما فهو مقيد بما هو مركوز في
اذهان المتشرعة من اعتبار الرطوبة في التاثير ومن هنا يعلم ضعف التمسك باطلاق روايتي الاحتجاج مضافا الى ضعف السند
فيهما وضعف التمسك بمرسل يونس مضافا الى ان مقتضاه لو عمل به نجاسة السباع والثعلب والارنب في حال الحيوة ولا نقول بها
وقد تبين من جميع ما ذكرناه ان المختار هو القول الاخير اكمال قال في جامع المقاصد في بيان معنى النجاسة الحكمية ان اقسامها
ثلثة الاول ما يكون المحل الذي قامت معه طاهرا لا ينجس الملاقي له ولو بالرطوبة ويحتاج في زوال حكمها الى مقارنة النية لمزيلها الثاني
ما لا يكون لها جرم ولا عين يشار اليها وينجس الملاقي لها مع الرطوبة كالبول اليابس في الثوب الثالث ما يقبل التطهير وهو بدن الميت وتقابلها
العينية بالمعاني الثلثة انتهى وحكي في الجواهر عن غير واحد اطلاقها على اربعة معان ثلثة منها ما عرفت ورابعها انها قد تطلق ويراد
بها ما حكم الشارع بتطهيرها من غير ان يلحقها حكم غيرها من النجاسات ثم قال ويقابلها العينية في الاطلاقات الاربعة ويستفاد
من كلامه ان من جملة ما وقع فيه التعرض للاطلاقات المذكورة الايضاح وروض الجنان وفوائد القواعد ثم قال وقد عرفت ان
الاقوى عندنا انها حكمية بمعنى قبولها التطهير واحتياجها الى النية وعينية بمعنى تعدي النجاسة منها الى ما يلاقيها برطوبة وكذا ما لاقى ما يلاقيها
كذلك انتهى التنبيه الثاني ان المحدث الكاشاني ره اخرج نجاسة الميتة والميت عن معناها المتعارف والمقتضي نجاسة الملاقي وجعلها
عبارة عن الخبث الباطني قال في المفاتيح واستدل للثالث يعني نجاسة الميت بالحسن عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب
الثوب ولا دلالة فيه لامكان ان يكون المراد منه ان الذي اصاب الثوب مما على الميت من رطوبة او قذر يتعدى اليه يدل على ذلك ما في الرواية
الاخرى ان كان غسل فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه فانه ان كان نجس العين لم يطهر
بالتغسيل ثم ان الاصحاب لم يفرقوا بين ميتة الادمي قبل غسله وغيره وهو كذلك والمستفاد من بعض الاخبار عدم تعدي نجاسة الميتة مطلقا
ولا بعد فيه لان معنى النجاسة لا ينحصر في وجوب غسل الملاقي كما ياتي بيانه في حكم نجاسة الكافر انتهى وقال هناك بعد دعوى الاجماع على نجاسة
الكافر غير اليهودي والنصراني والمجوسي والاستدلال عليها بقوله تعالى انما المشركون نجس وكذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ما لفظه
والاكثر على نجاسة الفرق الثلث ايضا لاشتراكهم في الشرك وفيهم ورد تعالى الله عما يشركون وللصحاح المستفيضة خلافا للقديمين والمفيد
في قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وهو شامل لما باشروه وللصحاح المستفيضة وغير صراحة الاية ويختص في قوله في الصحيح بالحبوب وحمل
الثاني على التقية لكن حمل الصحاح الاولى على الكراهة اولى لدلالة الحسان عليها بل المستفاد من اكثر النصوص ان الامر باجتنابهم انما هو لشربهم الخمر
واكلهم لحم الخنزير وفي الصحيح عن مواكلة المجوسي فقال اذا توضا فلا باس والمراد بغسل اليد في هذه الاخبار يدل على ان معنى نجاستهم خبثهم الباطني

كتاب الطهارة

لا وجوب غسل الملاقي وفي كثير منها جواز استرضاع اليهودية والنصرانية انتهى وشدد عليه النكير في الحدائق فقال ولعمري ان ما ذهب اليه المحدث الكاشاني
من حمل اخبار النجاسة في الميت ونحوه مما ذكره على مجرد الخبث الباطني دون المعنى الشرعي الموجب لغسل الملاقي له برطوبة فهو من تفرداته الواهية
وكيف لا والاخبار المتقدمة ظاهرة في وجوب غسل الملاقي له الذي هو معنى النجاسة والظاهر ان منشأ الشبهة عنده هو انه لو كان نجسا لما قبل التطهير
بالغسل كما يدل عليه على ما ذهب اليه من عدم نجاسة الانسان بالموت اذ لو كان نجسا لما قبل التطهير كسائر النجاسات وعارضه جماعة من الاصحاب.
منهم العلامة ره في المنتهى والشهيدان في الذكرى والروض بانه لو لم يكن نجسا لما امر بالغسل وعندنا انه يمكن ان يكون الغسل للنجاسة الحكمية كنجاسة
بدن الجنب والحائض بالجنابة والحيض لا العينية بل هذا هو الظاهر من الاخبار المتقدمة في باب غسل الجنابة الدالة على ان العلة في غسل
الميت انما هي خروج النطفة التي خلق منها حال الموت فهو جنب ولذلك امر بتغسيله غسل الجنابة والجواب الحق انما هو المنع من كون النجاسة و
الطهارة منحصرة في قاعدة بل هي تابعة للدليل الشرعي وليس للعقل فيها من مسرح فلا منافاة بين كون نجاسة الميت بعد البرد وقبل الغسل
كسائر النجاسات العينية وان كان تطهيرها يقع بالغسل وغيرها لا يقبل التطهير الا بالمطهرات الاتية الا ترى ان العصير انما يطهر بالنقص
دون غيره والات النزح وجوانب البئر تطهر عندهم بتمام النزح والات الخمر وانائها بانقلابها ونحو ذلك فالاستبعاد المذكور مدفوع بما
ذكرناه وبالجملة الظاهر من الاخبار ان نجاسة الميت بعد برده وقبل التطهير بالغسل حكمية من جهة وعينية من اخرى انتهى وهو جيد النبيه
الثالث انه قال جماعة ينبغي استثناء المعصوم والشهيد من الميت الادمي المحكوم بنجاسته وكذا من شرع له تقديم الغسل على موته كالمرجوم اذا
اغتسل ومثله من وجب عليه القتل قودا بل مثل البعض مطلق المحدود وان لم يكن الحد خصوص الرجم على قول وهذا الاستثناء خيرة صاحب الجواهر ره
وحكاه عن كشف اللثام واستدل له للمعصوم بالاصل الغير منقطع بعموم وبخبر الصيقل وابن عبيد هل اغتسل امير المؤمنين ع حين غسل رسول
الله ص عند موته فاجاب النبي ص طاهر مطهر ولكن امير المؤمنين ع فعل وجرت به السنة وحكى بعضهم مثل ذلك في الزهراء البتول ويتم
في غيرهما من المعصومين بعدم القول بالفصل في القطع بالاشتراك في علة ذلك وفي الشهيد لظهور ما دل على سقوط الغسل له في عدم نجاسته
بهذا المعنى [illegible] ويعطيه الامر المستفاد من شانه بل لم يجعل عز وجل له موتا فقال ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
يرزقون وفيمن شرع له تقديم الغسل بوجهين احدهما ظهور ما دل على مشروعية تقديم الغسل في جريان احكام الغسل المتاخر عليه التي منها
عدم [illegible] فلا استبعاد في ذلك وان تقدم سببه لحجية الدليل كما تقدم البحث فيه في احكام الاموات وثانيهما انصراف ما دل على التنجيس الى غيره
وقال بعض [illegible] معاقد الاجماع عن تناول مثل هذه الافراد بل قد يدعى ظهور النصوص والفتاوى في غيرها بل انما الكلام في من شرع تغسيله بعد
موته او لم يشرع هو انا بر وقال في احكام الاموات من الجواهر عند قول المصنف ره وكل من وجب عليه القتل يؤمر بالاغتسال قبل قتله ثم لا يغسل
بعد ذلك ما نصه والاصل في هذا الحكم ما رواه الكليني بسند ضعيف جدا عن مسمع بن كردين عن ابي عبد الله ع قال المرجوم والمرجومة يغسلان
ويحنطان ويلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يقاد ويصلى عليه ورواه الصدوق ره مرسلا
عن امير المؤمنين ع والشيخ ره باسناده عن محمد بن يعقوب باسناد ثان فيه ارسال وغيره لكن في بعض يغتسلان من الاغتسال بخلاف ما في الكافي فان
فيه يغسل بالتشديد مع البناء للمجهول وكيف كان فلا اشكال فيما تضمنه من الحكم بالغسل قبل الموت وان ضعف السند لانجباره بفتوى الاصحاب من غير
خلاف يعرف كما اعترف به في المعتبر وغيره في الحدائق مضافا الى الرواية المذكورة بما في الفقه الرضوي وان كان الميت مرجوما بدئ بغسله وتكفينه و
وتحنيطه ثم رجم بعد ذلك وكذلك القاتل اذا اريد قتله قودا بل زاد فيهما دعوى الاتفاق من الاصحاب فيهما او حديثا على مضمون الروايتين ثم انه قال ومنها
الظاهر من الخبرين المتقدمين هو كون هذا الغسل الذي فيهما مشتملا على الاغسال الثلاث وانه غسل الاموات قد لم يتقدمه وان كان حيا بدليل
التحنيط والتكفين بعده واحتمل في الروض الاكتفاء بغسل واحد لكونه حيا وذلك الغسل مخصوص بالاموات ولان الامر لا يقتضي التكرار و
انما المسلم يحصل بمجرد ذلك الامتثال وقال في الجواهر ان ظاهر النص او صريحه كالفتوى بل صرح به جماعة ان هذا الغسل غسل ميت قدم فيعتبر فيه
ما يعتبر فيه من الاغسال الثلاثة مع مزج الخليطين في الاثنين منها ونحو ذلك من غير خلاف اجده فيه سوى العلامة ره في القواعد فتبعه من تاخر
عنه حيث استشكل في وجوب الثلاثة وعلله بعضهم باصالة البراءة وبان المعهود الوحدة في غسل الاحياء وباطلاق الامر بالاغتسال في النص و
فيه منع مع الوثوق وضعف الجميع واضح وكذا الاشكال في الاجزاء به عن الغسل بعد الموت وانه به يرتفع النجاسة الحاصلة بسبب الموت
في غيره وكذا سائر ما يترتب على غسل الميت من عدم وجوب الاغتسال بالمس ونحوه ولا وجه لاستبعاد ذلك من حيث تقديم الغسل على سبب النجاسة
بعد فرض مشروعيته بالنص والفتوى فان احكام الشرعية موكولة الى صاحبها وربما ابدى بعضهم مما نحن فيه غنية عنه من خبر محمد بن مسلم

الثقة عن ابي جعفر ع ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال اني زنيت فطهرني الى ان ذكر انه رجم فلما مات اخرجوه فصلى عليه ودفنه فقالوا يا امير
المؤمنين ع لم لا تغسله قال قد اغتسل بما هو منه طاهر الى يوم القيمة فلا حاجة الى المناقشة فيه بعد ظهوره فيما نحن فيه من تقدم التغسيل مع امكان
تكلف نقها فتامل انتهى وتحقيق المقام اما في الاول اعني المعصوم فهو انه لا اشكال في طهارته وانه تفهت انه عن طرق النجاسة عليه وان
الدليل على ذلك من اخبارنا لا يسعه الدفاتر بل هو من مقتضيات المذهب وضرورياته وما استدل به صاحب الجواهر ره من كتابي الصيقل
وما ورد في خصوص الزهراء سلام الله عليها فبضميمة عدم القول بالفصل من جملة تلك الادلة فلا باس به الا ان ما تمسك به من الاصل المقرر
بوجوه ليس في محله لان الوجوه التي افيد بها استصحاب الطهارة في حال الحيوة واصالة الطهارة في الاشياء واصالة التوقيف واصالة البرائة
من غسل الملاقي ولا يقاوم شئ منها اطلاق اخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة على نجاسة الميت بالموت فانها المرجع لو فرض الشك دون
الاصول واما في الثاني اعني الشهيد فهو ان ما ذكره من ظهور ما دل على سقوط الغسل له في عدم نجاسته بهذا الموت اكراما وتعظيما له من
الله تعالى ممنوع ولا دلالة في سقوط تغسيله على طهارته بمعنى ان من لا يسري طوبته لا يجب عليه غسل يده اصلا واطلاق الاخبار الناطقة
بنجاسة الميت بالموت شامل للمورد واضعف من ذلك قوله بل لم يجعل عز وجل له موتا فقال ولا تحسبن الآية ضرورة ان ذلك الموت في تلك
الحيوة مما لا مساس لها ولا مناسبة به وهو للروح من هذا البدن العنصري الذي عليه مدار نجاسته وعدم نجاسته واما في الثالث اعني من
شرع له تقدم الغسل فهو انا لا نسلم ان هذا الغسل غسل ميت قدم والذي دل عليه الاتفاق هو ان المقتص منه او المرجوم يجب ان
يغتسل ويتحنطون مما زاد على ذلك الا ترى الى كلام المحقق ره في المعتبر حيث قال قال الشيخان من وجب عليه القود او الرجم امر او لا بان يغتسل
والتحنط ثم يقام عليه الحد واضعفهما ابنا بابويه في ذلك وزادا تقديم الكفن على القتل ايضا ثم ذكر استدلال الشيخ ره بخبر مسمع المتقدم
وضعفهما ثم قال غير ان الخمسة افتوا بذلك ولا اعلم لاصحابنا فيه خلافا انتهى واما كون الغسل ثلثة مع الخليطين فهو تفسير جماعة من المتاخرين
ومتاخريهم وليس امرا متفقا عليه كما عرفت فنقل الخلاف من العلامة ره والشهيد الثاني ره وجماعة وكذا كونه غسل ميت قدم فانه اجتهاد
من بعضهم وتبعه بعض آخر وقد افاد صاحب الحدائق ره حيث قال انه ذيل البحث عن ان من من المرجوم او المقتص منه يجب عليه غسل الميت
ام لا ما صورته وبالجملة فان غاية ما دلت عليه الرواية بعد تسليمها مع مخالفتها لمقتضى القواعد هو سقوط الغسل بعد الموت بمعنى تغسيله
ثانيا واما ما عداه فان كون هذه الامور مترتبة على الغسل محل ممنوع لما عرفت ثم قال وقد وافقنا في هذا المقام في الذخيرة مع اتفاقنا انه
ايضا صاحب المدارك فقال وفي وجوب الغسل بمسه بعد الموت تردد وتنظر العلامة ره في المنتهى ايضا وعن ابن ادريس ره انه اوجب الغسل بمسه
ولكنه مع ذلك ادعى التلازم بين سقوط الغسل وبين الطهارة فكانه اراد بمنع ما عدا سقوط الغسل الامور الاخر غير الطهارة فانه ره قال في باب
غسل الميت قالوا ولا يجب الغسل بمسه بعد موته لقيام الغسل المتقدم مقام الغسل المتاخر عن الموت لا عتبار ما يصير فيه ولا يرد لو فرض سبق التطهير
على النجاسة لان امر الشارع بالغسل وحكم بالتطهير بعده وقد وجد الامران وليست نجاسة الميت عينية محضة والا لم يطهر فيعلم من ذلك ان
تقديم الغسل يمنع من الحكم بنجاسته بعد الموت بسقوط غسله بعده وما ذاك الا لعدم النجاسة ثم قال القول لا ريب في صحة هذا الكلام بعد ثبوت
النص والقول بما دل عليه الا انه مشكل لما قدمنا سابقا في بحث غسل المس من ان هذه الرواية معارضة بجملة من الاخبار الصحيحة الصريحة فلا تبلغ
في تخصيصها ولكن اجماعهم على الحكم المذكور قد يهون الخطب ويثبت النزاع فيه انتهى فان مراده بالحكم المذكور الذي لم يطلع عليه هو انه لا يغسل المحدود
او المقتص منه ثانيا بعد موته ولزوم الطهارة لعدم التغسيل ثانيا من قبيل الواضح عنده المسلم بين الفقهاء وفي نظره وهو عندي محل تامل
فان الاحكام التعبدية لا تنال بالحدس والتخمين وقد عرفت المنع من كون هذا الغسل ولو سلمنا ذلك قلنا ان غسل الميت المجعول موضوعا
في الادلة الدالة على انه يطهر بعد الغسل ينصرف الى الفرد المتعارف منه وهو ما بعد الموت لا ما اوجد قبله هذا واما ما استدل به ثالثا من
انصراف الاخبار الدالة على التنجيس الى غير الشهيد فهو دعوى عارية عن الدليل لان الانصراف موقوف على غلبة استعمال اللفظ في شئ فيفرع
عليه صيرورته متبادرا من اللفظ تبادرا اطلاقيا كما اعترف به هو ره في غير هذا المقام فلا يكفي كون شئ من الافراد اغلب وجودا في انصراف
اللفظ ولا اقل من الشك في الانصراف وقد حققنا في الاصول ان المطلق اذا شك في كونه منصرفا وغير منصرف لزم حمله على الاطلاق لكونه
المعنى الحقيقي والاصل الذي يجب حمل اللفظ عليه في الكلام في التاييد برواية محمد بن قيس الذي قال فيه انا في غيره منه فنقول ان ظاهرها هو ان الرجل
لم يغتسل قبل الرجم ومع هذا دفنه بغير غسل فلا ينطبق على المطلوب **المسئلة الثالثة** ان ميتة ما لا نفس له سائلة طاهرة فان في
المعتبر اجمع فقهائنا واكثر علماء الجمهور على ان ما لا نفس له سائلة لا ينجس الماء بموته وما لا ينجس بموته لا ينجس بملاقاته انتهى وقال في المنتهى اتفق

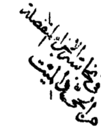
المسألة الثالثة ان ميتة ذي النفس ... طاهرة

كتاب الطهارة

علمائنا على ان ما لا نفس له سائلة من الحيوانات لا ينجس بالموت ولا يؤثر في نجاسة ما يلاقيه انتهى ولكن ربما وقع خلاف شاذ في بعض صنفها
قال الشيخ ره في النهاية كل ما ليس له نفس سائلة من الاموات فانه لا ينجس الثوب ولا البدن ولا الشراب اذا وقع فيه سوى الوزغ والعقرب ونحوه عن
ابن البراج انه قال اذا اصاب شيئا وزغ او عقرب فهو نجس ووافقهما ابن حمزة في الوسيلة وسلار في المراسم حجة القول الاول وجهان احدهما
الاصل وممن تمسك به الشيخ ره في ف حيث قال الاصل الطهارة في الماء والحكم بنجاسته بهذه الاشياء يحتاج الى دليل انتهى والاصل تعم برائت الخ وثانيهما
الاخبار منها موثقة عمار عن الصادق ع انه سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما اشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن و
شبهه فقال كل ما ليس له دم فلا بأس به ورواية حفص بن غياث عن جعفر بن محمد ع قال لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة ورواية ابن مسكان
قال قال الصادق ع كل شيء يسقط في البئر ليس له دم مثل العقارب والخنافس واشباه ذلك فلا بأس به ومرفوعة محمد بن يحيى عن الصادق ع
قال لا يفسد الماء الا ما كان له نفس وعن قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر انه سأل اخاه موسى ع عن العقرب والخنفساء
واشباه ذلك يموت في الجرة والدن يتوضأ منه للصلوة قال لا بأس وموثقة ابي بصير او صحيحته عن الصادق ع قال سألته عن الذباب يقع في
الدهن والسمن والطعام فقال لا بأس وهذه الاخبار بعد انضمام بعضها الى بعض وفيها ما اشتمل على اعطاء القاعدة في الطهارة للتين و
من كون الحيوان ليس له دم او ليس له نفس كما ان فيها ما اشتمل على بعض ما حكم به الشيخ ره وابن البراج بنجاسته تعطي ثبوت القول الاول المشهور و
لا يضر اطلاق الدم الشامل للسائل وغيره والنفس الشاملة للسائلة وغيرها لانصراف اطلاقهما الى السائل مضافا الى ما في بعض الاخبار المصرح بطهارتها
من الاشتمال على الدم الغير السائل كالذباب ثم انها من جهة كثرتها وتعاضد بعضها ببعض تستغني عن صحة السند في خصوص اشخاصها وافرادها مضافا
الى الشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة التي منها ما عرفت ومنها ما في ف حيث قال فيه ما لا نفس له سائلة كالذباب والخنفساء والزنابير وغير
ذلك لا ينجس بالموت ولا ينجس الماء والمائع الذي يموت فيه ثم نقل اقوال العامة ثم قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى ومنها ما في الغنية من قوله واما ما
لا نفس له سائلة كالذباب والجراد فلا ينجس الماء بموته فيه بدليل الاجماع وظاهر كلام السيد ره ايضا في الناصريات دعوى الاجماع فانه فيها ما
نصه كل حيوان ليس له دم سائل فانه لا ينجس بالموت ولا ينجس الماء وهذا صحيح عندنا ان كل ما لا نفس له سائلة كالذباب والجراد والزنابير
وما اشبهها لا ينجس بالموت ولا ينجس الماء اذا وقع فيه قليلا وابو حنيفة وافقنا في هذه المسئلة وكذا مالك وللشافعي قولان فالقديم منهما
انه لا ينجس الماء وفي الجديد انه ينجس انتهى ومثله كلام العلامة ره في التذكرة فانه قال فيها وان لم يكن ذا نفس سائلة فعندنا انه طاهر ولا
ينجس ما يقع فيه من الماء وغيره وبه قال ابو حنيفة ومالك واحمد والشافعي في احد القولين انتهى حجة القول الثاني اما على نجاسة الوزغ
فهي ما استظهره بعضهم من انه مبني على حكم الشيخ ره بنجاسته عينا وانه عنده كالكلب واما نجاسة العقرب فقد نقل العلامة ره في لف
الاستدلال عليها برواية ابي بصير عن الباقر ع قال سألته عن الخنفساء يقع في الماء ايتوضأ منه قال نعم لا بأس به قلت فالعقرب قال ارقه واجاب
عنها بانها غير دالة على ذلك لجواز استناد الاراقة الى وجود السم في الماء لا الى نجاسة العقرب واستجوده في الحدائق بعد نقله ثم قال و
يؤيد ذلك ايضا جواب عمار رواه سماعة في الموثق قال سألت الصادق ع عن جرة وجد فيها خنفساء قد ماتت قال القه وتوضأ منه وان كان
عقربا فارق الماء وتوضأ من غيره قلت لا ريب في ان السم لا يسري من العقرب الى الماء الذي مات فيه وقد جربنا ذلك لكن عامة الناس
لا يتفطنون لذلك فيستقذرون ويستوحشون من ذلك لاحتمال سراية السم فيمكن ان يكون الاراقة لدفع الوحشة مع انا لا حاجة بنا
الى حمل الاخبار وتاويلها فيكفينا عدم صلاحية الروايتين المذكورتين لمعارضة تلك الروايات المؤيدة بالشهرة والاجماعات المنقولة
فقد تبين مما بيناه ان الحق المعول عليه هو القول الاول تتميم نذكر فيه امرين الاول انك قد عرفت ان المعيار في نجاسة ميتة الحيوان و
طهارتها انما هو كونه ذا نفس سائلة وكونه غير ذي نفس وقد عرفت الاجماعات المنقولة على اختصاص كل من الحكمين بشيء من القسمين و
هذا اعم من ان يكون الحيوان بريا او بحريا فكما يجري الحكم في البري كذلك يجري في البحري وقد صرح العلامة ره في التذكرة بان الحكمين في قسمي
الاول يجريان في قسمي الثاني ايضا قال فيها حيوان الماء المحرم مما له نفس سائلة اذا مات في ما قليل نجس عندنا لانفعال القليل بالنجاسة
وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة لا ينجس لانه يعيش في الماء فلا ينجس بموته فيه كالسمك ويبطل بالفرق وما لا نفس له سائلة كالضفدع
لا ينجس به الماء القليل وبه قال ابو حنيفة خلافا للشافعي انتهى ولكن قال الشيخ ره في ف اذا مات في الماء القليل ضفدع او ما لا يؤكل
لحمه مما يعيش في الماء لا ينجس الماء وبه قال ابو حنيفة وقال الشافعي اذا قلنا انه لا يؤكل لحمه فانه ينجس دليلنا ان الماء على اصل الطهارة والحكم
بنجاسته يحتاج الى دليل وروي عنهم ع انهم قالوا اذا مات فيما فيه حيوة لا ينجسه وهو يتناول هذا الموضع ايضا انتهى ويستفاد منه ان ميتة

الحيوان البحري سواء كان ذا نفس سائلة او غيره وظاهره ولم يوافقه في هذا المعيار احد من اصحابنا لكون الفرق بالجملة بين المذكورين عندهم مدار العنوانين الذين هما كون الحيوان ذا نفس وكونه غيره ولذا ترى المصنف في المعتبر حكى العبارة المذكورة واختار التنجيس بما له نفس من الحيوان المائي كالتمساح واحتج بانه حيوان له نفس سائلة فكان موته منجسا ولولا ان الكبرى الكلية من المسلمات لم يكن له الاستدلال على هذا الوجه وقد عرفت عبارة التذكرة الظاهرة في دعوى الاجماع ولهذا تاول الفاضل الاصبهاني ره في كشف اللثام مقالة الشيخ ره حيث قال و ظاهر الخلاف طهارة ميتة الحيوان المائي ويجوز بناؤه على الغالب انتهى واما الرواية التي اسند اليها فقد تنبه لها في الحدائق بقوله ما نقله الشيخ ره عنهم من الرواية لم نقف عليها في شيء من كتب الاخبار ولا نقلها غيره فيما اعلم ثم قال وقد اعترض بذلك ايضا بعض افاضل المحققين من متأخري المتأخرين فقال واما الرواية فلم نجدها في موضع مسند حتى ينظر في صحتها وضعفها انتهى لكن ينبغي هنا شيء وهو انه يتجه ما تمسك به الشيخ ره من الاصل نظرا الى ان ما له نفس معقد الاجماعات المنقولة والاخبار الدالة على نجاسة ميتة مطلق ينصرف الى الافراد المتعارفة الشائعة فيكون ما عداها مما يشك في ثبوت حكم النجاسة له فلا جرم يجري فيه اصالة الطهارة وعلى هذا يبتني ما ذكره في ذيل الكلام بقوله وبالجملة فان قول الشيخ ره بالنظر الى ما ذكرنا من عدم شمول الاخبار المتقدمة لمثل هذه الافراد النادرة لا يخلو من قوة انتهى ولكن قد ذكرنا مكررا ان الانصراف يتبع غلبة الاستعمال دون مجرد غلبة الوجود والتي يمنع دعوى غلبة استعمال ما له نفس في خصوص البري ولا اقل من الشك في حصول سبب الانصراف فيبقى الاطلاق على حاله كما حققناه في الاصول ونبهنا عليه في موارد من هذا الكتاب ايضا الا ان معقد اجماع التذكرة هو خصوص البري وقد عرفت استدلال المحقق في المعتبر على تنجيس الحيوان البحري كالتمساح بانه مما له نفس سائلة فيصير ان قرينة على ان ما له نفس في معقد الاجماع على نجاسته يقول مطلق هو ما يعم البري والبحري جميعا ويمكن ح جعل معقد الاجماع قرينة على ما في الاخبار ولو تنزلنا عن هذا كفانا الاجماع فالمختار هو القول بنجاسة ما له نفس سائلة وان كان بحريا

الثاني انه لا اشكال في حرمة استعمال الميتة فيما كانت الطهارة شرطا فيه من الاكل والشرب ونحوهما بل قد يتوهم حرمة الانتفاع به كما حكي التصريح به عن جمهور الاصحاب نعم عن التذكرة والمنتهى التردد فيه بالنسبة الى اليابس لكن فيهما ان المنع اقرب كما عن التهذيب التصريح لكن عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره انه ليس محل خلاف وان وقع في الذخيرة نوع تردد فيه وليس بمكانه انتهى قال في الجواهر بعد نقله وهو كذلك لاطلاق الادلة الا انه لا يترتب عليه فساد العبادة فيما لو اتخذ منه مثل الحوض واسبغ ازيد من كر فتوضأ منه كما صرح به في القواعد وكشف اللثام ان المحرم عليه جعل الماء فيه لا الاغتراف نعم لو قلنا بوجوب الافراغ عليه بناء على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وكان الوضوء منافيا اتجه الحكم بالفساد كما انه يتجه الفساد لو استعمله في نفس العبادة فيما لو ارتمس فيه مثلا بل لا يخلو طهارة الوضوء فيه لصدق استعمال جلد الميتة كما اختاره في كشف الغطاء ثم قال وهل يدخل في الانتفاع المحرم نحو التسقيف به والاحراق لتسخين الماء لو قلنا بجواز اصل احراق الحيوان وجهان من الشك في تناول الادلة لمثله وعدمه انتهى واقول لا يخفى ان الظاهر ان المراد بالانتفاع المنهي عنه في طي الادلة انما هو الانتفاع المتعارف واما مثل دفن الميتة عند اصول الاشجار لتقويتها او اتخاذ دلو من جلدها يسقى بها للزرع او التسقيف به فالظاهر انه لا اشكال في جوازه وقد حكي عن جماعة منهم المصنف ره في النافع والعلامة ره في الارشاد جواز الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلوة والشرب كما ان الظاهر جواز احراق ميتة الحيوان نعم اكرام ميتة الانسان بما يليق به واجب بل ربما امكن البحث في الانتفاع المتعارف بالنسبة الى كل شيء كلبس الجلود وجعلها اغماد السيوف الى ان يقوم الاجماع على عدم جوازه نظرا الى ما تقدم في رواية ابي بصير من ان علي بن الحسين كان يلبس فراء العراق ثم يحتاط بالنسبة الى الصلوة فيلقيها عنده لوقوع الاشتباه في غير محصور ولا يحتاط في لبسها فلو كان لبس جلد الميتة حراما لاحتاط في ذلك ايضا وفي رواية الصيقل انه كتب الى مولينا الرضا اني اعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فكتب اتخذ ثوبا للصلوة ولم يكتب النهي عن عمله فيها قوله وكل ما ينجس بالموت فما قطع من جسده فهو نجس حيا كان او ميتا البحث في هذه المسئلة يقع في مقامين الاول في الاجزاء المنفصلة بعد الموت عدا ما سنعرف استثناءه من الشعر والصوف ونحوهما والحكم بالنجاسة هنا مما لا اشكال فيه لقيام الاجماع ولان نجاسة الميتة عبارة عن نجاسة اجزائها ضرورة انه ليس الكل الا عبارة عن الاجزاء ودعوى اعتبار الانضمام في بقاء حكم النجاسة على كل منها واضح الفساد فالحكم بالنجاسة منطبق على القاعدة مضافا الى الاجماع فما ذكره صاحب المدارك من التردد مع قطع النظر عن الاجماع حيث قال نعم يمكن القول بنجاسة القطعة المبانة من الميت استصحابا لحكمها حالة الاتصال ولا يخفى ما فيه اذ هي ليس في محله لارتفاع التردد بما ذكرناه من الوجه كارتفاع التمسك بالاستصحاب لقيام القطع وعدم نظر في مجال للشك المعتبر في موضوعه ولهذا يحكم بنجاسة اجزاء الكلب المنفصلة عنه بنفس الادلة الدالة على نجاسته ثم انه على تقدير تحقق موضوع الشك المستتبع



الجريان الاستصحاب لا وجه له لرده بعوله ولا يخفى ما فيه اذ ليس هناك الا تبدل الحال بالنسبة الى ذلك الجزء من حيث انه كان متصلا ثم طرء عليه الانفصال الثاني في الاجزاء المنفصلة في حال الحيوة قال في لك هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب واراد بالحكم ما ذكره المصنف من نجاسة ما انفصل من الحي و الميت وعن المعالم انه لا يعرف فيه خلافا بين الاصحاب وفي شرح الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في ان كل ما ينجس بالموت مما له نفس سائلة فما قطع من جسده حيا كان او ميتا فهو نجس انتهى وعن الذخيرة ان المسألة كانها اجماعية ثم قال ولولا الاجماع لم نقل بها لضعف اسناد له(?) انتهى والظاهر ما ذكره العلامة ره في التذكرة مطابق لما عرفت من الاتفاقات المنقولة في مسألة الحي فانه قال كل ما ابين من الحي مما تحله الحيوة فهو ميت فان كان من ادمي كان نجسا عندنا خلافا للشافعي انتهى وذلك لان تخصيص الادمي بالذكر ليس من جهة الفرق عند الخاصة بينه وبين غيره من الحيوان وانما هو لاجل التنبيه على خلاف الشافعي فيه فتدبر ويدل على حكم المسألة نصوص اهل العصمة سلام الله عليهم وهي على قسمين احدهما ما ورد في الاجزاء المبانة من الادمي الحي وهو ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ايوب بن نوح رفعه الى الصادق ع قال اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه الانسان فكل ما فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه وتقريب الدلالة ان الرجل حقيقة في الذكر الحي من الانسان واطلاقه على الميت مجاز كما اعترف به بعضهم ونفى عنه البعد بعض المحققين ره فيختص حكم الحديث بالحي ولذا تمسك بالمعنى الحقيقي من المجازي ولم يعلم ان ايهما المراد فمقتضى الاصل هو الحمل على المعنى الحقيقي وهو واضح ولو تنزلنا عن الاختصاص فلا اقل من عمومه للحي والميت وهو كاف في اثبات المطلوب ويتعدى من الذكر الى الانثى بعدم القول بالفصل ولقاعدة الاشتراك الا ما اخرج وثانيهما ما ورد في الاجزاء المبانة من الحيوان الحي الغير الادمي مثل ما رواه في الفقيه بسند صحيح عن ابان عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال الصادق ع ما اخذت الحبالة وقطعت منه فهو ميتة وما ادركت من سائر جسده حيا فذكه وكل منه ورواه الشيخ ره في يب والكليني في في بطريق صحيح وما رواه في في ويب في الصحيح و الحسن بابن هاشم عن محمد بن قيس عن الباقر ع قال قال امير المؤمنين ع ما اخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يدا او رجلا فذروه فانه ميت وكلوا مما ادركتم منه حيا وذكرتم اسم الله عليه وما رواه الكليني والشيخ عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع قال ما اخذت الحبالة فقطعت منه شيئا فهو ميت وما ادركت من سائر جسده حيا فذكه ثم كل منه وليس في التهذيب ثم كل منه وما رواه في في عن عبد الله بن سليمان عن الصادق ع قال ما اخذت الحبالة وانقطع منه شيء او مات فهو ميتة وما رواه زرارة عن الباقر ع قال ما اخذت الحبالة وقطعت منه شيئا فهو ميت وما ادركت من سائر جسده فذكه ثم كل منه وما رواه في في عن الحسن بن علي الوشا قال سئلت ابا الحسن ع فقلت جعلت فداك ان اهل الجبل تثقل عندهم اليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هي ميتة فقلت جعلت فداك فيستصبح بها فقال اما علمت انه يصيب اليد والثوب وهو حرام وعن الكاهلي قال سئل رجل الصادق ع وانا عنده عن قطع اليات الغنم فقال لا باس ان تصلح بها مالك ثم قال ان في كتاب علي ع ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به وعن ابي بصير عن الصادق ع قال في اليات الضان تقطع وهي احياء انها ميتة وتقريب الدلالة في مجموع هذه الاخبار ان الميتة حقيقة في مجموع الحيوان لان الموت والحيوة من صفات نفس الحيوان فلا يوصف به اجزاؤه فحمل الميتة على الاجزاء انما هو من باب التشبيه ومن المعلوم ان اظهر اوصاف الميتة في الشرع انما هي النجاسة وحرمة الاكل فيدل كل ما حكم فيه من الاخبار المذكورة بكون الجزء المبان من الحي ميتة على نجاسته مضافا الى ما في رواية الوشا من قوله ع انه يصيب اليد والثوب وهو حرام فان الحرام فيه لا يحتمل غير النجاسة وما في ذيل رواية الكاهلي من قوله ع ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به نظرا الى استلزام عدم جواز الانتفاع بمثله للنجاسة ومثله في رواية عبد الله بن سليمان من الجمع بين ما اخذت الحبالة وانقطع منه شيء وبين ما مات في الحكم عليهما بقوله فهو ميتة وقد تقدمت الروايات الدالة على نجاسة الميتة فيكون ما في هذه الاخبار من الحكم بكون الاجزاء المنفصلة من الحي ميتة اشارة الى جريان ذلك الحكم عليها وبهذا البيان يندفع ما حكي عن صاحب المعالم ره من انه اورد في المقام روايات الاليات الثلث الاخيرة وقال في الاولى اشعار بالنجاسة لكن في طريقها ضعف وقال في الاخيرتين انه لو تم سندهما لاحتمل في الدلالة على النجاسة الموجود(?) دليل عام في نجاسة الميتة ليكون اثبات ان المنقطع منه ميتة مقتضيا لدخوله في عموم الدليل على نجاسة الميتة وقد علمت ان العمدة في التعميم هو الاجماع المدعى في كلام الاصحاب وحينئذ فالتمسك به موقوف على كونه متناولا لهذا المنقطع ومعه لا حاجة الى توسيط الاحتجاج بما دل على انه ميتة وعلى كل حال فالحكم هيهنا ليس بموضع خلاف انتهى فقد تبين مما ذكرناه ان الحكم بالنجاسة مما لا اشكال فيه بحمد الله سبحانه نعم نبه بها الاقد(?) انه لا فرق في نجاسة الجزء المنفصل من الحي بين ما فارقه الروح بالقطع وبين ما فارقه قبله ودعوى انصراف الاطلاق الى الاول ممنوع على انه لا دليل على نجاسة ما فارقه الروح في حال كونه جزءا من الانسان وقد عرفت انه لا يصدق عليه الميتة لان الموت لا يتصف به حقيقة الا الحيوان وانما جعل الشارع الاجزاء المبانة من الحي بمنزلة الميتة فلا دليل على النجاسة قبل الابانة مضافا الى رواية علي بن جعفر الاتية لشمولها لصورة موت الثالول او لحم

الجرح او بعضها متصلا بالبدن مع انه حكى عن شارح الوسائل انه نقل الاجماع على طهارتها حال الاتصال وعن المعالم نفي الريب في بطلان القول بنجاستها
وعن شرح المفاتيح دعوى الضرورة على عدم التزام الناس بغسلها فظهر مما ذكرنا ضعف التردد في الاجزاء الكبيرة التي يعرضها الموت حال الاتصال
كما عن شارح الدروس نعم اذا كان اتصالها ضعيفا بحيث يعد منفصلا عرفا فلا يبعد الحكم بنجاستها الثاني انه قال العلامة في المنتهى الاقرب
طهارة ما ينفصل من بدن الانسان من الاجزاء الصغيرة مثل البثور والثالول وغيرهما لعدم امكان التحرز عنها فكان عفوا دفعا للمشقة انتهى واوضحه بعض
الاواخر بلزوم الحرج من الاجتناب عنها خصوصا ما يتصل برؤس الشعر في ايام الصيف وما يعلو الجراحات والدماميل وغيرها عند البرء
وما يحصل في الاظفار ويتطاير من القشور عند الحك سيما مع داء الجرب ونحوه وما يكون على الشفة خصوصا لبعض الناس في بعض الاوقات
او على باطن الاقدام عند ارادة تنظيفها او تجريدها او غير ذلك انتهى لكن حكى عن صاحب المعالم انه اعترض كلام المنتهى بعد نقله فقال ويظهر
من تمسكه بعدم امكان التحرز انه يرى تناول دليل نجاسة المبان لها وان المقتضي لاستثنائها من الحكم بالتنجيس والقول بطهارتها هو لزوم الحرج والمشقة
من التكليف بالتحرز عنها وهذا عجيب فان الدليل على نجاسة المبان من الحي كما علمته اما الاجماع او الاخبار التي ذكرناها او الاعتباران اللذان حكيناهما
عن بعض الاصحاب اعني مساواة الجزء للكل وتحقق معنى الموت فيه والاجماع لو كان متناولا لما نحن فيه لم يعقل الاستثناء منه والاخبار على تقدير صحتها
ودلالتها وعمومها انما تقتضي نجاسة ما انفصل في حال وجود الحيوة فيه لا ما زالت عنه الحيوة قبل الانفصال كما في موضع البحث والمنظر اليه
في ذينك الاعتبارين يقتضي ثبوت التنجيس وان لم ينفصل تلك الاجزاء لتحقق معنى الموت فيها قبله ولا ريب في بطلانه والتحقيق انه ليس لما يعتمد
عليه من ادلة نجاسة الميتة وابعاضها وما في معناها من الاجزاء المبانة من الحي دلالة على نجاسة نحو هذه الاجزاء التي يزول عنها اثر الحيوة في حال
اتصالها بالبدن فهي على اصل الطهارة واذا كان التمسك بالاصل مجال فلا حاجة الى تكلف دعوى لزوم الحرج انتهى واستجوده في الحدائق بعد
نقله لكنك عرفت وجه الاستدلال بالاخبار المذكورة ثم انها على كثرتها وتشابه الاكثر انما يستغنى عن فحص سند كل واحد وقد يتمسك للحكم
بالطهارة بوجه اخر وهو انصراف القطعة في الاخبار الى غير الاجزاء الصغار فيبقى هي على اصالة الطهارة وهذا الوجه يعطيه كلام صاحب الجواهر
حيث قال نعم قد يشك في شمول سائر ما تقدم من الادلة لما ينفصل من بدن الحي من الانسان من الاجزاء الصغار كالثبور والثالول ونحوهما
فيبقى الاصل والعمومات سالمة عن المعارضة واعترضه بعض المحققين ممن تأخر في شرحه على الارشاد بعد حكمه بان مقتضى رواية ايوب بن نوح هو الحكم
بنجاستها بقوله ودعوى انصراف القطعة الى غير الاجزاء الصغار ناشئة من الخلط بين التشكيك الابتدائي كانصراف الماء الى الصافي وبين التشكيك
المستقر كانصراف الدرهم والدينار الى الرائج ولهذا تمسك بعض كالمصنف في المنتهى على عدم نجاستها بلزوم الحرج لولاه فانه اعتراف بشمول ادلة
النجاسة وقيام المقتضي لها ولا دليل العفو وقد يتمسك في الحكم بالطهارة بذلك كما صرح به صاحب المدارك ره وغيره وهو ما رواه صحيحا عن علي بن
جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل يكون به الثالول والجراح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح
ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعل قال وترك الاستفصال عقيب السؤال يفيد العموم وتقريب
الاستدلال على القول بعدم جواز حمل النجس في الصلوة واضح لوقوع حمل ما قطع بين القطع والطرح فنفي الباس عن ذلك يستلزم طهارة
ما قطعه وكذا مع انكار القول بابطال حمل النجس للصلوة لكن مع القول بان ملاقاة الجزء المبان من الحي كملاقاة الميت توجب نجاسة ملاقيه
حتى مع عدم الرطوبة لاستلزام قطعه ملاقاة يده التي هي جزء من بدنه لتنجسها المنافي لصحة الصلوة وكذا على القول باشتراط الرطوبة في
تنجس الملاقي للميتة والجزء المبان من الحي لعموم ترك الاستفصال في الصحيحة عن الرطوبة واليبوسة فيفيد العموم بالنسبة الى القسمين خصوصا
مع ملاحظة ما قيل من غلبة العرق في بلد السؤال والجواب لشدة الحر فيها وخصوصا مع تعرضه لخوف سيلان الدم المعلوم حكمه عند غير
السائل فضلا عنه وترك التعرض لما نحن فيه المحتمل الخفاء عليه وعلى غيره فما يقال من ان ترك الاستفصال للعلم بمعلومية الحكم عند السائل في غير محله
من ان الاصل ينفي احتمال العلم المسبوقية بالعدم ولو ورد على ذلك بان الظاهر من صحيحة علي بن جعفر ان السؤال فيها ليس عن طهارة ما يقطع
من الثالول من حيث ان قطعه او نتف اللحم لا يستلزم حمله آناً ما في الصلوة ولا مسه برطوبة حتى يجب عليه نقله للنجاسة فقيد الامام ع الرخصة
بعدمه ومحل الجرح او مسه بالرطوبة فالحكم بنفي الباس مبني على ان السؤال انما هو عن كون هذا الفعل في الصلوة من المنافيات لها ام لا فانه
سأله مثل هذا السؤال فقال وسألته عن الرجل يتحرك بعض اسنانه وهو في الصلوة هل يصلح له ان ينزعه ويطرحه قال ان كان لا يجد
دما فلينزعه وليرمه وان كان يجد دما فلينصرف فقال وسألته عن الرجل يكون به الثالول آه وح فالغرض من السؤال انما هو استعلام كون هذا الفعل
في الصلوة مما ينافيها ام لا فاجاب بانه لا ينافيها لانه ليس بفعل كثير ماح بصورة الصلوة نعم ان استلزم خروج الدم كالضرس في السؤال الاول

كتاب الطهارة

الاول ابطل من حيث الدم انتهى وقد وقع بعد السؤال الذي استدل به سؤال آخر كما في كتاب الصلوة من الوسائل ولفظه عن الرجل يكون في صلوته
فرماه رجل فشجه فسال الدم فانصرف فغسله ولم يتكلم حتى رجع الى المسجد هل يعتد بما صلى او يستقبل الصلوة قال يستقبل الصلوة ولا يعتد
بشيء مما صلى ومن هنا وقع في كلام بعض من قرر الايراد على الاستدلال بان انما يتم موضع الاستدلال فما لحقه من السؤال قرينتان على ان
المراد بنفي الباس انما هو رفع توهم كون القطع فعلا كثيرا منافيا للصلوة واجاب بعض المحققين تبعا لصاحب الجواهر ره بان الصحيحة المذكورة
يعتبر فيها اشتراط عدم خوف سيلان الدم وفيها الذي لا يخل الا بالفعل الكثير يقتضي ان المعصوم في مقام الترخيص الفعلي من جميع الجهات فكان
ينبغي تقييده على تقدير نجاسة المقطوع بصورة عدم الحمل والمتن بطوله مع عدم انفكاك القطع عن احدهما فالاستدلال به حسن كما عن نهاية
الاحكام والمعالم اقول الاولى في تقرير الجواب انه بملاحظة السؤالين الواقعين في طرفي محل الاستدلال يعلم ان محل الاستدلال
ناظر الى حكم الطهارة والنجاسة لان كون نزع الضرس وطرحه من قبيل الفعل القليل واضح لا يحتاج الى السؤال عن حال كونه قليلا او كثيرا او على
فرض اشتباه الموضوع او حكمه نقول ان من الواضح ان قطع الثالول وطرحه مثل نزع الضرس وطرحه موضوعا وحكما لو فرض كون السؤال
الاول مسوقا لما ذكره المورد فكان يعلم حال الموضوع في السؤال الثاني مما قرره عن السؤال في الجواب الاول فلا بد وان يكون المراد
بالسؤال الاول استعلام حكم ما لا تحله الحيوة اذا ابين من الحي فاجاب بانه لا باس في نزعه ولما كان تحرك الضرس معرضا لخروج الدم ولو
قليلا غالبا ومعلوم انه اذا امتزج بيده تنجست ولزم من ذلك فوات شرط الصلوة اعني طهارة بدنه فلذلك قيد عدم الباس بما اذا لم يجد دما
في حال ارادة نزعه والمراد بالسؤال الثاني هو استعلام حكم ما حلته الحيوة وهو الثالول او الجزء المنفصل من الجرح ولو كان عند قطعه
كان قد فارقه الروح فاجابه بنفي الباس وقيده بما اذا لم يؤد الى الادماء لانه اذا ادى الى ذلك لزم بطلان الصلوة من جهة تنجس يده ولم يفرق
بين الجوابين حيث قيد في الاول بعدم وجدان الدم وفي الثاني بان لا يؤدي الى الادماء هو انه في الثاني لو كان خروج الدم بعد نزعه لم يكن يصيب
يده ولا يكون الدم من الضرس بنزع بذلك السهولة الا من قبيل ما يتهلك والفم ليس الا من البواطن التي لا تتنجس فلا يلزم تطهيرها بعد زوال
عين النجاسة وهذا بخلاف الثاني فانه اذا ادى الى الادماء تنجس يده بنجسه فتحصل من ذلك ان الجواب في المقامين يفيد الطهارة لان كلا من الضرس
والثالول وما ينفصل من الجرح لو كان نجسا لنجس البدن ونجاسته مبطل للصلوة ثم انه لما حصل الفراغ عن حكم ما لم يكن يعلم بنجاسته سأل
عن حال ما علم بنجاسته فتصدى لازالته فحصل من ذلك فعل كثير فاجابه بانه يستانف صلوته ولا يعتد بما اتى به وبما ذكرناه من البيان علم ان
الاستدلال بها تمسكا بما من الصحيحة في محله وقد يتمسك للطهارة بوجه رابع وهو قيام السيرة والطريقة المستمرة في ساير الاعصار و
الامصار على عدم اجراء شيء من احكام النجاسات على شيء من ذلك مع انه مما يعم به البلوى خصوصا مع عدم نص احد من الاصحاب على النجاسة
نعم حكى عن كشف اللثام الميل الى القول بالنجاسة لكنه ضعيف مخالف للمشهور بين المتاخرين والمصرح به في المنتهى وعن مجمع الفائدة والمعالم وشرح
الدروس وشرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره وكشف الالتباس والذخيرة والبحار على ما حكى عنه عن اكثرها وعن الموجز انه قال فيه وعفى عن البثور
والثالول بل في الحدائق الظاهر انه لا خلاف فيه منهم يعني في البثور والثالول ونحوهما تنبيهان الاول انه لا ريب في ان مقتضى الاصل و
الاستصحاب في الجزء المبان من الحي هي الطهارة لكن مقتضى مرفوعة ايوب بن نوح هو ثبوت اصل ثانوي في الشرع وهو كون كل قطعة قطعت من
الانسان نجسة كما ان الاخبار الواردة في الحيوان مقتضاها ثبوته فيه والظاهر من المرفوعة المذكورة بحكم التبادر اختصاص الحكم بما يعد
جزء من بدن الانسان عرفا بقدر ما كالخارج الاجنبي مثل القطعة في اي موضع كانت من الرجل او الشفة او على الانامل او الجرح عند البرء فحكمها
حكم الشعر والظفر فيجري فيها اصالة الطهارة واستصحابها فخروجها عن تحت حكم المرفوعة والسيرة مطابقة للمرفوعة في الحكم واما الاجزاء
الصغار من اللحم التي لا تعد عرفا كالخارج فهي على قسمين احدهما ما هو منصوص عليه كالثالول وهذا القسم يخرج عن تحت حكم المرفوعة بدلالة
الروايات الدالة على تخصيصه من بين الاجزاء المحكوم عليها بالنجاسة في المرفوعة وثانيهما ما ليس بمنصوص عليه كالاجزاء الصغار من لحم الانسان
او غيره اذا انفصل شيء من موضع صحيح من بدنه وهذا القسم يجب عليه الحكم بالنجاسة لدلالة الاخبار السابقة فلا مدخلية لصغر الجزء وعدمه في ذلك
كما لا مدخلية لتحقق الموت فيه قبل الانفصال وعدمه فدعوى عدم شمول الاخبار السابقة للجزء الصغير من حيث كونه صغيرا فيبقى الاصل
سالما ممنوعة لعدم الفرق بين حكم الجزء والجملة كدعوى عدم شمولها لما تحقق فيه الموت حال الاتصال بالحي لظهور تعليق الحكم على المبان
فما يتصل باصول الشعر عند نتفها من جرم ابيض زائدا على اصل الشعر نجس واما ما تضمنته رواية علي بن جعفر من قطع الجراح فهو ليس الا من
قبيل القشور التي تتصل بالجرح وتنفصل عنه والا فلا يقدم احد على قطع اللحم من الجرح باختياره خصوصا في الصلوة فالمراد بذلك ما

يحدث من الجرح من الجلود والقشور التي ليس من قطعها الم ولا فرق فيما ذكرنا كله بين الانسان والحيوان لكن هذا الذي ذكرناه انما هو في المبان من الحي واما المبان من الميت فنحكم بنجاسته حتى لو كان من قبيل الاجزاء التي حكمنا بطهارتها او ابينت من الحي لكون ذلك قضية الحكم بنجاسة الميت الثاني الظاهر انه لا خلاف في طهارة المسك وفي المنتهى ان المسك طاهر بالاجماع وفي التذكرة ان المسك طاهر اجماعا انتهى ويدل عليها سيرة المسلمين في استعماله بل قد روي ان النبي صلى الله عليه وآله كان يحبه وفي مصابيح العلامة الطباطبائي رحمه الله انه قد كان النبي صلى الله عليه وآله يتطيب به بلا خلاف بين نقلة الآثار وانه روي عنه صلى الله عليه وآله ان اطيب الطيب المسك وانه روى اصحابنا عن الائمة اخبارا كثيرة في طهارة المسك وحليته واستحباب التطيب به مفردا او مركبا مع غيره وجواز بيعه انتهى والظاهر ان هذا المسك المتعارف هو بعض اقسامه والا فلا اشكال في نجاسة البعض ففي التحفة ان للمسك اقساما اربعة احدها المسك التركي وهو دم يقذف الظبي بطريق الحيض والبواسير فينجمد على الاحجار الثاني الهندي وهو دم ذبح الظبي المعجون مع روثه وكبده ولونه اشقر قال بعض المحققين ره بعد ذكر القسمين وهذان مما لا اشكال في نجاستهما ولكن في مصابيح العلامة الطباطبائي جعل ثاني اقسام المسك ما يتحجر الظبي على الصخور من الرطوبة الدسمة الضاربة الى السواد الشبيهة بالدم ثم قال وقيل انه دم منجمد وربما قيل انها تحيض فيلقي ذلك ولم يثبت ولا يبعد القول بطهارة هذا النوع للاصل والشك في كونه دما انتهى وكل من القولين يحتسب الموضوع الذي فرضه كل من هذين العلمين في محله الثالث ما هو دم يجتمع في سرة الظبي بعد صيده يحصل من شق موضع الفارة وتغميز اطراف السرة حتى يجتمع الدم فيجمد ولونه اسود وهو طاهر اذا تعقب حصول التذكية نجس اذا وقع قبلها وقال بعض المحققين ره الرابع مسك الفارة وهو دم يجتمع في اطراف سرة الظبي ثم يعرض للموضع حكة يسقط بسببها الدم مع جلدة هي وعاء له وان كانت القاعدة تقتضي نجاسته لانه دم ذي نفس الا ان الاجماع دل على خروجه عن هذا العموم اما لخروج موضوعه بدعوى استحالة الدم او بدعوى التخصيص في العموم وكيف كان فلا اشكال في طهارة هذا الذي يتعاطاه المسلمون وان كان غافلا عن الفارة استنادا الى ايديهم ومن هنا قال العلامة الطباطبائي ره بعد تقسيم المسك الى قسمين خالص ومغشوش وان المغشوش يؤلف من اجزاء كثيرة منها دم الحمام وان ما كان كذلك فلا ريب في نجاسته وتحريم بيعه ما الفطر فان عرف وجب اجتنابه وان اشتبه جاز استعماله عملا بالاصل وحملا لتصرفات المسلمين على الصحة انتهى هذا كله هو الكلام في نفس المسك واما فارته وهي الجلدة التي يكون فيها ففي التذكرة والذكرى وعن الموجز اطلاق القول بطهارتها وقال في المنتهى فارة المسك اذا انفصلت عن الظبية في حياتها او بعد التذكية طاهرة وان انفصلت بعد موتها فالاقرب النجاسة انتهى وفي كشف اللثام ما نصه وعندي ان فارته نجسة اذا لم تؤخذ من المذكى وكذا ما فيها من المسك مع رطوبته عند الانفصال الا ان قال وان قلنا بتعدي نجاسته مع اليبس فالمسك نجس ان كان بائنا اذ لم يؤخذ من المذكى انتهى وقد استدل للاول بوجوه الاول الاصل والثاني الحرج والثالث ان الفارة ليست جزءا من الظبي بل هو شيء مستقل كالبيض للدجاج بل لبست الجلد مما تحله الحياة ومجرد كونها جلدا لا يستلزم محلا للروح ولا اقل من كون ذلك غير معلوم فيتجه الحكم بطهارتها وعدم الفرق بين ما انفصل منها عن الحي والميتة ويجيء حكاية ما ينبئ عن هذا الوجه عن العلامة ره في التذكرة والرابع ما رواه الصدوق ره والشيخ عن علي بن جعفر في الصحيح عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن فارة المسك تكون مع الرجل يصلي وهي معه في جيبه او ثيابه فقال لا بأس قال في المصابيح وجه الدلالة ظاهر من امرين احدهما ان اطلاق السؤال يتناول الملاقاة بالرطوبة وترك الاستفصال مع قيام الاحتمال يفيد العموم وثانيهما انه نفى البأس في الرواية اما لطهارة الفارة او للعفو عن نجاسة المحمول والثاني باطل لما رواه الشيخ ره عن عبد الله بن جعفر في الصحيح قال كتبت اليه يعني ابا محمد عليه السلام يجوز للرجل ان يصلي ومعه فارة مسك فكتب لا بأس به اذا كان ذكيا فتعين الاول وهو ان يكون نفي البأس لطهارة الفارة كما هو المطلوب ثم قال لا ينافي اشتراط الذكاة هنا ما اعتمدنا عليه من الطهارة مطلقا لان ذلك انما يلزم لو كان الذكي بمعنى المذبوح وليس بمتعين لجواز ان يكون بمعنى الطاهر كما في قوله عليه السلام كل يابس ذكي وقوله ذكاة الارض يبسها والمعنى انه لا بأس به اذا كان طاهرا واشتراط الطهارة لا يقتضي اشتراط التذكية لجواز ان يكون المراد خلوه عن النجاسات العارضة وهذا هو الذي فهمه الاصحاب من الرواية ولزم منه اطلاقهم الفتوى بطهارة الفارة ولا ريب في ان الحمل عليه اولى من تخصيص الجواز بالمأخوذ بعد الذبح فانه من الافراد النادرة اذ الغالب انفصال الفارة عن الظبي حال الحيوة بل لا يكاد يعرف منها غير ذلك ولما الذكي فهو من الالفاظ المشتركة كما يظهر من كلام اهل اللغة والمشترك يحكم عليه المبين ولو قلنا بمجازيته في الظاهر فارتكاب هذا التجوز اولى من ارتكاب التخصيص وحكى العلامة ره في التذكرة عن بعض العامة بنجاسة الفارة المنفصلة حال الحيوة لعموله ما ابين من حي فهو ميت واجاب عنه بانه لا دلالة في الخبر لان الظبي تلقي الفارة كما تلقي الولد وكما تلقي الطير البيض وفيه

نظرا لان المنفصل بنفسه كالمبان في النجاسة بلا خلاف في طهارة الولد والبيض انما هي لفقد صفة الموت لا الانفصال بنفسه وفي التعويل على طهارة
المنفصلة عن الحي على النص والاجماع المخرجين له عن حكم الاصل كما قلناه ولجيب عن الاول والمنع الاصل بانه لا ريب في انقطاعه بما يدل على ان
الجزء المبان من الحي او الميت نجس وعن الثاني بانا نمنع اقتضائه طهارة مخصوص الجلد اولا ونمنع تحققه وحصوله ثانيا بعد ثبوت طهارتها
المذكى منه خاصة والمأخوذ من يد المسلم ثانيا وعن الثالث بامكان الفرق بان انفصاله من الحي علامة استقلاله وخروجه عن جزئية البدن بخلاف
اخذه منه ميتة فانه جزء مقطوع منه ويأتي في حكم ما لا تحله الحيوة قوله ع في حسنة الحلبي الآتية وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي
نعم قد يكون الفارة في الظبي الميت مشرفة على الانفصال بحيث لم يحتج في الانفصال الى قوة دافعة ليست للميت فهي كالمنفصلة عن الحي فالفرق
المذكور مبني على الغالب وبظهر ما ذكر بقياسها على حال البيضة واما الرابع اعني التمسك بالحديث فيندفع بما يتطرق من الاشكال على ما ذكره
العلامة المتقدم ذكره فنقول لا ريب في ان مجرد جواز ان يكون الذكي بمعنى الطاهر لا يجدي في تمامية الاستدلال بالحديث المتضمن له ضرورة
ان اقل ما يعتبر في الدليل هو ان يكون ظاهرا ولهذا اعترض لا ولو تم الحمل عليه بقوله ولا ريب في ان الحمل عليه اولى من تخصيص الجواز بالمأخوذ
بعد الذبح لكن ما علله به من ان المأخوذ بعد الذبح من الافراد النادرة ليس بسديد لان حمل المطلق على الفرد النادر وان كان غير صحيح الا انه
اذا كان ذلك مقتضى التقييد اللفظي تعين حمله عليه ولا يندفع هذا بما ذكره من ان الذكي من الالفاظ المشتركة والمشترك يحكم عليه بالمبين لما
يرد عليه من ان المشترك قد وقع قيدا في الكلام حيث قال لا باس به اذا كان ذكيا ومقتضى كونه قيدا هو كونه حاكما على المقيد فيرتفع اجماله بعود
ضميره الى ما هو من قبيل اجزاء الحيوان ومن المعلوم ان الذكي اذا اسند الى الحيوان لم يرد به الطهارة المناسبة للحيوان وح يرتفع الاجمال ويصير
الذكي من المذبوح لكون ذكاة الحيوان عبارة عن تذكيته واما ما ذكره بقوله ولو قلنا انه مجاز في الظاهر فارتكاب التجوز اولى من ذلك التخصيص فتتجه
عليه انه ليس ذلك تخصيصا وانما هو تقييد ويجوز فيه ما لا يجوز في التخصيص ثم انه لو قلنا ان الذكي بمعنى الطاهر لا وجه للاحتراز عن النجاسة
المعارضة لان من الفارة ما يؤخذ في حال حيوة وهو طاهر اجماعا ومنها ما يؤخذ بعد ذبحه وهو ايضا طاهر بحكم القاعدة المسلمة في ذبح الحيوان
من كون ما يؤخذ من اجزائه طاهر ومنها ما يؤخذ بعد موته وهو نجس فيكون التقييد بقوله اذا كان ذكيا احترازا عن المأخوذ بعده فينطبق
الاستدلال على التفصيل وهو القول الثاني لا على الطهارة مطلقا هذا كله مضافا الى ما اورد على الاستدلال بالرواية الصحيحة الاولى من وجهين
احدهما ان التعارض بينها وبين ما دل على نجاسة المبان من الحي بالعموم من وجه ولم يثبت رجحانها وثانيهما ابتناء دلالتها على عدم جواز
الصلوة من المحمول من اجزاء المبانة من الحي حتى فارة المسك ولو كانت نجسة وقد يمنع واما ما اورد على العلامة من ان طهارة
الولد والبيض انما هي لفقد صفة الموت لا للانفصال بنفسه فليس في محله لان ما ذكره العلامة انما هو ان الظبي تلقي الفارة كما تلقي الولد وكما يلقي الطير البيض
ولم يصرح بان وجه الشبه هو الانفصال بنفسه فليس ذلك الا من اجتهاد المورد فهلا جعل وجه الشبه عدم كون الفارة جزءا من الظبي بل كونه شيئا
مستقلا كالولد والبيض المستقلين غاية ما هناك ان الحيوان بالنسبة اليهما كالظرف وليس من ذلك مانع في الفارة بل به ينطبق طهارة الفارة
المأخوذة من الحي على القاعدة لانها على هذا التعليل تخرج عن عنوان الجزء المبان من الحي المحكوم عليه بالنجاسة واستدل للقول الثاني بوجهين
احدهما ما هو مبني على التصرف في الموضوع بان يقال ان انفصاله من الحي علامة استقلاله وخروجه عن جزئية البدن بخلاف اخذه منه ميتة
فانه جزء مقطوع منه ولا بعد في ذلك لان اخذه من الميتة وقطعه من بدنها مع اتصاله به انما يكون بالقشر بخلاف انفصاله بنفسه فانه بمنزلة ثمرة تكملت فوقعت
على الارض مثلا ونظيره البيضة فانها بعد استكمالها وخروجها عن الجزئية محكوم بطهارتها بخلاف ما قبل اكتساء القشر الاعلى فانها متصلة
ببدن الطير متممة منه فمع موته يحكم بنجاستها وسيأتي في حكم ما لا تحله الحيوة قوله ع في حسنة الحلبي وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة
فهو ذكي لكن قد اعترف هذا المستدل بانه قد تكون الفارة في الظبية الميتة مشرفة على الانفصال بحيث لم يحتج في انفصاله الى قوة دافعة ليست
للميت فهي كالمنفصلة عن الحي فالفرق المذكور مبني على الغالب وح نقول ان هذا القدر يكفي في عدم انطباق الدليل على مذهب المفصل الا ان يدعى ان مذ
هبهم مبني على الغالب وهو غير معلوم واطلاق كلامهم يكفي في دفعه ولعله مبني على الوجه الآتي وثانيهما ما هو مبني على تسليم الجزئية وبيانه ان هنا
اقساما ثلثة احدها ما هو منفصل عن الحي وهذا القسم قد يقال فيه ان النصوص والاخبار منصرفة الى ما انفصل عن الحي فتفيد طهارته وقد يدعى
فيه ان الاجماع قائم على ان الفارة المنفصلة عن الحي طاهر كما ذكره بعضهم في رد ما ذهب اليه كاشف اللثام ويساعده دعوى الاجماع في التذكرة
بقوله المسك طاهر اجماعا لان رسول الله ص كان يتطيب به وكذا فارته عندنا سواء اخذت من حي او ميت وللشافعي فيها وجهان و
عن موضع من الذكرى المسك طاهر وان فارته وان اخذت من غير المذكى طاهرة وقد اعترف في كشف اللثام بان ظاهرهما الاجماع على طهارة

فارة مط وثانيها ما هو منفصل من المذكى وهذا القسم يكفي في طهارته قاعدة طهارة اجزاء الحيوان الذي هو صالح للتذكية بها وثالثها
ما هو منفصل من الميتة ويكفي في نجاسته ان ما ابين من الميتة ميتة ولا يخفى عليك انه ينقض هذا الوجه اجماع التذكرة الذي هي متأخرة
عن المنتهى في التصنيف بقي هيهنا شيء وهو ان المحصل من اطلاق العلامة ره في المنتهى طهارة المسك وتقييد الطهارة في الفارة بان لا
تكون مأخوذة من الميتة هو ان طهارة المسك لا تنافي نجاسة فارته كما صرح به في النهاية حيث قال على ما حكي عنه المسك طاهر وان قلنا
بنجاسة فارته المأخوذة من الميتة كالانفحة ولا ينجس بنجاسة الظرف للحرج انتهى واعترضه بعض المحققين ره بان الحرج يندفع بالاخذ من المسلم
ثم قال نعم لو ادعى انجماد الدم قبل زمان الحكم بنجاسة الفارة تعارض اصالة عدم الملاقاة حين الرطوبة مع اصالة بقاء الرطوبة حين
الملاقاة لكن الانجماد عادة لا يحصل حين الموت فالقول بنجاسة المسك المعلوم كونه في الفارة المأخوذة من الميتة لا يخلو عن قوة والرواية
الواردة بجواز استصحابه في الصلوة مع عدم دلالته على الطهارة الواقعية بل يكفي في الحكم بطهارتها اخذها من مسلم معارضة برواية الحميري
على الجواز فيها بقوله اذا كان ذكيا انتهى وفيه انظار ظاهرة احدها ان اصالة بقاء الرطوبة حين الملاقاة لا تثبت النجاسة الا بواسطة
امر عادي وهو ان النجاسة تسري الى ملاقيها ومن القواعد المقررة عند المعترض ان الاصل المثبت للحكم الشرعي بواسطة غير
شرعية ليس معتبرا فلا يعارض الاصل الآخر الذي يترتب عليه الحكم بالطهارة بغير واسطة وثانيها ان العادة لا اثر لها في امثال المقام لانها
غالبا لا تفيد سوى الظن وهو غير معتبر في الحكم بالنجاسة وثالثها ان دعوى عدم دلالة الرواية على النجاسة الواقعية وان كونها ناظرة
الى اخذ الفارة من يد المسلم خلاف الظاهر بل لا ينافي منه الطهارة الواقعية خصوصا مع تضمنها للسؤال الذي يعقب الجواب
من دون استفصال عن انه اخذه من يد المسلم او غيره واستدل القائل بالقول الثالث بعموم ما دل على نجاسة ما ينفصل من حي او ميت
خصوصا جلد الميتة ثم قال وان قلنا بتعدي نجاستها مع اليبس الى المسك وان كان بابا اذا لم يؤخذ الفارة من المذكى ويحتمل [illegible] الانفحة
قياسا والحرج وحده لا يصلح دليلا مع اندفاعه غالبا بالاخذ من المسلم نعم ان ثبت الاجماع على الاستثناء كان هو الحجة ثم ما في المنتهى
من الفرق بين الانفصال في حيوتها وبينه بعد موتها من غير تذكية غريب لا اعرف له وجها ثم ذكر صحيحة علي بن جعفر المتقدمة وجا
عنها بانها مفسرة بصحيحة عبد الله بن جعفر المتضمنة لقوله اذا كان ذكيا ثم قال ويحكم الذكاة الاخذ من مسلم ثم استشهد بما حكاه عن كرث
من ان المراد به يعني بالتقييد بقوله اذا كان ذكيا ان يكون طاهرا او يحتمل امرين احدهما التحرز من نجاسة عارضة له والثاني التحرز مما
يؤخذ من الظبي في حال الحيوة بجلده لان السؤال عن فارة المسك انتهى هذا كلامه ره ويكفي في دفعه ما عرفت به هو ره من ان الظاهر من التذكرة
والذكرى قيام الاجماع على طهارة الفارة مط وادعاه غيرهما ايضا صريحا وحمل بعضهم ما يلقيه الظبي في حال حيوته منصرف الاخبار
لشيوعه بل قال بعضهم انه لا يعرف غيره والتحقيق انه على تقدير ثبوت كون الفارة جزءا من الظبي يتعين القول بالتفصيل بين ما اخذ بعد موته
ومثله ما اخذ في حال حيوته قبل ان يلقيه هو وبين ما اخذ من المذكى وما القاه في حال حيوته بنجاسة الاولين وطهارة الاخيرين لما عرفت و
لكن ذلك غير معلوم عند المصنف ومقتضى الاصل فيما لم يعلم انه جزء من الحيوان او ليس بجزء هي الطهارة ولازم هذا هو القول بالطهارة
من دون فرق بين اقسامه ويدل عليه ايضا اطلاق ظاهر اجماع التذكرة والذكرى وما ادعاه بعضهم من الاجماع على بعض اقسامه اعني ما يلقيه
الظبي في حال حيوته كل ذلك مضافا الى قيام السيرة المستمرة بين المسلمين على استعماله وبعد التكلم يهون الخطب اخذه من يد المسلم لكن هذا
انما يجدي في الحكم الظاهري ولا يفيد ثبوت الطهارة لجميع اقسام الفارة من حيث هي ويظهر فايدته بالنسبة الى امثالنا ممن هو في بلاد الاسلام
دون من يأخذه من الكفار ولعل من الجالبين له من هو من فرق الكفار فلا يجوز اخذه منه لاهل تلك البلاد وكذلك بالنسبة الى نفس الملتقط
لها من الصحراء او الآخذ اياها من بدن الظبي فلا يجري ولا يجدي هناك يد المسلم قوله وما كان منه لا تحله الحيوة كالعظم والشعر فهو طاهر قال
في ك قد حصر ذلك في عشرة اشياء وهي العظم والظفر والظلف والقرن والحافر والشعر والوبر والصوف والريش والبيض اذا اكتسى القشر
الاعلى ولا خلاف بين الاصحاب في طهارة ذلك كله انتهى وقال في كشف اللثام ولا ينجس اتفاقا وبالنصوص من الميتة ما لا تحله الحيوة الحس
كالعظم ومنه القرن والسن والظفر والمنقار والظلف والحافر وبحكمه البيض المكتسي قشره الاعلى والشعر ومثله الصوف والوبر والريش من
غير فرق بين جزها ونتفها الا انها اذا انتتفت غسل موضع الاتصال ان لم ينفصل معه شيء من غيرها من الاجزاء والا غسل بعد ازالته
وللعامة في هذه الاشياء اقوال مخالفة لنا انتهى وفي ئق اتفق الاصحاب من غير خلاف يعرف على طهارة ما لا تحله الحيوة وهي عشرة اه
وحكي نفي الخلاف عن الذخيرة وشرح المفاتيح للمحقق البهبهاني في طهارة وقد وقع دعوى الاجماع عليها متفرقة في كلام جماعة فادعاه كل منهم

في طهارة ما لا تحله الحيوة

على جملة منها واستدل على ذلك بالنصوص كما عرفت الاشارة اليها فمنها صحيحة حريز قال قال ابو عبد الله ع لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب وكل شئ ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكى وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وظاهر الامر بالغسل فيها نجاسته موضع الاتصال بالميتة ومنها صحيحة الحلبي عن الصادق ع قال لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح وفيها دلالة على طهارة كل ما لا روح فيه اذ الظاهر ان قوله ع ان الصوف ليس فيه روح تعليل لنفي الباس عن الصلوة فيه ومنها المحكي عن الطبرسي في مكارم الاخلاق عن قتيبة بن محمد قال قلت لابي عبد الله ع انما نلبس هذا الخز وسداه ابريسم قال وما باس بابريسم اذا كان معه غيره قد اصيب الحسين ع وعليه جبة خز وسداه ابريسم قلت انا البس هذه الطيالسة البربرية وصوفها ميت قال ليس في الصوف روح الا ترى انه يجز ويباع وهو حي وقال الصادق ع في ذيل حسنة الحسين بن زرارة العظم والشعر والصوف والريش وكل نابت لا يكون ميتا وفي رواية عن صفوان عن الحسين بن زرارة عن الصادق ع قال الشعر والصوف والوبر والريش وكل نابت لا يكون ميتا فالى غير ذلك بعد ذكر اخبار كثيرة من جملتها ما لم نذكره ما نصه انه لا يخفى على من لاحظ الاخبار التي قدمناها في نجاسة الميتة دلالتها على الحكم المذكور الشامل لجميع اجزاء الميتة من هذه العشرة ان هذه العشرة انما استثنيت وخرجت من الحكم المذكور بهذه الاخبار المذكورة هنا الصريحة في طهارتها المعبر عنها في جملة من هذه بانها ذكية اي طاهرة وفي بعض بانها لا تحلها الروح كما اشير اليه في صحيحة الحلبي وفي حديث ابي حمزة الثمالي انتهى وذكر صاحب الجواهر كلاما يتضمن التعرض به فقال بعد ذكر جملة من الاخبار التي اشرنا اليها الحسين بن زرارة ومنها روايتي الحسين كالتعليل السابق يعني عدم الروح بل وتعليل عدم الباس في الانفحة بانها ليس لها عروق ولا فيها دم ولا عظم كما ستسمعه ان شاء الله تعالى ثم يستفاد عدم شمول اخبار الميتة لهذه الاجزاء فيحتاج الى التقييد او التخصيص كما ظنه في الحدائق زاعما انها داخلة في قسميها كدخولها في مسمى الكلب والخنزير اذ لا يخفى وضوح الفرق بينهما اذ ما نحن فيه طهارة وعموما نجاسة محكمة ودليل اخر على المطلوب بعد الاجماع والاخبار المتقدمين انتهى واقول لا يخفى ان هذا الايراد انما يتم لو قلنا بان كلا من الاجزاء التي اشتمل عليها الحيوان معروض للموت والحيوة فانه حينئذ يمتنع اتصاف الشعر او العظم ليس ميتة فيخرج عن موضوع الميتة قطعا لا عن حكمها وقد قلنا سابقا ان الامر ليس على هذا المنوال لانه لا يتصف بالموت الا الحيوان فلا يكون الميتة الا وصفا وان ثبت بالاخبار والادلة جريان حكم النجاسة على الميتة التي هي عبارة عن الحيوان المؤلف من الاجزاء المخصوصة كان مقتضى القاعدة جريانها على جميع اجزائها كما هو الاصل والقاعدة في ثبوت حكم للمركب وعلى هذا تكون الاخبار الدالة على طهارة الاجزاء العشرة بحكم التعليل الجاري في الجميع مخرجة لها عن الحكم ويكون استثناؤها من اخبار الميتة من قبيل استثناء الجزء من الكل كما في قولك اشتريت الدار الا عشرها فما ذكره صاحب الحدائق وجيه لا يعتريه وصمة الاشكال اصلا ومما قررناه هنا ونبهنا عليه فيما مضى من الاستدلال على نجاسة الميتة بالاخبار يظهر سقوط ما افاده المحقق الخوانساري ره فيما حكي عنه من شرح الدروس حيث قال فالدليل على طهارتها اصالة الطهارة اذ عموم ما دل على نجاسة الميتة بحيث يشمل هذه الاشياء غير ظاهر والاتفاق ظاهر او عدم صدق الميتة عليها لان الموت فرع الحيوة ولا يخفى انه لو كان نص يدل على ان الميتة نجسة كما يقولون ان جميع اجزاء الكلب مثلا نجس باعتبار انه وجد النص بنجاسة الكلب وهو ظاهر في نجاسة جميع اجزائه وكون بعضها مما لا تحله الحيوة لا يقدح فيه فلعدم وجود النص على تعليق الحكم بالنجاسة على الميتة كما يقولون لا عدم حلول الحيوة كيف لا وظاهر ان زوال الحيوة ليس سببا للنجاسة والا لزم ان يكون الحيوان المذكى نجسا بل عدم التذكية يصير سببا لنجاسة الحيوان ولا استبعاد في ان يصير سببا لنجاسة جميع اجزائه سواء حلته الحيوة ام لا انتهى ووجه السقوط انا قدمنا الاخبار الدالة على نجاسة الميتة من دون النص مثل قوله ع لا يفسد الا ما كان له نفس في اخبار متعددة والامر بغسل الثوب الملاقي لبدن الميت من الانسان في صحيحة ابراهيم والامر بغسل الملاقي لميتة الحيوان في اخبار اخر غاية ما في الباب ان دلالتها على النجاسة بالالتزام دون المطابقة ولا يفرق الحال في ورود الحكم على المركب من جهة استلزامه سرايته الى الاجزاء فالحكم على الميتة بالنجاسة مثل الحكم على الكلب بالنجاسة من دون فرق بينهما الا انه ورد استثناء جملة من الاجزاء في الاول دون الثاني فالحاصل ان انكار دلالة الاخبار على نجاسة الميتة ليس في محله واضعف من ذلك ما ذكره في ذيل كلامه من ان سبب النجاسة ليس هو زوال الحيوة وانما هو عدم التذكية اه انهم لم يقولوا ان زوال الحيوة سبب حتى ينكر عليهم ذلك كما انهم لم يقولوا انه لا يمكن صيرورة عدم التذكية سببا لنجاسة جميع الاجزاء وانما يقولون انه تكشف ببيان الشارع عن ذلك فالغرض ابرهم ان توضيح القول في هذا المقام يتم بالتعرض لاطراف المسئلة فلا بد لبيانها من رسم امور الاول ان المشهور بين الاصحاب عدم الفرق في الحكم بطهارة الصوف والشعر والريش والوبر بكونها ماخوذة من الميتة بطريق الجز او القلع الا انه يحتاج في صورة القلع الى غسل موضع الاتصال من حيث ملاقاته الميتة بالرطوبة خلافا للشيخ ره حيث خص الطهارة بصورة الجز فانه ره في كتاب الصيد والذبائح ويحل من الميتة الصوف والشعر والوبر والريش اذا جز ولا يحل شئ

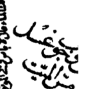
منها اذا اقلع منها وبمحل ابين العظم والناب والسن والظلف والقرن والانفحة واللبن والبيض اذا كان قد اكتسى الجلد الفوقاني وان لم يكتس ذلك
الجلد فلا يجوز اكله انتهى وذكر في كتاب الطهارة من النهاية ما يؤدي هذا المعنى وظاهر حسنة الحريز المشار اليها ان حكم القرن والناب والحافر وشبهها
الظلف والظفر حكم ما ذكره في الصوف والشعر والريش والوبر من انها متى اخذت بالقلع من الميتة فانه يغسل موضع الملاقات منها بالتقريب
المتقدم في الشعر واشباهه وانها لو اخذت بالكسر والبري بسكين ونحوها فانه يكون كالجز بالنسبة الى تلك الاشياء وخلاف الشيخ يجري هنا
الا ان ظاهر عبارة النهاية المتقدمة يعطي الفرق حيث لم يقيد الحكم بمحل العظم وما بعده باشتراط الجز كما قيده في الصوف وما بعده حجة القول
الاول امور الاول اطلاق اخبار المتقدمة اذ لا تصريح فيها بالجز ولا غيره الثاني للصحيحة ولا باس بما ينتفع من الطير والدجاج ينتفع به
للعجين واذناب الطواويس واذناب الخيل تمسك بها بعضهم لاشعارها بالشهرة وكان دلالتها مبنية على ما ينتفع من جهة كون المأخوذ منه
اعم من ان يكون حيا او ميتا موت حتف انفه او مذكى الثالث صحيحة حريز او حسنته فانه وان كان ربما يتوهم من ظاهرها وجوب الغسل وان لم
يتصل بالميتة كما لو اخذ جزا لكنه يندفع هذا التوهم بان غسل الشئ للصلوة فيه لا يكون الا للنجاسة وقد دلت النصوص على طهارة ما لا
تحله الحيوة بالذات فالغسل لا يكون الا للنجاسة العرضية الحاصلة بالملاقات لا تحصل بالجز حجة القول الثاني ما في الحدائق من انه نقل
عن الشيخ ره انه علل ذلك بان اصولها المتصلة باللحم من جملة اجزائها وانما يستكمل استحالتها الى احد المذكورات بعد تجاوزها عنه انتهى
وكانه نقل من غير النهاية وط اذ ليس فيهما اثر منه وكيف كان فقد رد هذا القول بوجهين احدهما اطلاق الاخبار المتقدمة ولكن يمكن
لبعض المحققين ره دفعه بان هذا المعنى لا يرده الاخبار الدالة على طهارة الاشياء المعهودة من جهة عدم ولوج الروح لانها لا تنافي
نجاستها باتصال الجزء من الميتة بها الا ان يتمسكوا بسكوتها مع اقتضاء المقام لبيان كيفية الاخذ وانت خبير بسقوطه لان مقتضى التعليل
المذكور المنقول عنه انما هو كون اصول الشعر قبل استكمالها من جملة اجزاء الشعر المنفصلة معها واذا فرض عدم استكمالها كانت من اجزاء
الحيوان المنفصلة منه حيا او ميتا فتكون نجسة بالذات وح تكون الشعر نجاسة ذاتية بمعنى انها مشتملة على النجس العين وهي الاصول وظاهر العين
وهو ما استكمل شعرا والمجموع المركب منهما نجس فتفصيله بين الجز والنتف انما هو من جهة اشتمال الثاني على الجزء الذي هو نجس العين
بخلاف الاول فانه ينفصل ح ما هو نجس العين عما ليس بنجس العين ولولا ان المراد هي النجاسة الذاتية لم تمس حاجة الى شئ من المقدمتين
المأخوذتين في التعليل وكان يكفيه ان يقول ان ملاقي الميت برطوبة متنجس ويطهر بالغسل وعلى هذا يتجه الرد عليه باطلاق الاخبار
وثانيهما منع كون اصول الشعر الداخلة في اللحم جزء من اللحم بل هو شئ لا تحله الحيوة من الفضلات المستعدة للشعرية وان لم يكن لها الا انه
ينفصل معه جزء لطيف من اللحم لا ينفك عنه الا بالجز ممنوعة فانا لا نجد في اصل الشعر المقلوع الا جزءا لطيفا ابيض لا يشبه اللحم في شئ ولا سبيل
الى الحكم بنجاسته حتى مع الشك في حلول الحيوة فيه فضلا عن صورة القطع او الظن بعدمه انتهى وهذا الكلام في غاية الجودة ثم انه قال المحقق
الخوانساري ره فيما حكى عنه من شرح الدروس ما لفظه ثم حكم الاصحاب بالغسل بناء على نجاسة الملاقي للنجس بالرطوبة والميتة نجسة واصول هذه
الاشيا ملاقية لها بالرطوبة فيجب غسلها ويدل عليه ايضا حسنة حريز المذكورة مع معاضدته بالاحتياط ولا يذهب عليك ان الاحوط عدم
الاكتفاء بغسل موضع الاتصال بل غسل جميعها بل على تقدير الجز ايضا لان الخبر المذكور المتضمن للامر بالغسل مطلق لا تقييد لها بموضع الاتصال
وغاية القطع انتهى واعترضه في الحدائق بقوله ولا يخلو عن غرابة اما اولا فلتصريح الاخبار المذكورة بطهارة هذه الاشياء وانها ذكية
مضافا الى اتفاق الاصحاب واصالة الطهارة وعدم صدق الميتة عليها واما ثانيا فلان غسل موضع الملاقاة وجه ظاهر واما ما عدى
موضع الملاقاة وكذا ما اخذ جزا فما وجه الاحتياط في غسله مع الوجوه المذكورة والرواية التي اشار اليها وان كانت مطلقة لكنها معارضة
فيما عدا موضع الملاقاة بالادلة المذكورة الدالة على الطهارة فلا بد من تخصيصها بموضع الملاقات كما ذكرناه جمعا بينها وبين تلك الادلة و
لو قام مثل هذا الاحتياط في المقام لجرى في جميع الاشياء المحكوم بطهارتها وبالجملة فان ما ذكره لا اعرف له وجها بالكلية انتهى وتبعه
صاحب الجواهر ره فيما اورده من الوجهين وزاد ان احتمال الارادة الخروج من شبهة خلاف الشيخ ره يدفعه ان الاحتياط لذلك يقتضي
بترك المقلوع خاصة راسا لا تطهيره بالغسل انتهى واقول ——— لولا تصريحه بالاستدلال بحسنة حريز لامكن توجيه الاحتياط
بالتحرز عن النجاسة العرضية لان الاحتياط يدور مدار الاحتمال وهو قائم هنا لان الشعر والصوف ونحوهما لا ينبت على جلد الحيوان على
وجه القيام معتدلا حتى ينحصر موضع الملاقات في اصولها بل تميل وتفترش على سطح الجلد فكثير من اجزائها مما يلي بدن الحيوان
ملتصق بها شئ من اوساخ جلده وكثيرا ما يتفق سراية رطوبة من بدن الميتة او من الارض او عن الهواء او غيرها على وجه توجب سراية النجاسة

المتلاقيين الى الآخر فاحتمال التنجس بسبب ملاقاة بدن الميتة قائم خصوصا على القول بسراية نجاسة الميتة حتى مع اليبوسة ومن هنا تعلم انه
لا بد في ما ذكرناه بالتمسك باطلاق الاخبار المسوقة لبيان الطهارة الذاتية الغير المنافية للاتصاف بالنجاسة العرضية بسبب ملاقاة النجس
وتعلم ايضا ان الاحتياط هنا انما هو من جهة الاحتمال والاشتباه في الموضوع لا من الاشتباه في الحكم وان ما ذكره صاحب الجواهر قده من
احتمال الخروج من شبهة خلاف الشيخ ره وما ذكره في بعضه مما لا مساس له بما بيناه ولو سلم فالاولى حمل الاحتياط على الخروج من شبهة الخلاف ان
كان الخروج من شبهة خلاف من يقول بان ملاقاة الميتة مع اليبوسة موجبة لسراية النجاسة او لحمل ملاقاة الشعر والصوف لبدن الميتة
بحكم العادة المورثة للقطع بها بل نزيد على هذه الجملة ونقول انه يمكن توجيه الاحتياط بالنظر الى التمسك بالخبر المتضمن للامر بالغسل
مطلقا وذلك لانه وان كان قد قيد بموضع الملاقاة لكن قد قررنا في محله ان المقيد اذا قيد بقيد لم يجب العمل به في غير موضع القيد لكن
يبقى هناك قاعدة التسامح من باب الحسن العقلي لمجرد قيام الاحتمال المخالف للظاهر وما ذكره المحقق المذكور من هذا القبيل فافهم
نعم ما ذكره عقيب الكلام الذي حكيناه عنه وجيه لانه قال وكذا الاوجه الاحتياط في اجتناب خصوص العظم من الميتة من جهة المناقشة
في كونه مما تحله الحيوة لقوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة اذ هي اجتهاد في مقابلة النص والاجماع ولعل المراد
باحيائها في الاية احياء الشخص المشتمل عليها لا انه المراد من العظام الثاني انه قد اشتمل جملة من الاخبار المذكورة على عد البيض من جملة ما
هو طاهر مع حصوله من الميتة ولا بد من تحقيق المقال فيه فنقول ان الكلام فيه يقع تارة من جهة طهارته او نجاسته الذاتية واخرى من جهة
العرضية اما اولهما فتوضيح القول فيها ان البيض على قسمين احدهما بيض ماكول اللحم وثانيهما بيض غير ماكول اللحم اما الاول فحكمه الطهارة
للاصل والعمومات السالمة عن معارضتها ما دل على نجاسة الميتة لعدم شموله لذلك قطعا مضافا الى التعليل السابق في صحيحة الحلبي وغيره
من العمومات السابقة وقد تقدم عن الحدائق نفي الخلاف بين الاصحاب في طهارة عشرة من الميتة وقد علم كون البيض من جملتها و تقدم
ايضا نقل الاتفاق عن كشف اللثام على الوجه المذكور وقال في المنتهى البيضة من الدجاجة الميتة طاهرة ان اكتست جلد الصلب وهو قول
علمائنا اجمع انتهى وهو مطابق لصحيحة زرارة عن الصادق ع سئل عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون
في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة قال كل ذلك لا باس به
وفي ذيل رواية حسين بن زرارة عن ابي عبد الله ع وسئله عن البيضة تخرج من بطن الدجاجة الميتة قال لا باس باكلها وغير ذلك من الاخبار ويتم
الجميع بعدم القول بالفصل بين الدجاج وغيره من الماكول مضافا الى ما دل على طهارة البيض مطلقا من حسنة حريز السابقة ورواية اسمعيل
بن مرار عن يونس عنهم ع قال خمسة اشياء ذكية مما فيها منافع الخلق الانفحة والبيض والصوف والشعر والوبر واما الثاني فحكمه ايضا الطهارة
على المشهور خلافا للعلامة في المنتهى حيث قال واما بيض الدجاجة الميتة الجلالة التي بيض ما لا يؤكل لحمه مما له نفس سائلة فالاقوى فيه
النجاسة ولو جعلت تحت طاهر فخرجت فرخا فهو طاهر في قول اهل العلم انتهى وحكي مثله عن نهاية الاحكام وعن المعالم انه قال فيه بعد
ذكر الحكم بطهارة الاشياء المذكورة التي منها البيض لا نعرف فيه خلافا الا من العلامة ثم نقل كلامه في الكتابين المذكورين وقال ولا نرى
لكلامه وجها ولا عرفنا عليه موافقا وقد نص في الذكرى على عدم الفرق انتهى والروايات التي اطلق فيها الحكم بانها ذكية او انها لا باس
بها شاملة بالقول المشهور ولو فرض ضعف السند في شيء منها كانت الشهرة جابرة له واما ثانيهما فتفصيل الحال فيها ان جملة من
الاخبار المتقدمة دلت على استثناء البيضة من نجاسة الميتة من غير تقييد بكون الطهارة بالنظر اليها في حد ذاتها ومن هنا قيل ان
مقتضى ظاهر اطلاقها هو الحكم بالطهارة وان لاقت الميتة برطوبة لكن لما كان ذلك مخالفا لما عرفت في الصوف ونحوه من انه متى اخذ
بالقلع فانه يجب تطهير موضع الملاقاة كما نطقت به كلمة الاصحاب ودلت عليه حسنة حريز ومن هنا وقع الخلاف بين الاصحاب فذهب
الاكثر كما حكي نسبته اليهم عن المعالم الى الطهارة وذهب العلامة في المنتهى الى النجاسة فقال البيضة من الدجاجة الميتة طاهرة ان
اكتست الجلد الصلب وهو قول علمائنا اجمع الى ان قال لنا انها صلبة القشر لاقت نجاسة بعد تمام خلقها فلم تكن نجسة في نفسها
بل بالملاقاة كما لو كانت النجاسة طارية انتهى وحكي مثله عن نهاية الاحكام وايده في الحدائق بان حسنة حريز التي استدل بها على غسل موضع
القلع من الصوف ونحوه قد تضمنت البيضة في جملة الافراد المعدودة فيها والامر بغسل تلك الاشياء المعدودة اذا اخذت بعد الموت
فيدخل البيض في ذلك غاية الامر انها قد اشتملت على اللبن واللباء وهذان الفردان يجب اخراجهما من حيث عدم امكان الغسل فيهما فلا
ينحصر الامر المذكور الا فيهما ومع ان اشتملت بعد الامر بالغسل على الامر بالصلوة وهذا مما يشعر بظاهره بخروج البيضة منه حيث انه

وهذه الرواية مشتملة على ما لا نقول به من طهارة جلد الميتة

على الأظهر هذا استثناء من الحكم بطهارة الأجزاء التي لا تحلها الحياة من الميتة فتكون تلك الأجزاء التي لم تحلها الحياة نجسة إذا أخذت من الحيوان
المحكوم بنجاسته عيناً وهذا هو المشهور ولم ينقل خلاف في ذلك إلا في الموضعين إلا أن ما لا تحله الحياة من نجس العين ولم يخالف في
نجاسته أحد سوى علم الهدى ره كما صرح به جماعة فيحصل لهم حجة في المقام وهي الإجماع مضافاً إلى الجميع ما دل على نجاسة ما هو نجس العين
من الحيوان نظراً إلى أن اسم كل حيوان موضوع لجميع ما اشتمل عليه كما سيتضح لك الحال إن شاء الله تعالى وأن الإصابة في مثل الكلب والخنزير غالباً إنما
تحصل بالشعر وصحيح خبر سليمان الإسكاف قال سألت أبا عبد الله ع عن شعر الخنزير يخرز به قال لا بأس لكن يغسل يده إذا أراد أن يصلي
ومثله رواية برد الإسكاف ثم إن المحكي عن السيد ره في كلام جماعة هو طهارة ما لا تحله الحياة من نجس العين بقول مطلق والمنقول في كلامه ره
شعر الميتة وشعر الكلب والخنزير ولعلهم استفادوا عموم العنوان من دليله فإنه قال بعد قول الناصر شعر الميتة طاهر وكذلك شعر الكلب والخنزير
ما نصه هذا صحيح وهو مذهب أصحابنا وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه وقال الشافعي إن ذلك كله نجس دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع
المتكرر تذكره قوله تعالى ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين فامتن علينا بأن جعل لنا في ذلك منافع ولم يفرق بين الذكية
والميتة فلا يجوز الامتنان بما هو نجس لا يجوز الانتفاع به وأيضاً فإن الشعر لا حياة فيه لأنه ترى أن الحيوان لا يألم بأخذه منه كما يألم بقطع سائر
أعضائه وأيضاً لو كان فيه حياة لما جاز أخذه من الحيوان في حال حياته والانتفاع به كما لا يجوز ذلك في سائر أجزائه ويقوي ذلك ما روي عنه ص
من قوله ما أبان من البهيمة وهي حية فهو ميتة والشعر يبين منها في حال حياتها ولا يكون ميتة لأنه لو كان ميتة كان بمنزلة سائر أجزائها ويمنع الانتفاع
به وإذا ثبت أن الشعر والصوف والقرن لا حياة فيه لم يحله الموت وإذا لم يحله الموت كانت حياته بعد كحياته قبله وليس لهم أن يتعلقوا بقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة فإن اسم الميتة يتناول الجملة بسائر أجزائها وذلك أن الميتة اسم لما يحله الموت والشعر لا يحله الموت كما لا يحله الحياة ويخرج عن الظاهر
وليس لأحد أن يقول إن الشعر والصوف من جملة الخنزير والكلب وهما نجسان وذلك أنه يكون من جملة الحي إلا ما لا تحله الحياة ليس من جملته وإن
كان متصلاً به انتهى ولا يخفى على من أعطى النظر في كلامه حقه أنه يستفاد منه دليلان على ما نحن فيه أحدهما الإجماع فإن الظاهر بل المقطوع به
هو أن الإجماع راجع إلى جميع ما ذكر من شعر الميتة والكلب والخنزير بدليل قوله هذا صحيح مشيراً إلى قول الناصر وحكمه بطهارة شعر الميتة والكلب و
الخنزير وقوله بعد ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا ولكن ما بعد الإجماع إشارة إلى ما يختص بكل من المسألتين من الدليل على وجه الترتيب فإن الآية وما
بعدها استدلال على طهارة شعر الميتة إلى قوله وليس لأحد أن يقول إن الشعر والصوف من جملة الكلب والخنزير إلخ وهو استدلال على حكم شعرهما وهو الثاني
ما استدل به لما نحن فيه ونحن نقول أنه يتجه على الوجه الأول ما قيل من أنه غير سديد لأنه لم ينقل عن أحد من الإمامية سواه وعلى الثاني أن ما ذكره مخالف لما هو
المعلوم لغة وعرفاً وشرعاً من صدق الاسم على جميع ما تركب منه ذلك الحيوان وكان من جملته سواء كان مما تحله الحياة أم لا وهذا بخلاف اسم الميتة
المأخوذ فيه وصف الموت الغير الساري إلى ما لا تحله الحياة وأما كون الحال على ما وصفناه لغة وعرفاً فظ وأما شرعاً فلأن الأخبار الناطقة بنفي
النجاسة بالملاقاة مع الرطوبة شاملة بإطلاقها أو عمومها لما لو كان الملاقاة لما لا تحله الحياة بل الغالب في الملاقاة والإصابة حصولها بالشعر كما هو
ظاهر وزاد بعضهم في إثبات الصدق شرعاً الاستناد إلى ما ذكره في باب الديات من الجناية على الشعر كالجناية على سائر أجزاء البدن من رأسه وعنقه
وسائر أعضائه فلو لم يكن الشعر جزءاً منه وداخلاً في جملته لما ترتب على الجناية عليه شيء ويؤيده أيضاً ما رواه في الكافي في حكاية ابن أبي ليلى في الجارية التي لم يكن
على ركبها شعر فسأل عنها محمد بن مسلم فقال له أي شيء تروون عن أبي جعفر ع في المرأة لا يكون على ركبها شعر أيكون ذلك عيباً فقال له محمد بن مسلم أما
هذا نصاً فلا أعرفه ولكن حدثني أبو جعفر ع عن أبيه عن آبائه عن النبي ص أنه قال كل ما كان في أصل الخلقة فزاد أو نقص فهو عيب فقال له ابن أبي ليلى
حسبك ثم رجع إلى القوم فقضى لهم بالعيب هذا ولكن لا يخفى عليك أن ثبوت الدية لا يستلزم كونه جزءاً لأنه يكفي في ثبوتها كونها مما له تعلق به فإن
الدية قيمة لذلك شرعاً حيث لم يكن له قيمة عرفاً كالأموال التي لها قيمة عرفية فيجوز أن لا يكون جزءاً ومع ذلك يحكم الشارع بالضمان كالأموال بل لا
يملك ككلب الدار إذ الملحوظ غاية ما هنالك أن الأموال مما له قيمة عرفاً بخلاف الشعر فقرر الشارع له من حيث كونه زينة في جماله أو وقاية لبدنه
أو غير ذلك من فوائده الدنيوية التي هي بمنزلة التقويم وكذا الحال في العيب فإن مداره على الزيادة عن الخلقة الأصلية والنقيصة عنها ويجوز أن
يكون ذلك الزائد أو الناقص مما لا يدور عليه الاسم فإن الخلقة تعم الأجزاء واللوازم في الوجود بل نزيد على هذه الجملة ونقول إنه يصح لمن يتعلق أن
يقول لو كان الشعر جزءاً كان اللازم غسله في غسل الجنابة وغيره من الأغسال وهذا أولى بالاستدلال به من التمسك لأنه أعم من حيث جريانه في
الأموال والحقوق أيضاً ثم إنه حكي في ك عن السيد ره أنه تمسك بوجه آخر وهو أن ما لا تحله الحياة من نجس العين كالمأخوذ من الميتة ثم أجاب عنه بأنه
قياس مع الفارق فإن المقتضي في الميتة صفة الموت وهي غير حاصلة فيما لا تحله الحياة بخلاف نجس العين فإن نجاسته ذاتية وتعتبر في ذلك حسب الجواهر

ولكن



ولكن لا يخفى على من التفت الى حقايق كلامه خصوصا بعدما اشرنا اليه من تطهره والغرض المسوق له كل ظاهر فقره انه ليس مناط حكمه في هذه المسئلة
الاجماع وقوله لاعد آه وحاصله ان ما لا تحله الحيوة لا يكون جزءا من الحيوان الحي وليس من التمسك بالقياس في كلامه عين ولا اثر وشيئا مما ذكره
متعلق بمسئلة شعر الميتة يبقى الكلام في شيء وهو انه روى الشيخ ره في الصحيح عن زرارة عن الصادق ع قال سئلته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء
من البئر التي يشرب منها او يتوضأ منها قال لا بأس به وظاهره ان المبتدء والجواب بتمامهما اعرض عنه الاصحاب وهذا القدر يكفي في الجواب عنها على طريقتنا
وربما حملها على محامل بعيدة بابعد من مساق الكلام نعم الرواية الاخيرة لا تخلو عن اشعار بان السؤال انما هو عن حال ما يهرق من الماء الذي قال لو
فيكون دليلا على عدم نجس البئر بملاقاة النجاسة الثاني شعر الكافر فقد قال صاحب الحدائق ره اما الكافر فلم اقف على نص يقتضي نجاسة ما لا تحله الحيوة
منه فلو قيل بطهارته كان حسنا انتهى ويظهر ضعفه مما قدمناه في الموضع الاول لجريان نظير ما تمسكنا به هناك في هذا الموضع قوله ويجب الغسل
على من مس ميتا من الناس قبل تطهيره وبعد برده قد عرفت سابقا ان جملة الواجب سته اغسال ثم فصل القائل خمسة وبقي تفصيل هذا
لانهم سكتوا عنه فاستطرده هيهنا فحكم بوجوبه كما هو المشهور والمحكي عن القديمين والصدوقين والشيخين وابن ادريس والحلبي وغيرهم خلافا
لعلم الهدى ره فيما حكي عنه في شرح الرسالة والمصباح من القول باستحبابه وربما يظهر من عبارة الشيخ ره في ق ان به قال الاعين رضي الله عنه فقال فيه
الغسل من غسل الميت واجب عند اكثر اصحابنا وعند بعضهم انه مستحب وهو اختيار المرتضى قدس الله روحه انتهى وحكي عن الوسيلة والمراسم
التوقف فيه لكن الموجود في الاول التصريح بالوجوب لانه قال في بيان اقسام نواقض الطهارة فالنقض رابعها ما يوجب كليهما يعني الوضوء
والغسل وهو ثلثة الحيض والنفاس ومس الميت من الناس او قطعة ابينت من حي او ميت منهم فيها عظم بعد البرد بالموت وقبل التطهير بالغسل
انتهى وكان توهم الحاكي نشأ من قوله في الوسيلة بعد ذلك في الفصل الذي عقده لبيان الطهارة الكبرى وهي ضربان اما يجب ايقاعها على
المكلف في نفسه او في غيره وذلك شيئان احدهما غسل المولود بعد الولادة والثاني غسل الميت من الناس والاول ضربان احدهما يوجب
بالغسل لاقامة الحد عليه والثاني اربعة اضرب فرض وواجب مختلف فيه ومندوب والجميع خمسة وثلثون غسلا فالفرض واحد وهو غسل
الجنابة والواجب ثلثة غسل الحيض والاستحاضة والنفاس والمختلف فيه ثلثة غسل مس الاموات وغسل قاضي صلوة الكسوف اذا تركها متعمدا
وقد احترق القرص كله وغسل من سعى الى المصلوب عامدا بعد ثلثة ايام انتهى وقال في المراسم بعد ذكر الطهارة الكبرى وهو الغسل على ضربين واجب
وندب فالواجب على بعض ضرب غسل الجنابة وغسل الحيض وغسل النفاس وغسل الاستحاضة وغسل من مس ميت الادميين على احدى الروايتين
وتغسيل الاموات وغسل من تعمد ترك صلوة الكسوف وقد انكسف القرص كله انتهى فقوله على احدى الروايتين مشعر بالتوقف فلعل الناقل
من حكاية موافقة صاحب المراسم للاكثر لم يظهر لنا وجهه ولعل النسخة الحاضرة عنده لم تكن مشتملة على قوله على احدى الروايتين ولا يتوهم انه
يمكن القلب بابداء الغلط في نسختنا بالزيادة لانا ندفع اولا بان احتمال السقوط اقرب من احتمال الزيادة وثانيا بان صاحب ق ره قال انه
نسبه سلار الى احدى الروايتين مع انا لم نقف على رواية ظاهرة في الاستحباب انتهى فيعلم منه ان نسخته كانت مطابقة لما عندنا من النسخة وكيف
كان فالقول بالاستحباب شاذ ومن هنا قال الشيخ ره في جنايز الخلاف يجب الغسل على من غسل ميتا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة ومن شذ
منهم لا يعتد بقوله انتهى والعمدة هي الاخبار المعتبرة ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال قلت الرجل يغمض الميت اعليه غسل قال اذا مسه
بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم وصحيحة عاصم بن حميد قال سئلته عن الميت اذا مسه الانسان
افيه غسل قال اذا مسسته حين يبرد فاغتسل وصحيحة اسمعيل بن جابر قال دخلت على ابي عبد الله ع حين مات ابنه اسمعيل الاكبر فجعل يقبله
وهو ميت فقلت جعلت فداك اليس لا ينبغي ان يمس الميت بعد ان يموت ومن مسه فعليه الغسل فقال اما بحرارته فلا بأس انما ذاك اذا برد وما
عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال يغتسل الذي غسل الميت وان قبل الميت انسان بعد موته وهو حار فليس عليه غسل ولكن اذا مسه
وقبله وقد برد فعليه الغسل ولا بأس بان يمسه بعد الغسل ويقبله الى غير ذلك من النصوص الكثيرة هذا والذي يمكن ان يكون سندا للقول
بالاستحباب وجوه الاول الاصل الثاني حصر النواقض في بعض المعتبرة في امور ليس المس من جملتها الثالث الصحيح عن الصادق ع الغسل في اربعة عشر
موطنا واحد فريضة والباقي سنة الرابع الامر ويحكى التنبيه في صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اغتسل يوم الاضحى والفطر والجمعة
واذا غسلت ميتا كما فرانه بدايته في صحيحة ابن مسلم وغيرها الغسل في سبعة عشر موطنا ليلة سبعة عشر من شهر رمضان الى ان قال واذا
غسلت ميتا او كفنته او مسسته بعدما يبرد ويوم الجمعة وغسل الجنابة فريضة الخامس مكاتبة الحميري الى القائم ع روي لنا عن العالم ع انه سئل عن
امام صلى بقوم بعض صلوتهم وحدث عليه حادثة كيف يعمل من خلفه فقال يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلوتهم ويغتسل من مسه فوقع ع ليس على من مسه الا

غسل اليد واذا لم يحدث حادثة تقطع الصلوة ويتم صلوته مع القوم السادس مكاتبة الصيقل وابن عبيد هل اغتسل امير المؤمنين عليه السلام حين غسل
رسول الله صلى الله عليه وآله عند موته فاجابه النبي طاهر ومطهر لكن امير المؤمنين عليه السلام فعل وجرت به السنة والسابع الرضوي والغسل ثلثة وعشرون من
الجنابة والاحرام وغسل الميت وغسل من مس الميت وغسل الجمعة ثم عد باقي الاغسال وقال الفرض من ذلك غسل الجنابة والواجب غسل الميت
وغسل الاحرام والباقي سنة الخ الثامن انه لو كان واجبا لكان اما لنفسه او لغيره والاول باطل عند الخصم والثاني لا دلالة في شيء من
النصوص عليه بل في المكاتبة السابقة ما يشعر بعدمه والجواب عن الاول ان الامر وما بمعناه ظاهران في الوجوب فلا يقاومهما الاصل
وعن الثاني ان الحصر اضافي بدلالة الاخبار المذكورة مع ان البحث هنا في وجوبه وانتفاء كون المس ناقضا لا يستلزم انتفاء الوجوب
راسا لا دلالة للخاص على العام وعن الثالث ان الفريضة عبارة عما نطق به الكتاب والسنة عبارة عما جاء به النبي صلى الله عليه وآله مما لم يذكر في الكتاب
العزيز وعن الرابع ان كون الامر مجازا في الندب ليس باولى من كونه مجازا في القدر المشترك وان الاقتران لا دلالة فيه على الاتحاد في نوع
الحكم فان مجرد المطلوبية كافية في جوازه وحسنه وعن الخامس بان مساق السؤال والجواب يعطي ان المس كان قبل البرد وعن السادس
ان المراد بجريان السنة انما هو جريان سنة الوجوب بدلالة الاخبار المذكورة فالسنة وان كانت اعم من الوجوب والندب الا انه يعلم من تلك
الاخبار ان المراد بها هو خصوص هذا النوع وعن السابع انه لم يتم علينا الحجة في حجيته مضافا الى ما في دلالته من جهة ما عرفت سابقا
من معنى الفريضة والسنة وعن الثامن انا نختار الشق الثاني لكن نقول ان خلو دلالة الاخبار على كون وجوبه للغير لا يستلزم انتفائه
لاتفاق القائلين بوجوب الغسل هنا على كونه للغير ومن الواضح بلوغ اتفاقهم حد الكشف عن قول الحجة صلوات الله عليه وتوضيح المقام
انه توقف في ذلك صاحب ك حيث قال لم اقف على ما يدل على اشتراطه في شيء من العبادات ولا مانع من ان يكون واجبا لنفسه كغسل
الجمعة والاحرام عند من اوجبهما نعم ان ثبت كون المس ناقضا للوضوء اتجه وجوبه للامور الثلثة لكنه غير واضح انتهى وتبعه صاحب الذخيرة وقد
يؤيد بما في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام في رجل ام قوما فصلى بهم ركعة ثم مات قال يقدمون رجلا آخر ويعتدون بالركعة ويطرحون الميت
خلفهم ويغتسل من مسه لاشعاره بارادة الاغتسال بعد الصلوة وتوجه المنع عليه جلي لعدم دلالة العطف بالواو على الترتيب ولكن
الحق خلافه وقد وقع الاستدلال عليه بوجوه الاول انه حكى عن المصابيح للعلامة الطباطبائي رحمه الله انه نقل اتفاق القائلين بوجوبه على
حدثيته وناقضيته للطهارة كما نقل تصريح المقنعة والنهاية والانتصار والجمل والعقود والمعتبر والغنية والوسيلة والسرائر والمنتهى
والدروس والذكرى والبيان وروض الجنان وكفاية الطالبين وجامع المقاصد وفوائد الشرايع ومنهج السداد والرسالة الفخرية وغيرها
من كتب المتقدمين والمتاخرين وقال وهو امر مقطوع به في كلامهم ولا خلاف فيه الا ممن نفى وجوب غسل مس الميت انتهى الثاني السيرة
المستقرة والعمل المستمر في الاعصار والامصار على عدم فعل شيء مما يشترط بالطهارة كالصلوة ونحوها قبل فعله وقد نقل عن جماعة
التصريح بتوقف الغايات الثلث عليه وهي الصلوة والطواف ومس كتابة القرآن كما هو ظاهر المصنف رحمه الله وغيره ممن عبر كعبارته ولعله
قضية كلام من صرح بحدثيته وناقضيته للطهارة لما عرفت لمكان اشتراط هذه الغايات بارتفاع الحدث الثالث ما حكاه في ك من انه
استدل عليها بعموم قوله عليه السلام في كل غسل وضوء الا الجنابة لكن رده بانه مع عدم صحة سنده غير صريح في الوجوب ومعارض بما هو اصح منه واجاب
بعضهم بانه يوافقه اتفاق الاصحاب على ذلك الا من شذ ووجه الدلالة ان المس ناقض والا لم يجب به الوضوء قطعا فانه لا يجب الا على المحدث
اتفاقا كما قيل وناقش فيه صاحب الجواهر رحمه الله بان اقصى ذلك ناقضيته للطهارة وهي لا تستلزم وجوب الغسل للصلوة اذ قد يكتفى في رفع
الحدث بالوضوء وان وجب الغسل تعبدا بناء على استقلاله في رافعيته بالنسبة الى الاصغر وان كان منضما مع الاكبر اللهم الا ان يقال
ان المنساق منها ان حدثه لا يرتفع حدثيته الا بالوضوء والغسل الرابع ما عن بعضهم من التمسك بما في رواية الفضل بن شاذان ومحمد بن
سنان عن الرضا عليه السلام من تعليل الامر بغسل المس بالطهارة مما اصابه من نضح الميت قال في الاولى انما امر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه
من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته وكذا في الثانية مع زيادة قوله فلذلك يتطهر منه ويطهر وفيه ما فيه لان ظاهرهما
هو الطهارة من الخبث دون الحدث وح لا يصلحان للدلالة على المطلوب ولا للتاييد الخامس ما تمسك به في الحدائق من عبارة الفقه الرضوي
حيث قال في باب غسل الميت وتكفينه بعد ذكر غسل المس وان نسيت الغسل فذكرت بعد ما صليت فاغتسل واعد صلوتك وقد عرفت عدم
ثبوت حجيته عندنا والعمدة هو الاجماع والبواقي مؤيدات هذا وبقي الكلام بعد ذلك في شيء وهو انه بعد الالتزام بكون مس الميت حدثا
هل يتوقف رفعه على الغسل وحده او يتوقف مع ذلك على الوضوء ايضا وبعبارة اخرى لو كان في حال المس متوضيا ينتقض وضوءه لا الظاهر انه

شعب البحث عن كون ما عدا غسل الجنابة يلزم فيه الغسل كما هو المشهور او لا يلزم فيه ذلك كما هو مذهب بعضهم فانه يظهر
من كلام جملة من الاصحاب ان مس الميت على الوجه المتقدم من جملة الاحداث الموجبة لنقض الطهارة المتوقف ارتفاعها على الغسل اما
خاصة كما اخترناه سابقا او مع الوضوء كما هو المشهور وبذلك صرح الشهيد ره في الالفية حيث عده من النواقض والشيخ ره
في النهاية حيث قال ومن جملة ما ينقض الوضوء ما ينقض الغسل وهو خمسة اشياء الجنابة والحيض والنفاس والاستحاضة و
مس الاموات وهو ايضا ظاهر الذكرى وس والظاهر انه لا خلاف فيه بينهم انتهى وممن وافق الاكثر الشهيد ره في الذكرى
مفرعا عليه بعض الفروع حيث قال وهذا الغسل يجامعه الوضوء وجوبا ولو احدث بعد الوضوء المقدم اعاده وبعد الغسل
المقدم الوضوء لا يضر وفي اثناء الغسل الاقرب حكمه حكم المحدث في اثناء غسل الجنابة ثم قال وقطع في الذكرى بانه لو احدث
في اثناء غسله اتم وتوضأ تقدم او تأخر ولعل وجهه ان الحدث الاكبر يرفعه الوضوء بالتوزيع وفيه بعد لظهور ان الوضوء و
الغسل علة لرفع الحدث مط وهذا ينسحب في جميع الاغسال سوى الجنابة انتهى تقدم هذا المطلب في اول الكتاب في مبحث الغايات
واذ قد عرفت ما ذكرنا كله فاعلم ان توضيح القول في المسئلة يتم بالتعرض لامور الاول انه لا خلاف كما في الحدائق وغيره في انه لو مسه
قبل برده لم يجب عليه الغسل بل في المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع مضافا للاصل والاخبار المستفيضة بل المتواترة وقد تقدم
من الاخبار الصحيحة ما يدل على ذلك لكن وقع الخلاف في نجاسته وقد اشار اليه في المنتهى بقوله قال الشيخ ره في ط لو مسه
قبل برده لم يجب الغسل ويغسل يده وفي وجوب غسل اليد عندي نظر انتهى وقد تقدم تفصيل القول في ذلك في المسئلة الثانية
من مسائل نجاسة الميتة وان الاظهر عدم النجاسة ولا منافاة بين انتفاء غسل المس وبين ثبوت نجاسة بدن الميت قبل البرد كما
نبه عليه بعض المحققين الثاني انه لا خلاف في انه لو مسه بعد الغسل لم يجب عليه غسل المس وهو الذي دل عليه جملة من النصوص
المعتبرة قال في المنتهى ولا يجب الغسل لو مسه بعد تطهيره بالغسل ولا قبل برده بالموت وهو مذهب علمائنا اجمع ثم قال لانه
بعد التطهير طاهر فلا يؤثر في التنجيس العيني والحكمي وقبل البرد طاهر فلا يؤثر في التنجيس ثم استدل باخبار منها ما رواه الشيخ
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال ولا يغتسل من مسه اذا ادخلته القبر ولا اذا حملته الثالث انه هل يجب على من مس الميت المتيمم بدلا عن تغسيله
غسل المس نظرا الى عدم لحوق التيمم بالمغسل ام لا قولان صرح باولهما جماعة منهم العلامة ره في القواعد والمنتهى وهو ظاهر
جامع المقاصد وكشف اللثام وبثانيهما في كشف الغطاء حيث ذكر في عداد من لا يجب عليه غسل المس من مس بدن من يمم عوض
الغسل حجة القول الاول وجوه الاول العمومات الناطقة بوجوب غسل المس الثاني خصوص النصوص الدالة على وجوبه على من
مسه قبل الغسل ومعلوم ان المتيمم لم يغسل الثالث بقاء المتيمم على النجاسة ولهذا يجب تغسيله ان امكن بعد التيمم وقبل الدفن حجة
القول الثاني عموم ما دل على تنزيل التراب منزلة الماء وانه احد الطهورين فانه يرجح ان هذين العمومين حاكمان على العمومات وخصوص
النصوص المستدل بهما على القول الاول واما الوجه الثالث فيندفع بالمنع من دوران وجوب غسل مس الميت مدار نجاسته وانه لو
قلنا بنجاسته لدليل دل عليه لم نلتزم بكون وجوب غسل المس لاجل ارتفاعها وقد يجاب عن هذه الحجة بان التيمم في الميت ليس لعموم ما دل
على تنزيل التراب وما دل على انه احد الطهورين لما عرفت انهما لا يدلان الا على ان التراب يقوم مقام الماء في رفع الاحداث فلا بد لان على قيامه
مقام شيء مركب من الماء والخليطين ممتنع لازالة النجاسة بل التيمم انما ثبت بدليل خاص لا دلالة فيه على كونه يقوم بمنزلة غسل
الميت حتى يستلزم سقوط غسل المس عمن مس المتيمم واورد عليه بعض المحققين اولا بانا لو سلمنا تخصيص عموم ما دل على تنزيل التراب
منزلة الماء بخصوص ما لو كان الماء غير مخلوط بشيء آخر وما لو كان استعماله لخصوص رفع الحدث دون النجاسة قلنا ان ذلك
انما يجري في ادلة التنزيل دون ما دل على ان التراب طهور وهو يكفي في الاستناد اليه للحكم بان التراب المتيمم به يرفع جنابته ويفيد
تنظيفه الموجب لسقوط الغسل بمسه وثانيا بان ما ذكر من تخصيص بدلية التراب بقيامه مقام الماء الخالص في الطهر لا يجري في التيمم عن
تغسيله بماء الكافور وبالقراح فيجري فيهما عموم البدلية ويتم المطلوب في غيرهما بعدم القول بالفصل ولا يخفى ما فيه لان عدم
القول بالتفصيل غير محقق ان لم نقل بتحقق الفصل ولعل لهذا امر في ذيل الكلام بالتامل بل نقول ان الايراد بالوجه الاول ايضا
غير متجه لان المجيب قد اعترف بنفي قيام التراب مقام الماء لامرين احدهما كون المستعمل ليس ماء وانما هو شيء مركب من الماء والخليطين
وثانيهما انه يستتبع الطهارة من الخبث والمورد انما قرر التراب بطريق البدلية عن الماء في جهة يتجه عليه لو كان قد اعترف بالامر الاول

وعنه ولهذا قال في ذيل كلامه لكن الانصاف ان الادلة البدلية انما تدل على ان حكم المتيمم في حكم المرتفع عنه الحدث وانه في حكم المغتسل من هذه الجهة ولم يعلم ان وجوب الغسل بالمس تابع لبقاء حكم الحدث فلعله تابع لبقاء الخبث الذي لا يزول بالتيمم لعدم الدليل على زوال الخبث به انتهى ومعلوم ان ما دل على ان التراب طهور لا يعطي الا انه مطهر من الحدث فلا يتم به المطلوب هذا واقوى ما قصد به المحقق المذكور النسبة الى استلزام النجاسة لغسل المس كلمات منها ما ذكره في مسألة عدم وجوب الغسل بالمس قبل البرد حيث انه بعد نفي الاشكال عن عدم وجوبه قال ولا ينافيه الحكم بنجاسته اذ لا تلازم بين وجوب الغسل بالفتح والغسل بالضم انتهى ومنها ما ذكره في مسألة من لا يجب تغسيله بعد الموت من دعوى تعليل غسل المس في النصوص بما يدل على انه لنجاسة الميت ثم قال وهو الظاهر من مكاتبة الحسن بن عبيد المتقدمة في قضية تغسيل امير المؤمنين للنبي من ان من لا ينجس بالموت لا يحتاج غاسله الى الغسل الا ان امير المؤمنين فعل ذلك وجرت السنة بغسل كل مغسل الميت ثم قال ويمكن ان يستدل بها ايضا على خلاف المطلب بناء على دلالة الرواية على ان امير المؤمنين فعله تعبدا لا لنجاسة النبي وجرت السنة بفعله كذلك وان لم يكن الميت نجسا الا ان الاول اظهر انتهى ولا يخفى عليك ان ما ذكره من عدم التلازم بين وجوب الغسل بالفتح والغسل بالضم الذي هو غسل المس هو الحق الذي لا محيص عنه وان احتمال ان غسل المس مسبب عن النجاسة يندفع بقيام الدليل على نجاسة الميت قبل برده وانعقاد الاجماع على انه لا يجب الغسل على من مسه واما دعوى دلالة التعليل في الاخبار على ان غسل المس انما هو من جهة نجاسة الميت فيتجه عليها ان تلك الاخبار عبارة عن مكاتبة الحسن بن عبيد المتقدمة وعن المروي عن العيون والعلل عن الفضل بن شاذان قال انما امر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته فلذلك يتطهر منه ويطهر وعن ابي عبد الله القزويني سألت ابا جعفر محمد بن علي عليهما السلام عن غسل الميت لاي علة يغتسل الغاسل قال يغسل الميت لانه جنب ولتلاقيه الملائكة وهو طاهر وكذلك الغاسل لتلاقيه المؤمنون ولا دلالة في شيء منها على ان علة غسل المس هي النجاسة اما الاول فلان غاية ما يمكن توجيه دلالته على ان علة غسل الميت هي النجاسة هو ان يقال ان الراوي توهم ان علة الغسل هي النجاسة فلذلك سأل عن اغتسال امير المؤمنين والا فليس في لفظ الحديث دلالة على ذلك ونحن نقول لم يظهر من الجواب الا رفع هذا التوهم حيث اجاب بان امير المؤمنين اغتسل مع كون النبي طاهرا وان السنة جرت بذلك من جهة فعله فلا يكون محصله الا التعبد وبهذا البيان يسقط ما ذكره المحقق المذكور من ان الاول يقتضي كون الغسل بالمس مسببا من نجاسة الممسوس اظهر واما الثاني فلانه ليس فيه الا ان العلة هي الطهارة مما اصابه من نضح الميت وليس معنى الطهارة الا النظافة العرفية خصوصا بعد تعليل تحصيل الطهارة بان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته ومن المعلوم ان الخبر بانه يبقى اكثر آفته والنجاسة بعد الموت ليست آفة باقية بل هي آفة طارئة بخروج الروح مع ان مقتضى هذا الكلام ان للانسان الحي آفات عديدة يذهب بخروج الروح بعضها وهو اقلها ويبقى اكثرها وهذا المعنى لا ينطبق على النجاسة لانها على تقدير كونها مما يتصف بالبقاء ليست مما يقبل الاتصاف بصفة الاكثرية فلا ابعد من ان معنى الحديث هو انه ما دام حيا لا ينفك عن آفات عديدة مانعة عن ملاقاة الملائكة والمقربين في حضرته منها تعلق الروح ببدنه ومنها الكدورات الحاصلة ببدنه من امور كثيرة معنوية توجب لمن مسه كدرا معنويا وان تغسيله رفع تلك الكدورات واغتسال الغاسل رفع عنه الكدر الساري اليه من مس الميت ولو اغمضنا عن عدم صحة اتصاف النجاسة بالبقاء قلنا ان خروج الروح يذهب بواحد ويبقى بعد ذلك اثنان هما الحدث والخبث وان مس الميت في حال تلبسه بهذين الوصفين يصير سببا لغسل المس فلعله انما هي لاجتماعهما لا لوجود واحد منهما فلا يدل على ان العلة هي النجاسة وحدها واما الثالث فلان قوله لانه جنب ولتلاقيه الملائكة وهو طاهر يعطي كون الغرض ملاقاة الملائكة اياه وهو طاهر من حدث الجنابة لانه بمنزلة ان يقال ليحصل النزاهة من الحدث في كماله في نفسه وليحصل رغبة الملائكة في ملاقاته وهي امر مترتب على الكمال في نفسه وقوله وكذلك الغاسل لتلاقيه المؤمنون يدل على ان الغاسل يغتسل لاجل تحصيل ملاقاة المؤمنين اياه وعدم نفرتهم عنه الموجبة لترك الملاقاة واين هذا من كون السبب نجاسة الميت السارية اليه حيث لم يقل لتلاقيه المؤمنون وهو طاهر ومما يوضح هذا ان غسل المس لا يكفي عن غسل اليد فالحق ان وجوب غسل المس تعبدي لا نعلم ان سببه نجاسة بدن الميت او حدثه او هما معا او امر خارج عنهما من حكمة مجهولة عندنا نعم لو قلنا نعلم ان سببه احد الاولين ولا اثر لدليل التنزيل لانه ناظر الى تنزيل التراب بمنزلة الماء في رفع الحدث ولا لكون التراب احد الطهورين لانه ناظر الى الطهارة من الحدث ولم يثبت في الشرع كون التراب مطهرا من الخبث فيكون لكل من هذين الدليلين حكومة على كل اثر يترتب على رفع الحدث بخصوصه وقد ثبت وجوب غسل المس بادلته العامة والخاصة فاذا لم يجد حكومة الدليلين المذكورين سقوط

[illegible]

الغسل

التغسيل ويقتضي مشكوكاً كالمرجع البراءة اذ لا بد من الرجوع الى تلك الادلة المثبتة ولو فرض شك في شمول العمومات المثبتة لوجوب مس الميت لما بعد التيمم يجزم هنالك باستصحاب عدم سقوطه فالحق ان غسل المس بالتيمم فالجواب الرابع انّ من تقدم غسله على موته كالمرجوم او غسل مع فقد الخليطين هل يجب الغسل بمسه ام لا قال في ك بعد الكلام في المسئلة ونقل بعض اخبارها ويندرج فيمن غسل من تقدم غسله على موته ومن غسل غسلاً صحيحاً ولو مع فقد الخليطين انتهى وسبقه العلامة ره في القواعد وغيره خلافاً لابن ادريس ره في باب غسل الاموات من السرائر حيث قال والضرب الثاني يجبان يغسل قبل موته وقتله وهو المقتول قوداً والمرجوم فانهما يؤمران بالاغتسال فاذا اغتسلا وقتلا ولا يجب غسلهما بعد قتلهما ويجب على من مسهما بعد القتل الغسل لانه قد مس ميتاً بعد برده بالموت وقبل تغسيله بعد الموت ولا يظن ظان ان هذا ما مسه الا بعد تطهيره قلنا ما مسه بعد تطهيره بعد موته بل ما مسه الا قبل تطهيره بعد موته انتهى وتبعه صاحب الحدائق فقال بعد نقل كلام صاحب ك لا يخفى تطرق الاشكال الى كل من الصورتين المذكورتين اما من تقدم غسله كالمرجوم ففيه اولاً ان هذا هذا الحكم يعني تقديم الغسل له والاكتفاء به عن تغسيله بعد الرجم وان دلت عليه رواية مسمع بن كردين عن الصادق ع قال المرجوم والمرجومة يغسلان ويحنطان ويلبسان الكفن ويصلى عليهما الا انها مع ضعف سندها معارضة بالاخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة على نجاسة الميت بالموت وان الميت لذلك كالجنب يغسل غسل الجنابة وتخصيص تلك الاخبار بما هي عليه من الكثرة والصراحة بهذا الخبر الضعيف مشكل على انه لا يعقل تقدم التطهير على وقوع النجاسة وحصولها كما لا يخفى ولولا اتفاق الخاصة على هذا الحكم سلفاً وخلفاً لكان الاظهر الوقوف على تلك الاخبار ثم قال وكيف كان فالاحوط عندي اعادة غسله واما ثانياً فلانه مع تسليم العمل بالرواية المذكورة والحكم بصحة هذا الغسل والاكتفاء به عن تغسيله ثانياً فانسحاب احكام الغسل الصحيح المتعارف الى هذا الغسل ممنوع وذلك لان اطلاق الاخبار المتقدمة الدالة على وجوب الغسل بمس الميت بعد برده وقبل غسله وجواز المس بعد الغسل انما ينصرف الى الغسل المتكرر المتعارف الشايع الوقوع وهو الغسل بعد الموت لما صرح به غير واحد من محققي الاصحاب من ان الاحكام المودعة في الاخبار انما تنصرف الى الافراد الشايعة المتعارفة فانها التي ينصرف اليها الاطلاق ويتبادر الى الذهن دون الفروض النادرة الشاذة وبالجملة فان غاية ما دلت عليه رواية مسمع بعد تسليمها مع مخالفتها لمقتضى القواعد هو سقوط الغسل بعد الموت واما ما عداه فان دعوى كون هذه الامور مترتبة على الغسل مطلقاً ممنوعة لما عرفت ثم قال وقد وافقنا في هذا المقام في الذخيرة مع اقتفائه اثر صاحب ك غالباً فقال وفي وجوب الغسل بمسه بعد الموت تردد ونظر العلامة ره في المنتهى انتهى وعن ابن ادريس ره انه اوجب الغسل بمسه ولمن غسل مع فقد الخليطين فلعدم الدليل على صحة هذا الغسل لعدم النص وانما علل وذلك بامور اعتبارية لا تصلح لتاسيس الاحكام الشرعية انتهى ولا يخفى عليك سقوط رد رواية مسمع بعد الاعتراف باتفاق الخاصة على مضمونها سلفاً وخلفاً لحصول الاجماع بذلك قطعاً ولا اقل من كونه جابراً لضعف الرواية نعم ما ذكره ثانياً بعد تسليم العمل بالرواية المذكورة في محله لان الملازمة بين طهارة الميت وسقوط الغسل عمن مسه وقد اشار ابن ادريس ره الى انصراف الغسل الذي يسقط به غسل المس الى غسل الميت بعد تغسيله ومنه استفاد صاحب ق ما صرح به من الانصراف واما ما ذكره من انه لا يعقل سبق التطهير على وقوع النجاسة وحصولها ففيه انه بعد ما دل النص عليه نقول المأمور به هو الاغتسال فيكون هو في صورة تقديمه بامر الشارع مانعاً عن طرو النجاسة وهذا امر معقول فلا يصح ان يقال ان مضمون الرواية امر غير معقول ومما ذكرنا يعلم سقوط ما في الجواهر من انه يتجه الحكم بسقوط الغسل بمس من امر بتقديم غسله بعد قتله لذلك السبب وتقديم الغسل بناء منه على استظهار كون هذا الغسل غسل الميت وقد تقدم مما دل على مشروعيته ولانه لا استبعاد في تقديم المسبب الشرعي على سببه فيجري ح عليه حكم غسل الميت من عدم وجوب غسل المس بعده وغيره بل ربما ادعى تناول بعض ما دل على سقوط اثر المس بعد التغسيل له من غير حاجة الى دعوى المساواة والتنزيل وذلك لان ظهور كونه غسل الميت ممنوع غايته ما هنالك انه حكم تعبدي ثبت من جانب الشارع فيجب العمل به ولو سلم ذلك لم يستلزم سقوط غسل مس الميت لانصراف ما دل على سقوطه بعد التغسيل الى ما وقع بعد الموت مضافاً الى ان تقديم المسبب على السبب سواء كانا شرعيين او غير شرعيين غير معقول فلا بد بعد الاعتراف بالنص ودلالته على انه بعد ذلك الغسل وتحقق الموت بذلك السبب طاهر من الالتزام بان الغسل يصير مانعاً من طرو النجاسة عليه ومما ذكرناه من الانصراف وما قبله من المنع يظهر سقوط دعوى تناول بعض ما دل على سقوط اثر المس للغسل المقدم هذا واما ما اورده صاحب ق ثانياً اخيراً على صاحب ك فليس في محله لان الاصحاب متفقون على عدم سقوط الغسل راساً بفقد الخليطين كما اعترف به هو ره لكنهم اختلفوا في

انه يجب ان يغسل غسلا ... القراح او انه يجب ان يغسل ثلثة اغسال بالقراح واحدا بالاصناف الاخر على وجه البدلية فالغسل
الصحيح عند الفرقة الاولى هو الغسل الواحد وعند الفرقة الثانية هو الاغسال الثلثة فاراد صاحب المدارك ان صاحب كل قول يقول
بسقوط الغسل بمسه عند تحقق ما يراه صحيحا ولهذا عبر بكلمة جامعة مبينة لما ينطبق على القولين هذا بعد اثبات الملازمة
وابطال الملزوم الذي هو ثبوت الغسل لا يقتضي ابطال الملازمة الخامس انه قال في المنتهى الاقرب في الشهيد انه لا يجب الغسل
بمسه لان الرواية تدل بمفهومها على ان الغسل انما يجب في الصورة التي يجب فيها تغسيل الميت قبل غسله وظاهر المصنف في
المعتبر القطع بالحكم قال في ك بعد نقل ذلك وهو كذلك لان ظاهر الروايات ان الغسل انما يجب بمس الميت الذي يجب تغسيله
قبل ان يغسل ويعضده اصالة البراءة وانتفاء العموم وقال في الحدائق لا يخفى ان اكثر الروايات المتقدمة مطلقة في وجوب الغسل
على من مس ميتا مثل صحيحة حريز او حسنته ورواية عبد الله بن سنان وصحيحة عاصم بن حميد وصحيحة اسمعيل بن جابر وصحيحة معوية بن
عمار وصحيحة محمد بن مسلم فانها كلها مطلقة في وجوب الغسل بالمس بعد البرد شاملة باطلاقها الشهيد وغيره واما ما دلت عليه
صحيحة الصفار من قوله ع اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل فهو الذي استند اليه فيما ذكره ويمكن الجواب عنها بان
هذا القيد خرج بناء على ما هو الغالب المتكرر فلا يدل على تقييد تلك الاخبار الكثيرة وبذلك يظهر ان دعوى صاحب ك اولا ان ظاهر
الروايات ان الغسل انما يجب بمس الميت الذي يجب تغسيله قبل ان يغسل فان اكثر الروايات كما عرفت مطلق لا اشعار فيه بما ذكره وانما
ذلك في صحيحة الصفار خاصة وثانيا دعواه انتفاء العموم في الاخبار الموجب بحيث يتناول كل ميت ليس في محله لما عرفت من شمول الاخبار
المذكورة باطلاقها الشهيد وغيره من الاموات ووقوع السؤال في بعضها عن غسل ميت لا اشعار فيه بما ادعوه لان هذا احد افراد الميت
الذي يترتب عليه الغسل واي ظهور في العموم اظهر من صحيحة عاصم بن حميد قوله ع ... عن الميت اذا مس الانسان فيه غسل قال اذا مسست
جسده حين برد فاغتسل ونحوها صحيحة اسمعيل بن جابر وبالجملة فظواهر الاخبار المذكورة هو العموم نعم يمكن ان يقال ان الظاهر من الروايات
الدالة على نجاسة الميت بالموت وطهره بالغسل والروايات الدالة على ان الشهيد لا يغسل هو طهارة الشهيد وعدم نجاسته بالموت و
ح فيكون حكمه غير حكم غيره من الاموات في الغسل انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من شمول المطلقات في محله وكذا ما ذكره من كون القيد في صحيحة
الصفار مبنيا على الغالب وعلى هذا فلا يجوز الرجوع الى الاصل البراءة في مثل ما نحن فيه مما هو محل الشك بل لا بد من الرجوع الى المطلقات المثبتة
للغسل واما ما ذكره اخيرا بقوله نعم يمكن ان يقال آه فيتجه عليه المنع من دلالة ما اشار اليه من طائفتي الروايات على طهارة الشهيد لانه يحتمل ان يكون
سقوط تغسيل الشهيد من جهة التفضل على الاحياء من جهة تعذره او تعسره في ايام الجهاد وغاياتها مع التفضل على الشهيد بانه وان كان
قد تنجس بالموت بل بالدما الا انه لما كان تعرض بنفسه لذلك في سبيل الله سقط عنه التطهير مضافا الى ان الشهيد من جهة انه قتل في المعركة
لا يتيسر تغسيله لا تطهيره من الدماء ومع قيام الاحتمال ينتفي اللزوم المدعي والاظهر ان امثال تلك احكام تعبدية لا مسرح للعقول
في الاحاطة بعللها وحكمها بل بالقواعد الضابطة لها الا ترى تخصيصهم الحكم بعدم التغسيل بالشهيد وتفسيرهم اياه بمن قتل بين الصفين فمن
مات في رحله بعدما اصيب في المعركة يجب تغسيله ولازم من يقول بطهارة الشهيد والملازمة بين الطهارة وسقوط غسل المس هو ان يكون هذا
بجامع عدم الفرق بينه وبين من قتل بين الصفين في كونه مجاهدا مقتولا في سبيل الله تعالى وتمسك في الجواهر لعدم الوجوب بعد نفيه وجدان
الخلاف بالاصل وظهور سيما مكاتبة الصفار وبظهور ما دل على سقوط الغسل عن الشهيد في مساواته لغيره بعد التغسيل سيما مع عدم
اشتمال شيء منها على الامر به على كثرتها وظهور تحقق المس غالبا بمباشرة الدفن ونحوه فيها وربما يحصل القطع بالحكم للفقيه المتأمل
في سبب سقوط الغسل عن الشهيد من الاكرام والاحترام والتخفيف عن اولئك المجاهدين عن بيضة الاسلام ولذا لم يصل الينا امره او
بالتيمم بدله عن النبي ص او الائمة ع في يوم من الايام في الوقايع المتعددة والغزوات المعظمة هذا كلامه ويظهر سقوط ما ذكره باسره مما
بيناه وسلف حسبنا المستند ... وجعل ذلك مستندا انهم قدم غسله والمغسول مع تعذر الخليطين او احدهما على فرض صحته
ومس الشهيد والمتيمم فان في وجوب الغسل بمس من تقدم غسله عليه وقتله كالمرجوم وعدمه كظاهر الاكثر قولان وظاهر المنتهى و
الذخيرة والحدائق التردد والحق هو الثاني لعموم صحيحة الحلبي بالنسبة الى المورد وان خرج عنه من يجب غسله قبل غسله للصحيحة سلفا للمعارض مع
المطلقات الموجب للرجوع الى الاصل ولذلك لا يجب الغسل ايضا بمس المغسول مع تعذر الخليطين او احدهما على فرض صحته ولا بمس الشهيد
والمتيمم ... بصحيحة الحلبي ... وقوله ع لا يغتسل من مسه اذا ادخلته القبر ولا اذا حملته انكان فلخروج عن تحت من يجب تغسيله اذا مسه قبل

خال

حال ادخاله القبر او في حال حمله قبل تغسيله بحكم صحيحة الصفار لكن من جهة وقوع التعارض بين ذلك العموم الثاني لغسل المس وبين المطلقات
المثبتة له يكون المرجع هو اصل البراءة وانت خبير بان وقوع التعارض بينهما مبني على كون حال ادخال القبر وحال حمله عنوانا يدور الحكم مداره واما
ان جعل ذلك كناية عن حصول الغسل نظرا الى اللزوم العادي كما هو المعهود والمتعارف من عدم ادخاله في القبر الا بعد الغسل وكذا المعهود
في متعارف الناس انهم يغسلونه في الدار التي مات فيها ثم يحملونه فح تكون صحيحة الحلبي مخصصة لعموم وجوب غسل المس ومقيدة لاطلاقاته
نعم يمكن الاستدلال على السقوط بتعليل الامر بغسل المس بالطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته
فلذلك يتطهر منه ويطهر بتقريب ان الشهيد ليس من قبيل من بقي اكثر آفته بعد خروج الروح ولهذا لا يغسل واذا كان كذلك فلا يجب ان
يغتسل منه لزوال العلة لكن فيه بعد الاغماض عن سند الرواية ان ظاهرها هو كون خروج الروح علة تامة لبقاء اكثر آفته وهو علة لتطهيره
والتطهر منه وقد تخلف تغسيل الشهيد عن العلة لانه لا يجب تغسيله وتخلف المعلول عن علته في الشرعيات دليل على كونها حكمة فلا
تشريح في المسألة محل اشكال والذي يهون الخطب هو ندرة ان يجد الشهيد وجيد من يعلم حكم الواقع ولم يحتج الى ما نستفيده بافهامنا القاصرة
الخامس لو مس عضوا اكمل غسله قبل تغسيل ما بعده من الاعضاء كما لو كمل غسل الرأس دون غيره فهل يسقط الغسل عند مسه ام لا قولان
ذهب الى اولهما صاحب ك وصاحب الذخيرة وهو ظاهر روض الجنان واحتمله في الذكرى وجامع المقاصد والى ثانيهما جماعة منهم العلامة قده
في بعض كتبه حجة القول الاول ان الظاهر ان وجوب الغسل تابع لمس نجاسة الميت وقد حكم بطهارة العضو المفروض حجة القول
الثاني استصحاب عدم السقوط والاطلاقات الدالة على انه يجب غسل المس على من مس ميتا قبل تغسيله ومعلوم انه ينصرف الى التام ان لم نقل
ليس غيره ومنع دوران الغسل بالمس مدار نجاسة الميت لانه قبل البرد والتغسيل نجس ولا يجب الغسل بمسه وان المعصومين طاهرون وقد اغتسل امير
المؤمنين ع بعد تغسيل رسول الله ص كما نطق به الخبر وقد بنى الحكم في الحدائق على كون نجاسة الميت عينية او حكمية فقال والحق في المقام ان
يقال ان الكلام في هذه المسألة يتوقف على الكلام في نجاسة الميت فان قلنا بانها عينية محضة كما هو اختيار المحقق في المعتبر محتجا عليه بان
الملاقي لبدن الميت ينجس بملاقاته وليس ذلك الا لكونه نجسا فلا اشكال في عدم الوجوب وذلك لان النجاسة العينية لا يشترط في طهارة
بعض اجزاء محلها طهارة الباقي وطهارة المحل تحصل بمجرد غسله وانفصال الغسالة عنه من غير توقف على امر اخر وان قلنا بانها حكمية
محضة كما ذهب اليه المرتضى ره وجعله كالجنب فيتفرع عليه عدم وجوب غسل المس او قلنا بانها حكمية من وجه وعينية من اخر كما هو ظاهر الاكثر
وهو الاظهر واما كونها حكمية من جهة فللاخبار الكثيرة الدالة على تعليل وجوب غسل الميت بخروج النطفة منه واما كونها عينية من
جهة فللاخبار الدالة على وجوب غسل الملاقي لجسد الميت بعد برده وقبل تطهيره بالغسل وفي صحيحة الحلبي ورواية ابراهيم بن ميمون
فاشكال ينشأ من ان الاصل كون هذا الغسل كغيره من الاغسال اللواحقة في كونه بتمامه سببا تاما في دفع النجاسة الحكمية ولهذا وجبت
فيه النية كغيره من الاغسال وح فوجوب الغسل بالمس ثابت الى ان يحصل كمال الغسل لعدم صدق اسمه عليه قبل اكماله ومن صدق كمال
الغسل بالنسبة الى كمال ذلك العضو ولانه لو كان منفصلا لما وجب الغسل بمسه قطعا فكذا مع الاتصال لعدم الفرق ولاصالة البراءة
والظاهر ضعفه فالاقرب هو الوجوب انتهى وضعف الوجوه الثلثة الاخيرة غير خفي اما صدق كمال الغسل بالنسبة الى كمال ذلك
العضو فلان العضو ليس له غسل يختص به وانما هو جزء من غسل المجموع فلا يجري عليه حكم المجموع فلا يصح ان يقال ان الغسل قد كمل
بالنسبة الى ذلك العضو واما انه لو كان منفصلا لما وجب الغسل فلان المراد به انه لو كان منفصلا فغسل وهو منفصل لما وجب الغسل
وهو قياس باطل واما اصل البراءة فقد عرفت انه قد انقطع بالاطلاقات وجوب غسل المس ثم ان صاحب ق قال بعد ما عرفت من كلامه
نعم يقدح هنا اشكال وهو ان مقتضى القواعد الفقهية ان طهارة المحل من الخبث تحصل بانفصال الغسالة عن المغسول ولا يتوقف
بعدها على تطهير جزء اخر كما عرفت فعلى هذا اذا كمل غسل عضو وجب الحكم بطهارته من الخبث بحيث لا يجب غسل اللامس له لو توقف طهارة
ذلك العضو من الخبث على طهارة المجموع لزم المخالفة للقاعدة المشار اليها وح يبعد الحكم بوجوب الغسل بمسه دون غسل العضو
اللامس اذ لم يعهد انفكاك الغسل عن الغسل الا على ما يأتي من مذهب الشهيد في ايجابه الغسل بمس العظم المجرد مع انه يكون طاهرا
من الخبث لانه مما لا تحله الحيوة وسيأتي بيان ضعفه والتحقيق في المقام هو الوقوف على ظواهر الاخبار المتقدمة وقد دلت على ان
مس الميت بعد برده وقبل غسله موجب للغسل والمتبادر منه كمال الغسل وح فما لم يكمل غسله لا يحصل مصداق للاخبار المذكورة
واستبعاد انفكاك الغسل عن الغسل غير مسموع في مقابلة الاخبار وح فالاظهر هو وجوب الغسل بمس العضو المذكور وان تم وجب

غسله ما لا ارامتهى وزاد بعض المحققين على ما عرفت من منع دوران الغسل مدار النجاسة مع زوال النجاسة عن العضو قبل كمال الغسل ثم قال ولا منافاة فيه للقواعد الفقهية كما في الروض وعن الحدائق من ان طهارة المحل من الخبث يحصل بمجرد انفصال الغسالة فلا يتوقف على تطهير جزء اخر وتوضيح عدم المنافاة ان ما ذكر انما يكون فيما اذا علق الشارع الزوال على الغسل بالفتح الذي يحصل فيه دون توقف على غسل جزء اخر دون ما اذا علقه على الغسل بالضم الذي لا يحصل الا بغسل تمام الاجزاء فالطهارة في كل مقام يتوقف على حصول ما جعل مطهرا وهذا غاية المراعاة للقواعد الفقهية نعم اصل توقف زوال الخبث على تحقق امر زائد على الغسل بالفتح بل على مطلق اصابة الماء للمحل مناف لظاهر ما ثبت في نظائره من حصول الطهارة بمجرد اصابة الماء او مع انفصاله لكن التامل يعطي ان ذلك انما هو في تطهير المتنجس لا نجس العين فالحاصل ان طهارة الميت بالغسل بالضم حكم خاص لموضوع خاص لا نظير له من حيث الحكم ولا من حيث الموضوع فافهم انتهى وانت خبير بانه لا دفع لهذا الايراد على صاحب ق بعد ما عرفت مما ذكره بقوله والتحقيق آه السادس ان الظاهر من الاخبار والفتاوى عدم الفرق بين الميت المسلم والكافر كما حكى التصريح به عن العلامة ره والشهيد ره والمحقق الثاني ره وحكي عن العلامة ره في المنتهى والنهاية التوقف في الكافر قال في المنتهى الاقرب ان الغسل يجب بمس الكافر الى ان قال ويحتمل العدم انتهى حجة القول الاول امور احدها ما في المنتهى من ان الكافر في حيوته نجس وبالموت لا يزول عنه هذا الحكم وثانيها النصوص التي منها العمومات المعلقة للحكم على الميت ومنها ما تقدم من تعليل وجوب الغسل بنجاسة الميت وهي موجودة في الكافر بزيادة على نجاسة كفره على الاقوى من قبول المتنجس والنجس للنجاسة العينية والعرضية قلت هذا اقوى الا التمسك بالعمومات والمطلقات سديد من دون حاجة الى اثبات تنجس بدن الكافر بالموت وان كان ما قواه من قبول المتنجس والنجس للنجاسة هو الاقوى لكون النجاسة اصنافا متعددة مختلفة تؤل الى اوصاف متفاوتة ويظهر اثر ذلك في مخالفة الرافع لكل منها الاخر ذاتا او بحسب الكيفية كتعدد الغسل في بعض النجاسات ثالثها ما تمسك به بعض المحققين من قال ان صحيحة معاوية بن عمار قلت له فالبهائم والطير اذا مستها عليه غسل قال لا ليس هذا كالانسان ظاهرة في ثبوته لمطلق الانسان المقابل للبهائم وصحيحة ابن مسلم عن الرجل يمس الميتة اعليه غسل قال لا انما ذلك من الانسان ومثلها صحيحة الحلبي ونحوهما ما عن علل الفضل بن شاذان عن مولينا الرضا ع انما لم يجب الغسل على من مس شيئا من الاموات غير الانسان كالطيور والبهائم والسباع وغير ذلك لان هذه الاشياء كلها ملبسة ريشا وصوفا وشعرا ووبرا وهذا كله ذكي لا يموت وانما يماس منه الشيء الذي هو ذكي من الحي والميت ويمكن ان هذه الاخبار لا تدل على المطلوب وهو عموم وجوب غسل المس لمس الكافر لان دلالتها انما تتم اذا كانت التفرقة بين النوعين موقوفة على عموم الحكم في الطرفين وليس كذلك فانه يصح ان يكون ثبت غسل المس في الانسان في الجملة لكن لما فارقه غيره بثبوت وصف في افراد ذلك الغير باسرها وهو كونه ملبسا انتفى الحكم الثابت في الانسان في الجملة عن جميع افراد غيره واصنافه وقوله ع ليس هذا كالانسان صالح لافادة هذا المعنى على وجه لا ينافي الاخذ بظواهر الكتاب والسنة واما التعليل المذكور في ذيل اخرها فانه غير واف باثبات الحكم الذي سيق لاجله لانه لا ينطبق على جميع موارد مس الحيوانات فانه قد يمس الانسان من اجسادها ما ليس فيه شعر فلا يفيد في غيرها وبعبارة اخرى اوضح من ذلك انتفاء الشعر والريش والوبر لو كان مستلزما لثبوت غسل المس كان اللازم ثبوته في مس ما كان من بدن الحيوانات خاليا عنها وعدمه معلوم البطلان حجة القول الثاني ما اشار اليه العلامة ره في المنتهى من ان قولهم ع قبل تطهيره بالغسل انما يتحقق في ميت يقبل التطهير هذا نظير ما ذكر في الشهيد وقرره بعض المحققين ره بوجه اوضح وهو ان الظاهر من جعل الغسل غاية لوجوب غسل المس انما هو اختصاص الحكم بمن يؤثر فيه التغسيل دون من لا يؤثر اما لبقاء طهارة بدنه بعد موته كالشهيد او لبقاء نجاسته معه كالكافر انتهى ومن هنا جعل صاحب ق النصوص المشتملة على هذا التقييد مقيدة للمطلقات غسل المس ومخصصا للعمومات واستنتج اختصاص مورد الاخبار بالمسلم معللا بانه لا خلاف ولا اشكال في ان غسل الكافر داخل تحت الاخبار المطلقة وقرب الاحتمال الذي عرفته من المنتهى لكنه قال الاحتياط في وجوب الغسل بمس غسل الكافر اولى قلت الخبر المشتمل على التقييد المذكور صحيحة الصفار المتضمنة لقوله ع اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل وقد قدمنا لك عند البحث عن حكم الشهيد انه اجاب عنه صاحب ق بان هذا القيد خرج مبناه على ما هو الغالب المتكرر فلا يدل على تقييد تلك الاخبار الكثيرة وهنا يقول بما ذكرناه لك وهل هذا الا تهافت واضح فالمختار وجوب الغسل بمس الكافر السابع انه قال في جامع المقاصد اعلم ان المعتبرة لم يذكر تعيين محل المس الذي يلزم به الغسل من الحي والميت فان المس لبدن الميت ان كان بالظفر او الشعر او السن او العظم الموضح من الحي هل يجب الغسل بجميع ذلك ام لا فيه تردد ينشأ من الشك في صدق اسم المس على

في وجوب الغسل بمس القطعة ذات العظم

لقائم الماء ان رب الماء رب الصعيد على ثبوته استعمال الماء واستعمال الصعيد عند عدمه في جميع الآثار مع انا لا نفهم الارتباط آه ففيه اولا لا حجة في فعل غير المعصوم وثانيا ان قوله رب الماء رب الصعيد ليس مسوقا في مقام بيان علة تشريع الحكم وانما هو مسوق لتأكيد الالزام على المخاطب بان ربنا الذي امر باستعمال الماء عند امكانه قد امرنا باستعمال الصعيد في قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فلا ينبغي لاحد ان يقول لا تطيب نفسي بالاقدام على مشروط بالطهارة متيمما كما سمعنا مثل ذلك من الجهال العراق لعدم تعقلهم واحسن ما قيل في هذه المسألة هو ما افاده صاحب الجواهر ره من انه لا فرق بين المس باي جزء من اجزاء البدن لاي جزء من اجزاء الممسوس وان لم يكن مما تحله الحياة منهما بعد صدق اسم المس عليه وانصراف اليه نعم لعله لا يصدق في خصوص الشعر ماسا او ممسوسا نعم الثاني كما عساه يشعر به عدم وجوب غسله في الجنابة بخلاف السن والظفر والعظم فيصدق اسم المس بمس واحد منها ماسا كان او ممسوسا انتهى ان نفي الصدق في الشعر مطلقا ليس بجيد لصدق المس اذا مس انسان لحية ميت فاخذ من شعرها بالمقراض جزء يسيرا مما يحاذي البشرة لا ازيد من ذلك كما اذا بقي طول كل شعرة بقدر طول شعيرة ونصف مثلا كما هو موجود في اكثر البلاد ولا ينبغي الاشكال في صدق مس الميت ما كان ذلك الشعر او ممسوسا فالمختار في المسألة دوران وجوب غسل المس مع صدق المس عرفا وجودا وعدما لانه اللفظ الذي انيط به الحكم في الادلة الشرعية قوله وكذا ان مس قطعة منه فيها عظم ظاهر العبارة يعطي اختصاص الحكم بما اذا كانت القطعة مبانة من الميت كما نبه عليه في ك وجزم المصنف ره في النافع بوجوب الغسل بمس القطعة ذات العظم سواء ابينت من حي او ميت وهذا هو المشهور بل في كتاب الجنائز من ك ادعى عليه الاجماع قال فيه من مس ميتا بعد برده بالموت وقبل تطهيره بالغسل وجب عليه الغسل وكذا ان مس قطعة من ميت او قطعة من حي وكان فيها عظم وجب عليه الغسل وخالف جميع الفقهاء في ذلك دليلنا ما قلناه في المسألة الاولى من اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط انتهى وتوقف المصنف ره في المعتبر وتبعه في ك وعن ابن الجنيد ره فيما حكي عنه المبان من حي بما بينه وبين سنة بحجة القول الاول امور الاول الاجماع المعتضد بالشهرة الثاني الاستصحاب في المقطوع من الميت متمما بعدم القول بالفصل على الظاهر وقال بعض من تمسك بهذا الوجه ان نفي مدخلية الاتصال ثمرة الاستصحاب فلا يقدح حينئذ الى الاجماع الى الذهن من الادلة الثالث فحوى وجوب اجراء احكام الميت عليها من التغسيل والتكفين ونحوها بناء على ثبوته الرابع مرسلة ايوب بن نوح عن الصادق ع اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما فيه عظم فقد وجب على كل من مسه الغسل وان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه وارسالها منجبر بالشهرة وقد صرح بعضهم بانها مطلقة في الحي والميت ولكن الظاهر خلافه لان الرجل مختص بالحي ولا يطلق نعم يجري هنا اولوية الميت بهذا الحكم هذا لعدم تماثيل بانجبارها في بعض مدلولها بالرضوي وان مسست شيئا من جسد اكيل السبع فعليك الغسل ان كان فيما مسست عظم وما لم يكن فيه عظم فلا غسل عليك وذلك لاطلاق الرواية واختصاص هذا بالميت ولكن قد عرفت حقيقة الحال الخامس ما استفيد مما تقدم سابقا عند البحث على نجاستها من تنزيل القطعة المبانة منزلة الميتة المقتضي لجريان احكامها عليها بل لعل الظاهر منها كغيرها ولان الحكم مدار تحقق معنى الموت فضلا عما تقدم في باب احكام الاموات من ظهور تنزيل الصدر منزلة الميت بل قد يعطي التامل الجيد القطع بفساد القول بعدم جريان حكم المس على القطعة في القطع العظيمة سيما التي يصدق اسم الميت كالباقي من الجسم بعد قطع اليدين والرجلين والراس ومنه ينقدح القطع بعدم اعتبار اجتماع اجزاء الجملة والا لانتفى وجوب الغسل بانتفاء اليسير من البدن وهو واضح الفساد واحتمال الفرق بين ما ينتفي الصدق بانتفائه وعدمه لو سلم لم يتم في الميت المقطع قطعا متعددة بل والمقدد بنصفين بل والمنفصل بعضه بحيث لا يصدق على ما يمس حينئذ فانه لا ينبغي التامل في وجوب غسل المس بذلك اذ ليس التقطيع من المطهرات هذا ولكن لا يخفى ان ما دل على التنزيل في الانسان منحصر في رواية ايوب بن نوح وليس غيرها شيئا يدل على التنزيل قد عرفت ما في خصوصها في هذا المقام من جملة الادلة فجعل التنزيل دليلا آخر غير سديد وما ذكره في ذيل ذلك من تنزيل الصدر منزلة الميت اخص من المدعى وما في ما ذكره استبعادات ولولا الرواية لقلنا بان المعيار ما يصدق عليه مس الميت ولا يكون الا فيما لو انتفى جزء يسير لا يكون انتفاؤه موجبا لانتفاء اطلاق اسم الجملة بل نقول ان الظاهر من الادلة الناطقة بوجوب مس الميت هو كونه غير متفرق الاجزاء واما وجه توقف المصنف ره في المعتبر فهو ما ذكره بعد ان نقل عن الشيخ ره دعوى الاجماع على ذلك والاستدلال برواية ايوب بن نوح بقوله والذي اراه التوقف في ذلك فان الرواية مقطوعة والعمل بها قليل ودعوى الشيخ ره في الاجماع لم يثبت فاذن الاصل عدم الوجوب وان قلنا بالاستحباب كان تفصيا من اطراح قول الشيخ ره والرواية انتهى وقال في ك بعد حكاية كلامه هذا كلامه في محله انتهى وفي الشهيد في الذكرى على ما حكيناه عن المعتبر بعد نقله بقوله قلت هذه القطعة بحسبه لوجوب غسلها كما مر ويعض من حيث يجب الغسل بمسها وخصوصا في الميت وكل دليل دل على وجوب الغسل بمس الميت فهو دال عليها ولان

الغسل بمسها متصلة فما الذي اخرجها عن الوجوب بانفصالها ولانه يلزم عدم الغسل لو مس جميع الميت مفرقا والخبر المقبول عنده حجة وكذا
المقرون بالقرينة والامران حاصلان في الخبر والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير وابن الجنيد سابق على الشيخ ره وقد افتى بوجوبه
في مس القطعة الا انه قيدها بما بينه وما بين سنة وفرضها في القطعة من الحي فالتوقف في هذه بخصوصها لا وجه له لان الاصحاب مقتصرون
في موجب غسل الميت على الاطلاق ومنهم الاكثر وفي نافيه على الاطلاق وهو المرتضى ره ومن اخذ ماخذه فالقول بوجوبه في موضع دون
موضع لم يعهد انتهى ولا يخفى عليك سقوط اكثر ما اورده على المصنف فمنها ما ذكره من انها نجسة وذلك لما عرفت من عدم الملازمة
بين النجاسة وبين وجوب الغسل بمسه ومنها انها بعض من الميت وكل دليل دل على وجوب الغسل بمس الميت فهو دال عليها لانا نمنع
من ذلك لان استتباع مس الميت الذي هو عبارة عن المجموع للغسل وان كان المس قد وقع على بعضه الذي في ضمنه لا يستلزم استتباع
مس البعض المنفصل اياه ومنها انه يلزم عدم الغسل لو مس جميع الميت مفرقا لانا نقول لا دليل على بطلان اللازم ومنها ان الخبر المقبول
عنده حجة لان هذا الخبر في مقابل قوله والعامل بها قليل ومنها ان الاجماع المنقول حجة لان قول الكثير لا حجة فيه ومنها ان ابن
الجنيد افتى بالوجوب لان افتائه ليس بحجة في نفسه ولا دليل على فتوى من يحصل بفتواه الاجماع نعم قوله فما الذي اخرجها عن الوجوب بانفصالها
متجه لان الظاهر انه اشار به الى الاستصحاب فيكون حاكما على الاصل الذي عول عليه المصنف ره والمختار ما ذهب اليه الاكثر والعمدة مرسلة ايوب
بن نوح المنجبرة بالشهرة وهذا الذي ذكرناه انما هو في القطعة المشتملة على العظم واما العظم المجرد ففيه قولان قال الشهيد في الذكرى و
هل يجب الغسل بمس العظم المجرد متصلا او منفصلا الاقرب نعم لدوران الغسل معه وجودا وعدما ويمكن الالتفات الى طهارته فلا
يفيد غيره نجاسة ونحن نمنع طهارته قبل الغسل الشرعي لانه ينجس بالاتصال نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة وطهر ثم مات فمسه فالامكان
اقوى لانه لا يحكم بنجاسة هذا العظم ح ولو غلبنا جانب الحكم توجه وجوب الغسل وهو اقرب اما على هذا فظاهر واما على النجاسة العينية فلانه
يمكن القول بنجاسته تبعا للميت عينا ويطهر بالغسل اما السن والضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما لانهما في حكم الشعر والظفر
هذا مع الانفصال ومع الاتصال يمكن المساواة لعدم نجاستهما بالموت والوجوب لانهما من جملة يجب الغسل بمسها انتهى وحكي عن الموجز
وفوائد الشرائع والمسالك موافقته في الحكم بثبوت الغسل بمس العظم المجرد واعترضه غير واحد ممن تاخر عنه منهم بعض المحققين ره حيث قال
بعد نقل كلامه وفيه ما لا يخفى من منع الدوران فلعل العلة في وجوب الغسل هو المركب من اللحم والعظم عند الانفصال ونجاسة الملموس
عينا حال الاتصال ودعوى نجاسة العظم عينا بالاتصال كما ترى وتنجسه بالملاقات لا يجدي فلا يتفاوت الحال بين ما لو اوضح حال الحيوة
وطهر وبين الموضح بعد الموت او قبله من دون تطهير انتهى وهو جيد ان تحقق مصير الى ذلك غيره الا ان نجاسة الملموس ليست هي المدار و
المعيار في وجوب غسل المس كما تقدم من طريقنا لما عرفت من التخلف في الجانبين والمناط في الحكم صدق مس الميت حتى ان مستندنا في وجوب
الغسل بمس القطعة التي فيها عظم مرسلة ايوب بن نوح المنجبرة بالشهرة والاجماع المنقول في ف فلا يضر عدم صدق مس الميت في بعض
الموارد فالمشهور المنصور هو عدم الوجوب وحكي عن الفقيه والمقنع قول ثالث وهو انه لا باس بان يمس عظم الميت اذا جاوز سنة وهو
مضمون رواية اسمعيل الجعفي سال الصادق ع عن مس عظم الميت قال اذا جاز سنة فلا باس والرواية ضعيفة السند غير معمول بها عند
الاكثر والمراد بنفي الباس غير معلوم انه نفي وجوب الغسل او نفي تطهير العضو الماس والتقييد بالسنة لا يظهر له نكتة تفريع على القول
بوجوب الغسل عند مس العظم لو وجد عظم في مقبرة فاما ان تكون تلك المقبرة للمسلمين او تكون لغيرهم او تكون مشتركة بين الفريقين
يقينا وبان عليها في زماننا او مجهولة الحال اما على الاول فلا يجب الغسل بمسه لان الظ ان المسلمين قد دفنوا موتاهم فيها وان الظاهر انهم لا
يدفنونه الا بعد الغسل واذا كان الظاهر كونه مغسولا لزم تحكيم الظ على الاصل عند وقوع عمل المتشرع للغسل بمسه مضافا الى قيام
السيرة على ان يعامل الموجود في مقبرة المسلمين معاملتهم مع من علم انه من المسلمين ليجروا عليه الاحكام اللازمة والى استصحاب الطهارة وعدم
وجوب الغسل بالمس في خصوص الماس لان الشك يرجع الى رافعية الشيء الموجود عند مس العظم الخاص وحكي التصريح بالحكم بناء على هذا الفرض عن
الدروس والموجز والحدائق ولكن الانصاف ان ظهور حال المسلم وظاهر فعله يقتضيان البناء على الصحيح لكن ذلك انما هو فيما يحقق حال
له او فعل له وليس الحال فيما نحن فيه على هذا المنوال الغالب فيه الا الظن بانه مسلم وان المسلمين دفنوه وانه بعد ذلك يسلم به ثم يبنى عليه الظن
بصحة الفعل والظن الثاني وان كان معتبرا الا ان الظن الاول مما لا دليل على حجيته واعتباره واما السيرة فلم يحققها الا تمام نزولا لثبت ان
المسلمين عاملوا مع العظم المفروض معاملة من يجري عليه الاحكام اللازمة في مورد فكيف يتحقق السيرة بل مدعيها انما يدعي من باب الحدس

حجة عند الاكثر لان هذا غير حجة في مقابل من لا يكون حجة فلا يعتمد على المنقولات

الحجنين

التعيين ولم يعثر من ذلك على مورد واما استصحاب طهارة الماس فالشك في مورده ناشئ من الشك في تغسيل الميت الذي مسه هذا العظم فاذا اجري فيه استصحاب العدم ارتفع الشك من مورد الاستصحاب المذكور فلا يبقى مجال للتمسك به فالاقوى وجوب الغسل على من مسه واما على الثاني فالمتجه وجوب الغسل بمسه كما عن الدروس والموجز لاصالة عدم تغسيل المسلم عما يحكم عليه بعين الظاهر ولا يعارضه استصحاب عدم وجوب غسل المس لان الشك في مورده مسبب من الشك في وقوع تغسيل الميت واجراء الاصل في السبب يرفع الشك عن المسبب ولو علم كون العظم من الكافر وجب القطع بوجوب غسل مسه لعدم صحة غسله على فرض وقوعه ولو احتمل كونه من مسلم لزم القطع بوجوبه ايضا لتطابق الاصل والظاهر في عدم تغسيله لان الاصل عدم تغسيله والظاهر منه كونه في مقبرة الكفار ذلك امضى واما على الثالث فالمحكي عن الذكرى والدروس والموجز سقوط غسل المس نظرا الى طهارته للتقية سابقا المشكوك ارتفاعها بوجوه ما شك في رافعيته وهو مس العظم الموصوف لكن استشكل فيه صاحب الجواهر وتبعه صاحب الجواهر معللا بانقطاع قاعدة اليقين بالطهارة واستصحاب بقائها الشك في رافعية المس المذكور باستصحاب عدم الغسل في الممسوح الحاكم عليها كانقطاع اليقين بالطهارة من الخبث بلا احتمال متعين النجاسة لكنه رده اضراب عن ذلك فقال الا انه يقوى بعكسه في جريان اصالة عدم الغسل هنا بعد القطع بانقطاعها في الجملة الفاحش بطرو صفة الاشتباه والابهام على هذه الافراد المختلطة كما يرشد الموضوع التي لا يقطع مباشرة احد افرادها المحصور كالاناء بين طهارة الغير من الثوب ونحوه فضلا عن غير المحصور فيتجه حكمها بعدم الغسل في الفرض المذكور واما على الرابع ففي الحدائق انه يتبع البلد التي تنسب اليها تلك المقبرة فان كانت بلد الاسلام سقط الغسل للمس قضاء لحق كونها مقبرة المسلمين التي لا يدفن فيها الا بعد التغسيل وان كانت بلد الكفر وجب غسل المس لان مقتضى ذلك عدم تغسيلهم له ولو غسلوه لم يكن صحيحا واشار الى هذا بقوله وان جهلت فلم يعلم كونه مقبرة المسلمين او الكفار تبعا للدار فليلحق باهلها ولا يخفى ان هذا ايضا مبني على تقديم الظاهر على الاصل في صورة كون اهل البلد مسلمين وعلى توافق الاصل والظاهر في صورة كونهم كفارا ويظهر مما ذكرناه في القسم الاول ان تقديم الظاهر على الاصل في الصورة الاولى من صورتي هذا القسم لا وجه له لقيام الدليل على حجية الاصل واعتباره ولم يقم دليل على اعتبار مطلق الظاهر هذا كله اذا وجد العظم في مقبرة واما اذا وجد في فلاة او طريق او مطرح وحائط في الموجز انه اطلق وجوب الغسل بمسه وكذا عن الدروس كما عن كشف الالتباس نفي الباس عنه قال في الجواهر وكانه لاصالة عدم الغسل ثم قال لكنه لا يخلو من نظر اذا كان في فلاة المسلمين وارضهم للحكم بالاسلام كما لو كان حيا وقاعدة اليقين محكمة وقيه ان ذلك لا يقتضي بانه قد وقع عليه التغسيل المسقط لوجوب غسل المس لعدم اقترانه باحدها كالدفن ونحوه اذ قد يكون ممن لم يعثر عليه مسلم بان كان اكيل سبع مثلا ومجرد غلبة غيره لا يصلح كونه قاطعا للاصل نعم لو اقترن بظاهر فعل مسلم يترتب عليه الغسل اتجه السقوط والغرض من ذكر هذا التفريع المشتمل على الاقسام المذكورة سواء استعمل لحال القطعة المبانة ذات العظم وحال الميت نفسه بالقياس الى تلك الاقسام والا فنحن لا نقول بالغسل عند مس العظم بتنبيهات الاول انه قال في كشف الغطاء لو مسه بعد الموت قبل البرد مع الجفاف من الجانبين فليس عليه شيء ومع الرطوبة المتعدية ولو من جانب يلزمه الغسل دون الغسل ومع البرودة في القسم الاول الغسل دون الغسل وفي القسم الثاني يلزمان معا ولو برد البعض فتبعه فلا حكم له الثاني انه قال في المنتهى السقط الذي له دون اربعة اشهر لا يجب بمسه الغسل قاله المفيد ره وهو قوي لما ذكرناه في المقتول ولانه لا يسمى ميتا اذ الموت انما يكون بعد حيوة سابقة وهو انما يتم في اربعة اشهر نعم يجب غسل اليد انتهى ولم يذكر في المقتول ما يصلح وجها لما هنا لانه نظر في وجوب الغسل بمسه بعد برده من حيث انه قد امر بالتطهير اولا وقال في الجواهر بعد حكايته وهو جيد لكن يشكل بان المتجه هو الحكم بطهارته وان نفي الخلاف في نجاسته لما ذكره في لوامعه لعدم تناول اسم الميتة فلا يجب غسل اليد منه اللهم الا ان يقال ان نجاسته لا لصدق الميتة بل لانه قطعة ابينت من حي وفيه مع بعده في نفسه وعدم انصرافه دليل القطعة الى مثله وكونه على هذا التقدير من اجزاء الحي التي لا تحلها الحيوة الا على اعتبار المشابهة انه لا وجه لاطلاق القول بعدم وجوب الغسل بمسه بناء على ذلك بل المتجه التفصيل بين المشتمل على العظم منه وعدمه كالقطعة المبانة من حي والقول بعدم اشتماله على عظم اصلا قبل ولوج الروح حتى الراس غير ثابت بل لعل الثابت مما دل على تمام خلقته قبل ولوج الروح خلافه والله اعلم انتهى الثالث انه يعتبر في وجوب الغسل بالمس تحقق السبب وتعينه فمع اشتباه الموت والبرودة او المس في الاصل او بين افراد محصورة او غير محصورة لا يلزم الغسل وان المس ليس له معيار مخصوص وعلى هذا يجري الحكم في تماس الظاهرين والباطنين وان حكم غسل المس حكم الحدث الاصغر فيجب لما يجب له الوضوء ويغني لما يستحب ويشترط لما يشترط فيه وهيئته كهيئة غسل الجنابة فيجري فيها الترتيب والارتماس كما ان هيئة غيره من الاغسال كغسل الجنابة

الا ان جميع اغسال الاحياء يلزم معها الوضوء للغايات المشروطة بالطهارة دون غسل الجنابة قوله وغسل اليد على من مس ما لا عظم فيه او مس
ميتا لم تنفس بما تلة من غير الناس لفظ الغسل بفتح الغين معطوف على المرفوع في قوله ويجب الغسل على من مس ميتا من الناس آه وهذا الكلام في
معنى الحصر لانه ره حيث حكم في كلامه السابق بوجوب الغسل بالضم على من مس ميتا من الناس او مس قطعة منه فيها عظم فاراد بهذا الكلام
نفي الغسل بالضم فيهما واثبات غسل اليد وجعله كناية عن غسل ملاقيهما الا ان ملاقاة الانسان لهما يقع باليد فههنا دعويان الاولى
نفي وجوب الغسل بالضم ويدل عليه الاصل والاجماع والنصوص فمما يدل عليه في الاول مرسلة ايوب بن نوح حيث قال في ذيلها وان لم يكن فيه
عظم فلا غسل عليه وارسالها منجبر بالشهرة ومما يدل عليه في الثاني صحيحة ابن مسلم عن احدهما والحلبي عن الصادق ع في الرجل يمس
الميتة ينبغي ان يغتسل قال لا انما ذلك من الانسان الثانية اثبات وجوب غسل الملاقي والكلام هنا يقع من وجهين احدهما وجوب
غسل الملاقي اذا كانت الملاقاة برطوبة وقد نفى في الجواهر وجدان الخلاف فيه في هذا الفرض مع كون الممسوس غير ما عرفت من الاجزاء
المستثناة من الميتة ثم حكى عن كشف اللثام انه لعله اجماعي ثم قال بل هو كذلك لما تقدم مما دل على نجاسة الميتة من الادمي وغيره ونجاسة القطعة
المبانة منها المقتضي لنجاسة الملاقي مع الرطوبة بل لعله في الجملة ضروري فضلا عن كونه اجماعيا بين المسلمين كما انه يمكن دعوى تواتر الاخبار
به معنى بملاحظة ما تقدم من الاخبار السابقة وغيرها كمرسل يونس بن عبد الرحمن عن الصادق ع سئل هل يجوز ان يمس الثعلب والارنب
او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده انتهى الحديث انتهى وجميع ما ذكره في محله سوى الاستدلال بالمرسل فان فيه نظرا
لان مقتضى انطباق الجواب على السؤال بعد تصريح السائل بالتعميم بالنسبة الى الحي الممسوس وميته هو وجوب غسل الماس لكل منهما
وليس هذا مما يفتي به الاصحاب ولهذا حمله الشهيد ره على الاستحباب وهو ايضا محل نظر لكون الغسل بالنسبة الى الميت واجبا والى الحي مندوبا
فاللازم حمله على مطلق الرجحان الموجود في القسمين وثانيهما وجوب غسل الملاقي مع يبوسته ويبوسة الملاقى وهذا الحكم قد قدمنا الكلام
عليه في ميت الانسان واخترنا هناك عدم التعدي مع اليبوسة ولكن لما لم يكن ملازمة بين الموضوعين في الحكم اهتممنا التعرض للبحث عنه هنا تبعا
للمصنف ره لذلك لانه قال العلامة ره في فصل احكام النجاسات من التذكرة ما نصه وانما يجب الغسل بملاقاة النجاسة مع رطوبة احدهما ولو كانا
يابسين لم يجب الا الميتة فانه يجب غسل الملاقي لها وان كانا يابسين على اشكال وهل ذلك تعبد او للنجاسة ظاهر كلام علمائنا الثاني وفيه نظر
انتهى وحكي عن موضع من الموجز ان النجاسة تتعدى مع اليبوسة في ميتة غير الادمي دونه وقطع في كشف بعدم تعدي نجاسة الميتة غير الادمي مع اليبوسة
وتردد في ميت الادمي اذا كان الملاقي والملاقى يابسين وهو عكس ما في التذكرة لانه تردد في ميت الادمي والعلامة ره في التذكرة استشكل
في ميتة غير الادمي مع مخالفة صورتي الجزم من كل منهما وجزم فيما حكي عن الموجز بتعدي غير الادمي وعدم تعدي الادمي وكيف كان ففي المسئلة قولان
احدهما تعدي نجاسة الميتة مع اليبوسة ووجوب غسل اليد منها وثانيهما عدم تعدي نجاستها الا مع الرطوبة في احد المتلاقيين وتوقف صاحب المدارك
حجة القول الاول ما رواه الشيخ ره في المرسل عن محمد بن احمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض اصحابنا عن الصادق ع قال سئلته هل يجوز ان
يمس الثعلب والارنب او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده وتقريب الدلالة ان المس يقع على وجهين برطوبة وبدونها
وقد سئل السائل بقول مطلق واجابه بالامر بغسل يده من دون استفصال وترك الاستفصال دليل العموم والا لزم الاغراء بالجهل كما قرر
في محله ومثله غيره مما تضمن اطلاق الامر بغسل اليد والثوب ونحو ذلك من مباشرة الميتة فيما تقدم سابقا من الاخبار عند البحث على النجاسة
كالتوقيع وغيره بل ربما يتم من سياق بعضها اليبوسة واجيب بان الدليل منحصر في التوقيع والمرسل المذكور ونحوهما مما هو قاصر السند بل
الدلالة لضعف استفادة مثل الحكم المذكور من مثل هذه الاطلاقات الواردة نظيرها في كثير من النجاسات مع عدم دعوى احد من الاصحاب تعميم
سرايتها الى حالتي الرطوبة واليبوسة وما ذاك الا لانهم فهموا انها مبنية على مقدمات مطوية معلومة لديهم من قاعدة كل يابس ذكي ونحوها فيراد
ح الامر بالغسل مع اجتماع شرائط سراية النجاسة خصوصا بملاحظة ان السؤال فيها لم يكن عن شيء من امر الرطوبة واليبوسة بل المراد معرفة
حكم ذلك الحيوان مثلا من جهة نفسه فالاستدلال بهذه الاطلاقات انما هو استدلال على المقصود بما ليس مسوقا لبيانه مضافا الى ان المرسل متضمن
لما لا يقول به الاصحاب من وجوب غسل اليد على من مس الثعلب والارنب حيا ومع ذلك معارض بما دل على خلافه من الاخبار في مورده فلا
يصلح بيانا لما دل على نجاسة الميتة وتنجيسها حجة القول الثاني وجوه الاول استصحاب طهارة الملاقي وربما يعترض بالتمسك بالاستصحاب في الملاقاة
بالمنع على وجه اخر وهو ان الميتة اذا كانت من قبيل نجس العين فليس من شانها في حال حيوتها الا ان تنجس مع الرطوبة فلا تؤثر التنجيس مع اليبوسة
واذا شككنا في انه طرء عليها افادة التنجيس مع اليبوسة بموتها ام لا جاء هناك استصحاب الحالة السابقة بل ربما يقرر في طاهر العين بان يقال

في غسل اليد بمس ما لا عظم فيه او مس ميتا

في حال حيوته لم يكن من شانه كون ملاقاته مع اليبوسة وكذا مع الرطوبة موجبة لغسل اليد ثم انا علمنا بتبدل الحالة السابقة فيجرى صحيح الصفار
عند تبدلها لكن هذا التقرير ينطبق على ايجاب غسل اليد تعبدا دون ايجابه للتنجيس المسبب من نجاسته الثاني عموم قوله كل يابس ذكي
الحاكم على العمومات والمطلقات الناطقة بنجاسة الميتة مع اعتضاده كما قيل بما استفيد من استقراء كثير مما ورد في غير الميتة من النجاسات كالبول
والعذرة والدم والمني والكلب والخنزير النابتة بل قد يقال ان في بعضها ما هو كالصريح في ان مناط عدم التعدي فيها هي اليبوسة لا يبوسة
المورد خاصة فيمكن استفادة القاعدة من ذلك كما استفيد من غيره قواعد شرعية الثالث خصوص صحيحة علي بن جعفر سئل اخاه عن
الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل يصلح له الصلوة فيه قبل ان يغسله قال ليس عليه غسله وليصل فيه ولا باس وصحيحته الاخرى سئله
عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت قال ينضحه بالماء ويصلي فيه ولا باس اذ لا اراده بالنضح التطهير قطعا والا لوجب الغسل دونه لعدم افادته
للتطهير واحتمال ارادة معنى الغسل من لفظ النضح يدفع بعده فرينه صالحة تصرفه عن معناه الاصلي الثابت والتحقيق ان الصحيحتين المذكورتين
تدلان باطلاقهما الشامل لصورتي وجود الرطوبة وعدمها على طهارة الملاقي وعدم وجوب غسله والمطلوب عدم وجوب الغسل عند
كون الملاقاة مع اليبوسة فلا يفيد مطلبنا ولو ارتاب بهذا القول من التفصيل فالاولى ان يقال ان الاطلاقات والعمومات الدالة على تنجيس الملاقي المحكوم
عليها بقوله كل يابس ذكي بعد خروج اليابس عن تحت مدلولها تعود لتخص من الصحيحتين المذكورتين فتقيدان بها فالمختار انما هو هذا القول
فليس حال الميتة الا حال سائر النجاسات في تنجيسها مع الرطوبة دون اليبوسة فصل الخامس الدماء ولا ينجس منها الا ما كان من حيوان له
عرق لا ما يكون رشحا كدم السمك وشبهه اعلم ان نجاسة الدم في الجملة مما اتفق عليه علماء الاسلام والتقييد بقولنا في الجملة احتراز
عن الخلاف الذي يرى من جملة من اصحابنا في بعض اصنافه كما انه احتراز عن الخلاف المنقول محققا عن ابن الجنيد ره والصدوق في بعض فتاويه
الآخر والقدر المتيقن المسلم عند الجميع هو الدم الذي يخرج من العرق بدفع وكثرة مع كونه بقدر سعة الابهام وتوضيح المطالب يتم برسم الكلام في
مقامين المقام الاول في بيان ان كل دم من كل حيوان له عرق يخرج منه الدم بكثرة ودفع نجس سواء كان ذلك الدم من مثل ذلك العرق المخصوص
ام من غيره كما اذا شق جلده او لحمه فخرج الدم منه لا من العرق او يختص نجاسته بخصوص ما خرج من العرق وهو المعبر عنه في الكتاب العزيز بالمسفوح
فلا يحكم بنجاسة غيره ظاهر عبارة المصنف ره وجماعة هو الاول لانه اضاف الدم الى الحيوان له عرق وهو يصدق مع عدم خروجه من نفس العرق كما يصدق
مع خروجه منه وظاهر جماعة هو الثاني قال في السرائر الدم على ضربين نجس وطاهر قليله وكثيره فالطاهر على مذهب اهل البيت بغير خلاف بينهم دم السمك
والبراغيث والبق وما اشبه ذلك مما ليس بمسفوح انتهى ولم نجد ما يفيد هذا المعنى كلمات الغير في هذا الباب بحيث يطلع عليها من راجعها وقال في المنتهى قال
علماؤنا الدم المسفوح من كل حيوان ذي نفس سائلة اي يكون خارجا بدفع من عرق نجس وهو مذهب علماء الاسلام انتهى ونظير ذلك تعبيرا لعينه
وكشف اللثام وغيرهما ومن هنا حكي عن البحار انه قال فيها انه يتوهم من عبارات بعض الاصحاب طهارة غير المسفوح وان كثر وانصب من موضع
النفس وهو ضعيف بل ظاهر الاصحاب الاتفاق على نجاسته انتهى ولكن صاحب الحدائق تاول ذلك لانه قال بعد ذكر عبارة المنتهى المذكورة ما نصه
والمراد بالمسفوح هنا مطلق الخارج من ذي النفس كما يدل عليه كلامه في سائر كتبه انتهى وعلى هذا يكون ذكر المسفوح احترازا عن الدم المتخلف
في الذبيحة وقال بعض المحققين ره في شرح الارشاد ما لفظه ان كلام المصنف هنا وفي المنتهى وان اختص بحسب الظاهر بنجاسة المسفوح لكنه اخذ في الغنية والمنتهى وكشف
اللثام بالمسفوح وهو لغة كما في نحوها انصب من العرق بل وربما اشعر بنفي الحكم عن غيره استدلال المصنف في المنتهى كالحلي في محكي السرائر على طهارة دم
السمك بانه ليس بمسفوح واستدلال الجامع المقاصد وكاشف اللثام على طهارة المتخلف في الذبيحة بل استدلال المصنف في المنتهى وغيره وقد عثرت
بايهام هذه العبارة ذلك في محكي البحار والحدائق على طهارة المتخلف في الذبيحة بل ربما يتبادر من ظاهر الآية على حمل ما عدا المسفوح الملازم لطهارته
الا انه لا ينبغي الاشكال في نجاسة مطلق الدم عدا المتخلف في الذبيحة الماكولة وما ليس له نفس سائلة كما هو معقد اتفاق المعتبر والتذكرة و
استظهره جماعة كاصحاب المعالم والبحار والحدائق وشارح المفاتيح وغيرهم ومدلول النبوي والموثقة وغيرهما من الاخبار في الموارد الخاصة
والظاهر ان مراد المصنف وغيره من المسفوح ما يكون من شانه ذلك ليخرج به ما لا نفس له والدم المتخلف في الذبيحة اذ ليس شانهما ان يخرجا بجاذب
غيرهما انتهى ولا يخفى ان الدم الخارج من لحم حيوان له عرق ودم يخرج منه بقوة ودفع ليس من شانه ان يكون طاهرا فلا محصل لهذا التوجيه
فلا اثر له في دفع الاشكال وحجتهم على الاول عموم الآية فانه تمسك به بعضهم من قوله تعالى الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس
بناء على ارجاع الضمير الى ما يكون مرجعا لواحد من الميتة والدم ولحم الخنزير مع انه لا يخلو عن تامل لما اشار اليه المستدل من البناء فاستدلال بالظاهر وعلى تقديره كونه احتمالا
مساويا يحتاج الى دليل التعيين فكيف في صورة مخالفة الظاهر لان الاستدلال موقوف على اثبات كون الرجس بمعنى النجس وهو ممنوع بسند

مع الرطوبة وربما كان في نجاستها مع اليبوسة (خ ل)

في نجاسة الدم مما كان له عرق

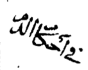
انّه حمله على ما هو نجس وما هو قذر بل للنجاسة في قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان الثالث ما عرفت الاشارة اليه
من اجماع المعتبر والتذكرة المؤيد بظهور الاجماع من الذكرى وروض الجنان والبحار والحدائق وبما على مساق كلمات الاصحاب حيث انهم ذكروا
طهارة دم السمك والدم المتخلف في الذبيحة ولم يذكر احد منهم طهارة الدم الخارج رشحا من جلد ذي النفس او لحمه بل ربما يدعى ان لا خلاف
في المسألة حتى من المعتبرين بالمسفوح نظرا الى كون مرادهم به مطلق الخارج كما عرفت من ان كل ما من شانه ان يكون مسفوحا كما تقدم عن بعض المحققين
ره الثالث المنصوص التي منها النبوي المعتضد بالشهرة العظيمة بل تامة انما يغسل الثوب من المني والدم والبول وموثقة عمار كل شيء من الطير يتوضأ
مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فلا تشرب ولا تتوضأ ومنها ما تمسك به صاحب الجواهر ره من الاخبار المستفيضة او المتواترة الدالة
على نجاسة مطلق دم الرعاف وما يسيل من الانف بناء على عدم فهم المسفوحية في جميع افراده وخصوصا منطوق رواية ابن مسلم عن احدهما في
الرجل يمس انفه فيرى دما كيف يصنع اينصرف فقال ان كان يابسا فليرم به فلا باس اذ قد يدعى ظهوره في غير المسفوح كصحيحة علي بن جعفر
عن اخيه ع سئله عن الرجل يكون به الثالول والجرح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح و
يطرحه فقال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا يفعله كسؤاله الاخر المروي في الفقيه عن الرجل يتحرك بعض اسنانه وهو في الصلوة هل ينزعه
فقال ان كان لا يدميه فلينزعه وان كان يدمي فلينصرف ثم قال ره واوضح منه رواية المثنى بن عبد السلام عن الصادق ع اني حككت جلدي
فخرج منه دم فقال اذا اجتمع قدر الحمصة فاغسله والا فلا اذ ارادة المسفوح منه بعيد او ممتنع وذيله مع امكان حمله على ارادة التقدير
للعفو في الصلوة لا للنجاسة والطهارة لا ينافي الاستدلال بما سبقه على المطلوب قلت لا يخفى ان حمل قوله ع اذا اجتمع قدر الحمصة فاغسله
على كونه مسوقا لبيان نجاسة الدم وحمل قوله ع والا فلا على كونه مسوقا لبيان كون ما دون الحمصة معفوا عنه في الصلوة مما لا ينبغي ان
يرتكب في تاويل كلمات الجهال فكيف في تاويل كلمات معادن الوحي والتنزيل ضرورة انه لا وجه لان يراد بقولهم والا فلا الا نفي ما
قرر اولا على تقدير انتفاء موضوع ذلك الذي قرر اولا فصرفه على ما عداه غير جائز حتى ان المتكلم لو اقام قرينة على صرفه كان كلامه قبيحا
فتدبر ومنها ما تمسك به صاحب الجواهر ره ايضا من الاخبار المعتبرة المستفيضة الدالة على نجاسة دم القروح والدماميل ونحوها نظرا
الى ان تسميته المسفوحية بالمعنى السابق في جميع افرادها كما ترى ثم ان صاحب الجواهر ره جعل من جملة ادلة المسألة اصالة النجاسة في انواع
الدماء واصنافها المستفادة من اطلاق قول الصادق ع في موثقة عمار بعد السؤال عن ماء شرب منه باز او صقر او عقاب كل شيء من الطير
يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما ومن ترك الاستفصال بعد السؤال عن الدم الذي اصاب الثوب ونحوها فنسي ولم يعلم به فصلى
في الاخبار الكثيرة الخارجة عن حد الاحصاء كترك الاستفصال ايضا بعد غير هذا القسم من السؤال في اخبار عديدة منها ما تقدم في البئر والماء
القليل ومنها غير ذلك وينبغي توضيح المقال في هذا المقام فنقول ان ثمرة الاصل انما تظهر عند الشك وهو قد يكون راجعا الى الحكم الكلي وذلك
اذا كان متعلقه كليا وقد يكون راجعا الى الموضوع الخارجي وذلك اذا كان متعلقه جزئيا مثال الاول انا علمنا ان نوعا من الدم طاهر
قطعا وذلك كدم السمك والدم المتخلف في الذبيحة وان نوعا منه نجس قطعا وذلك هو الدم المسفوح من العرق ثم شككنا في ثالث وهو الدم الخارج من
جلد الحيوان الذي له نفس او لحمه لا من عرقه ومثال الثاني انا علمنا بطهارة دم السمك ونجاسة دم ما له نفس لكن لم نعلم ان الدم الذي على
الثوب المخصوص من اي القسمين فيقع الكلام في موضعين الاول في شبهة الحكم والمعروف من مذهب الاصحاب فيه هو اصالة النجاسة ونقل
الاجماع عليه مستفيض في كلماتهم واستندوا فيه الى الاخبار التي منها ما عرفت الاشارة اليه من قول الصادق ع في موثقة عمار الا ان ترى على منقاره
دما غاية ما هناك انه يحتمل شبهة الموضوع ايضا وعلاجه سيلحق بالموضع الثاني وستعرف الحال فيه فلا اشكال في الاستدلال به في هذا
الموضع ومنها صحيحة ابن مسلم عن الرجل يرى في ثوب اخيه دما وهو يصلي قال لا يؤذنه حتى ينصرف وحسنة ابن سنان عن رجل اصاب ثوبه
جنابة او دم قال ان علم انه اصابه قبل ان يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى وحكي التمسك بهما عن شرح المفاتيح للمولى المحقق
البهبهاني ره لكن استشكل صاحب الجواهر ره في مدرك هذا الحكم فقال لكن لم اعثر في شيء من سائر هذه الاخبار على ما كان الغرض الاصلي
منه السؤال عن نجاسة الدم لمكان تردد السائل في بعض الافراد حتى يكون ترك الاستفصال يفيد العموم بالنسبة الى ذلك بل ظاهر اكثرها علم
السائل بنجاسته بل لعله المنساق من اطلاق لفظ الدم الا انه لم يعلم حكم الصلوة به مع الجهل والنسيان او القلة او الكثرة مع مشقة التحرز عنه
او نحو ذلك انتهى وقال بعض المعاصرين بعد نقله ان حاصله ان الظاهر كون السائل عالما بانه دم نجس وانما سأل عن حكم الصلوة الواقعة مع
الدم المعلوم النجاسة جهلا بوجوده في ثوبه او بدنه او نسيانا وعلى هذا يكون الجواب بوجوب الغسل مع العلم بوجود شيء منها الا مع الجهل

فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم

في احكام الدم

فلا عبرة باطلاق الدم الموجود في تلك الاخبار لكونه عبارة عن الدم المعلوم النجاسة ثم اورد عليه اولاً بانه يبعد كون وقوع لفظ الدم في
الاسئلة والاجوبة مقتضيا للحكم بارادة مطلق الدم على ما هو مقتضى وضعه الاصلي وغاية ما يدل عليه ان يدعي انصراف عن حمل عليه وتقييد
السؤال بحالة مخصوصة للدم مترتبة على نجاسته نظرا الى كونه ظاهرا في المفروغية عن نجاسته المفروغية لكون الدم المسؤول عنه من المعلوم نجاسة وكون
المراد في الجواب ايضا ذلك لكن نقول لا يلزم كون المفروغية من جهة علمه بانه دم ذبح شاة مثلا بل يجوز ان يكون المفروغية من جهة كون اصالة
النجاسة في الدم مسلمة كما هو الاوفق بظاهر اطلاق قوله اصاب ثوبه دم وقوله يرى في ثوب اخيه دما وعليه فلا موجب لانصراف الدم عن
اطلاقه انه لم يتحقق الصارف وثانيا بان ما ادعاه من الصارف انما نشأ من السؤال بدعواه لكن هنا روايات ابتدائية من الامام ع
منها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع ان اصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهو لا يعلم فلا اعادة وان هو علم قبل ان يصلي فنسي وصلى فيه
فعليه الاعادة وصحيحة اسمعيل بن جابر عن الصادق ع قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان
من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته الحديث وخبر جميل عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع انهما قالا
لا بأس ان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم و
مثلها في عدم جريان الصارف لاطلاق الدم وان كان متضمنا للسؤال حسنة عبد الله بن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال
ان كان علم انه اصاب ثوبه جنابة قبل ان يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى لعدم ذكر خصوصية مسؤول عنها سوى اصابة
الثوب الدم واجود منها خبر الدعائم عن الباقر والصادق ع انهما قالا في الدم يصيب الثوب يغسل كما تغسل النجاسات واحسن الجميع
المستفيضة النبوية التي منها انما يغسل الثوب من الدم والمني والبول ومثل الخبران وهي معتضدة بمعقد الاجماعات المستفيضة وهي
جابرة لضعف ما ضعف منها بل نقول ان الاجماعات المستفيضة من اقوى التعليل المستقل على هذا الاصل ولهذا اعترف هو به اخيرا عملا بظاهر
الاجماعات وثالثا بانه لا يجري هذا الاشكال في الاخبار الواردة في الدماء الخاصة كدم الرعاف ودم القروح والجروح والدماء
الثلثة ودم الثالول ودم حك الجلد ودم الاسنان فانه يعلم من مجموعها كون المدار والمناط هو دم ذي النفس مما هو غير المتخلف بعد
الذبح ثم ان المورد قال واما قوله في الجواهر بعد ذلك كما اني لم اعثر على خبر معتبر من طرقنا حكم فيه بالنجاسة او لازمها مرادا به بيان حكمها
موضوع على لفظ الدم ونحوه مما يستفاد منه حكم الطبايع فضلا عن عموم لغوي فاستفادة الاصل المذكور الذي هو العمدة في اثبات
النجاسة في كثير من افراد هذا القسم لا يخلو من نظر وتامل انتهى فان كان مراده عدم خبر موضوعه لفظ الدم فقد عرفت كثرته وناهيك مستفيضة
اصابة الدم الثوب فضلا عن غيرها ومعلوم ان الدم المطلق يفيد فائدة العموم اللغوي هنا وان كان مراده عدم ذلك مقصودا بالسؤال فيه
نفس حكم نجاسة الدم دون بعض ما لانه المخصوص فمرجعه كلام الاول الموضع الثاني في مشتبه الموضوع كما اذا راى في ثوبه دما و
لم يعلم انه دم السمك المعلوم حكمه الكلي اعني الطهارة او انه دم ذبح الشاة المعلوم نجاسته فذهب جماعة الى ان الاصل فيه هو الطهارة وهو
المحكي عن صريح المنتهى ونهاية الاحكام والذكرى والموجز وشرحه وك والحدائق وكشف الغطاء بل عن نهاية الاحكام والحدائق انه لا خلاف
فيه بين الاصحاب لكن عن الكفاية حكاية القول بالحكم بالنجاسة من دون تصريح بتعيين القائل وحكاه في الجواهر عن ظاهر المحقق البهبهاني
واستوجهه على تقدير الحكم بالنجاسة في مشتبه الحكم حجة القول الاول قاعدة الطهارة نظرا الى انتفاء ما يقتضي الخروج عن حكمها وبطلان ما
ادعى كونه مخرجا عنه كما ستعرف الحال الان نعم حجة القول الثاني وجهان الاول ما في الجواهر من التمسك بعموم نجاسة الدم قال ويبعد ان
مستند الحكم بالنجاسة في مشتبه الحكم ما نصه وعليه فالمتجه استفادة ترتيبه بالنسبة الى ما شك في موضوعه لم يعلم انه من النجس او الطاهر اذ
كما ان الاستفصال في تلك الاخبار عن انواع الدماء واصنافها واطلق في خبر عمار معلقا حكم النجاسة كذلك تركه ايضا واطلق بالنسبة الى
موضوعها فينبغي ان نعلم ثبوت الحكم بالنجاسة حتى يثبت انه من الطاهر وكذا الكلام في موثقة عمار وغيرها بل لم اعرف خبرا اختص به الاول
عن الثاني الى اخر ما قال واجاب عنه بعض المحققين ره بان شمول العموم لجميع افراد الدم انما هو من باب اصالة الحقيقة اذ لو اريد من العام
ما عدا هذا الفرد وجب البيان ويقبح عليه تركه وتاخيره وليس كذلك الفرد المشتبه المردد بين كونه مصداقا للنوع المقطوع دخوله وبين كونه
مصداقا للنوع المقطوع بخروجه فان الحكم بكونه خارجا او داخلا لا يزيد ولا ينقص في مراد المتكلم بالعام فلا يجري اصالة الحقيقة ولا
تاخير بيان فاذا رجعنا في حكم هذا المشكوك الى الاصول الشرعية فليس في العام المفروض ظهور لفظي يحكم به على الاصول فاذا قال المتكلم اكرم العلماء
ونصب القرينة على خصوص العدول لخروج الفساق فشك في عدالة الواحد منهم فليس في المقام المذكور ما يزيل ذلك الشك حتى يبني من

الرجوع الى الاصول اذ لا يلزم من كونه فاسقا مخالفة لظاهر اللفظ كما لا يلزم موافقته له من كونه عادلا نعم لو قلنا ان الخارج هو معلوم الفسق دون الفاسق الواقعي كان ذلك خارجا عن الفرض اذ لا تردد هنا بين كون المشتبه من افراد الداخل او الخارج لانه ليس من افراد الخارج قطعا فلا اشكال في دخوله وكذا لو كان هنا اصل موضوعي يندرج الموضوع بواسطته تحت العنوان الداخل او الخارج كما لو قلنا باصالة العدالة او الفسق فانه لا اشكال في الدخول على الاول والخروج على الثاني ودعوى ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان الخارج من اطلاقات الدم دم ما لا نفس له ولا اصل فيما لم يعلم كونه مما لا نفس له ان لا يكون منه وهكذا الكلام في كل عنوان وجودي خرج عن مطلق او عام ولذا يقال انه لو شك في كون الدم مما يعفى عن قليله او مما لا يعفى كالدماء الثلاثة فالاصل عدم كون المشكوك منها توهم فاسد لان الجاري في مسئلة الدم المشتبه بالدماء الثلاثة اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم الحيض لا اصالة عدم كون هذا الدم دم حيض لانه غير مسبوق بالحالة السابقة وح فلجريا اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم ما لا نفس له لا يوجب وجوب الاجتناب عنه بل الموجب له ملاقاته لغير ما لا نفس له والاصل عدمه وافسد من الدعوى المذكورة دعوى ان لفظ ان الحكم بطهارة دم ما لا نفس له وخصه خرج من عموم المنع فلابد من الاقتصار فيه على المتيقن كما انه اذا استفيد كون عنوان الخاص من قبيل المانع عن حكم العام وكون عنوان العام مقتضيا له كما لا يبعد ذلك في مثل اكرم العلماء بعد نصب القرينة على اخراج الفاسق فلابد من الاقتصار على ما اذا احرز المانع الثاني اطلاق قوله ع في الموثقة المتقدمة وان رايت في منقاره دما فلا تشرب منه دل على ان مجرد رؤية الدم يكفي في الاجتناب خرج منه ما علم كونه دم ما لا نفس له نظير الحكم بالحيضية على رؤية الدم مع عدم العلم بكونها استحاضة وبالجنابة على من راى بللا مشتبها قبل الاستبراء واجاب عنه بعض المحققين ره اولا بان مساقها ظاهر في سياق تقييد الحكم بعد رؤية الدم المفروغ عن نجاسته كما يقال مثل ذلك في البول والغائط وغيرهما وثانيا بانها ظاهرة في الدماء النجسة بقرينة كون السؤال عن الصقر والبازي ونحوهما من سباع الطيور التي تاكل الميتة وثالثا بان الرواية معارضة بدليلها المرتب عليها في الاستصحاب والمروي في الفقيه حيث قال وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقاره قذر لا يتوضأ ولا يشرب وان لم تعلم ان في منقاره قذرا فتوضأ منه واشرب والنسبة عموم من وجه ومع التساقط يرجع الى عموم كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر المعتضد بالاجماع المحقق على هذا الاصل الاصيل انتهى واقول مقتضى هذه الاجوبة سقوط الاستدلال بالموثقة على نجاسة الدم المشتبه الحكم في الموضع الاول وظاهر الاستدلال بها لا انه قاله لا ينبغي الاشكال في نجاسة مطلق الدم عدى المتخلف في الذبيحة الماكولة وما ليس له نفس سائلة كما هو معقد اتفاق المعتبر والتذكرة وظاهر جماعة كصاحب المعالم والبحار وشرح الفاتيح وغيرهم ومدلول النبوي والموثقة وغيرهما من الاخبار في الموارد الخاصة الى ان قال ومما ذكرنا يظهر ان الاصل في دم الحيوان النجاسة الا ما خرج بالدليل والخارج منه امران احدهما المتخلف في الذبيحة بعد خروج ما تعارف خروجه من مثلها الى ان قال والثاني دم ما لا نفس له وذلك من مثله ره عجيب بل لا مزيد على هذه الجملة ونقول ان مقتضى الجواب سراية الاشكال الى الاستدلال بسائر الاخبار المذكورة في الموضع الاول مما عدى النبوي المستفيض ورواية دعائم الاسلام فلا مستند هنا سويهما فهما العمدة لا انجبارها باتفاق المعتبر والتذكرة وما بعدهما بل الاتفاقات المنقولة صريحا وظاهرا مما يصح الاسناد اليها بالاصالة تنبيه ما ذكرناه من حكم نجاسة الدم وان الاصل فيه ذلك مبني على تحقيق حال موضوعه وليس في كلمات اهل اللغة كشف عن تمام حقيقته وكذا في كلمات الفقهاء نعم ولكن الذي يجده في مواقع الاستعمال هو انه يطلق على ما هو جزء من الحيوان واحد الاخلاط الاربعة كالدم الخارج من عرق ومن لحم اذا شق سواء كان له نفس سائلة ام لا ويطلق على الجسم السيال الاحمر الذي يستحيل اليه بعض اجزائه كالعلقة التي استحال اليها مني الحيوان المذكر وحده او مع اختلاطه بمني الانثى في رحمها كما يشهد بذلك ما عرفت بعد حكمهم بنجاسة العلقة والاستدلال عليها اولا بالاجماع من الاستدلال عليها ثانيا بان ما دل على نجاسة الدم يدل على نجاستها واوضح منه ما حكي عن المعتبر من ان العلقة التي يستحيل اليها نطفة الادمي نجسة ثم قال لانها دم حيوان ذي نفس فيكون نجسا انتهى وقد يطلق على الجسم الموصوف المتكون فيما هو كالجزء من الحيوان كالدم الحاصل في البيضة او العلقة المتكونة فيها وقد حكي عن المعتبر وغيره تعليل نجاستها بانها دم وقد يطلق على ما يشابه دم الحيوان وان لم يكن قد حصل منه ولا فيما هو كالجزء منه مثل الدم المخلوق اية لموسى بن عمران المحكي بقوله تعالى وارسلنا عليهم الجراد والقمل والضفادع والدم ايات مفصلات وورد في الاثر انه جرى الدم في نهر نيل وانه انقلب طعام القبطيين دما ومثل الدم المخلوق في مصيبة شهيد كربلاء ع اما القسم الاول فلا اشكال في كونه مما وضع لفظ الدم اما على وجه الاختصاص او على وجه كونه اظهر افراد الموضوع له واقواها واما القسم الثاني فقد صرح الشيخ ره في ف بنجاسته وادعى عليها اجماع الفرقة بما حكي عنه وحكي عن جماعة موافقته ونفى الاشكال بعض المحققين ره عن نجاسته وعلله بعضا لمصهرة بانه دم ذي نفس وعن



عن الذكرى والمحقق الاردبيلي ره وكاشف اللثام الاستشكال فيه وعن الحدائق الحكم بالطهارة ولكن قال بعض من تأخر عنه انه لم يوافقه احد
وعندي ان الحكم فيه اسهل من تسليم تسميته دما لان النجاسة قد حكي عن ط والسرائر والجامع والعلامة ره في التذكرة والقواعد والمحقق الثاني
ره وعن القاضي في المهذب انه الذي يقتضيه المذهب وقد عرفت حكاية الاجماع عن ف واما التعليل فتطرق الاشكال اليه غير خفي
لانه ان اريد بكونه النفس المضاف اليه لا ينفي اتجه عليه انها ح ظرف له وليس من اجزائها كما لو فرض ان قطعة من لحم بقيت في فضاء الحيوان فاستحال
دما او ابتلع فصار في كرشه او معدته دما ولم يعلم وضع لفظ الدم لما يحصل في جوف الحيوان من الجسم السيال الاحمر بل الظاهر انه وضع لما هو
جزء من الحيوان وان اريد بكونه النفس المضاف اليه ذلك الحيوان المذكر الذي انفصل منه اتجه عليه ان الظاهر وضع الدم لما هو جزء منه بالفعل لا
ما ليس كذلك كما لو فرضنا ان قطعة من لحمه بعد انفصالها منه استحال دما او ان بعض رطوباته استحال دما بعد انفصاله منه وقد حكي كاشف اللثام
عن بعضهم المنع من كون مثل ذلك دما وهو في محله وان كان الذي هو الذي من بعض المحققين من كون ما استحال من رطوبات الحيوان دما داخلا في
حقيقته ومسماه من قبيل المسلمات لكنه ليس في محله وقد اختار الشهيد ره في الذكرى حيث قال ونقل الشيخ ره في الخلاف الاجماع على نجاسة
العلقة قال في المعتبر لانها دم حيوان له نفس وكذا علقة البيضة وفي الدليل منع وتكونها في الحيوان لا يدل على انها منه انتهى واما الاستشهاد على
كون العلقة دما بان اهل اللغة فسروها بالدم الغليظ الذي هو الشديد الحمرة او الجامد ولم يبق عليها في العرف اسمها فلا وجه له لانا نعلم ان مثل ذلك
مبني على المسامحة في الاطلاقات بناء على التشبيه في الصورة كما يسمون ما خرج من تحت الاحجار في مصيبة شهيد كربلاء ع دما والانصاف ان الجزم
بالنجاسة مشكل كما ان الجزم بوضع لفظ الدم لما يعم الحاصل من فضلات الحيوان او ما انفصل منه كذلك وما هو كالجزء منه مثل البيضة
غير بين ولو سلمنا الوضع قلنا لا اقل من انصراف لفظ الدم في الادلة الى القسم الاول الذي هو القدر المتيقن من الموضوع له وقد حكي عن الشارح
دعوى عدم انصراف الدم الى هذا الموضوع ومعقد الاجماعات الى مثل العلقة فان قلت قد تقدم ان الشيخ ره في ف ادعى الاجماع على نجاسته
وانه قال بعد ذلك ان ما دل على نجاسة الدم يدل على نجاستها فيدل كلامه الاخير على تفسير معقد الاجماع على نجاسة الدم مط وهو من جملة
المجمعين على ذلك قلت اما الاجماع الذي ادعاه هنا ففي النفس منه شيء واما التفسير فيه فلان تفسير بعض المجمعين مما لا عبرة به نعم لو فسره جميعهم
كان معتبرا واما القسم الثالث فتوضيح المقال فيه ان ما يوجد في البيضة مما يدعى كونه دما على قسمين احدهما ما يكون كالنقطة الكبيرة غالبا
اما في بياضها او صفرتها ولم يحصل ولو في بعض الاحوال بعد الانفصال من الحيوان قطعا بل يكون حصوله في بطن الحيوان ولو في بعض الاوقات
وح يصح اضافة الدم الى الحيوان باعتبار كون البيضة جزءا منه نظرا الى اتصالها بباطنه واستمدادها منه ع وقد والمفروض حصول الدم في
البيضة وهي في باطنه وبهذا البيان يعلم ان اضافة الدم الى الحيوان اذا فرض حصول النقطة المذكورة بعد الانفصال من الحيوان اخفى
وثانيهما العلقة الحاصلة في البيضة اما القسم الاول من هذين القسمين فالحكم بنجاسته والبناء على كونه من اقسام الدم اقوى من دعوى النجاسة و
البناء على اندراجه في عنوان الدم في القسم السابق نظرا الى كون لفظ الدم موضوعا للجسم الاحمر السيال الحاصل في اجزاء الحيوان من لحمه وعروقه
وفيما هو في حكم الجزء منه كالبيضة لكن الاشكال في ان المبنى مما لا دليل عليه الا ان يستدل عليه بمجرد الاستعمال وهو غير صالح لصيرورته علامة
للوضع في مثل ما نحن فيه مما علم الاستعمال وشك في كونه على وجه الحقيقة او المجاز والمسألة محل اشكال ومراعاة الاحتياط لا يخفى حسنها
وان كان مقتضى القاعدة هو الرجوع الى اصل الطهارة واصل البراءة نظرا الى اجمال ما دل على نجاسة الدم بالنسبة الى ما نحن فيه ويظهر من صاحب
الجواهر ره منع كون دم البيضة مطلقا من دم ذي النفس وصرح بانه بناء على ذلك المتجه هو الطهارة في هذا القسم للاصل مع عدم وضوح
المعارض ثم انا لو بنينا على النجاسة والتزمنا باختصاصها بمحل تلك النقطة فلو كانت في الصفرة لم ينجس البياض قطعا لمكان وجود الحاجز لا
خلطه بالصفرة فلا يضر كونها من قبيل المايع لان الحاجز يمنع من ملاقاة البياض للصفرة ولو كانت في البياض لم يتعد نجاستها الى الصفرة
وان كانت تتنجس ظاهر الحاجز فلو اخذ الصفرة بحاجزها وطهرها في الكر او الجاري او غيرهما مع امكانه حل اكلها ومباشرتها واما القسم
الثاني من القسمين المذكورين فقد حكم بنجاسته جماعة كالمصنف ره في المعتبر والعلامة ره في التذكرة والقواعد وابن سعيد في الجامع بل قيل ان كل
من تعرض للعلقة عممها بالنسبة اليه وان كان يظهر من بعضها ان نجاسة علقة البيضة اضعف من العلقة الحاصلة من المني حيث قال وعنها العلقة
ولو في البيضة وعن بعضهم انه تردد في هذا القسم مع الحكم بنجاسة العلقة الحاصلة من المني كما عن ظاهر النافع بل عن المعالم وشرح الدروس واللوامع
التصريح بالنجاسة جزما في العلقة الحاصلة من المني مع ميله الى الطهارة فيما يوجد في البيضة بل عن كشف اللثام انه حكي فيه عن الشيخ ره انه مع قوله بنجاسة
العلقة حكم بحل ما يوجد في البيضة وهو مستلزم لحكم النجاسة فلابد من القول البين من النجاسة والطهارة هنا مبنيا على القول به في العلقة التي

اليها اللهم ان القائلين بالنجاسة احتجوا على ما ذهبوا اليه بوجهين الاول الاجماع ق وقد تمسك به في الجواهر والثاني ما يقرر بتقريرين احدهما انه
من العلقة كما عن المعتبر فيعمه ما دل على نجاستها وفيه بمنع كونه علقة وثانيهما ما عن صاحب المعالم ره حيث في لمع ان كونه علقة ممنوع فهو
من مصاديق الدم وهذا انما يتم بناء على ان الاصل في الدم وان قلنا بموضعه لما حصل من جزء الحيوان وغيره هو النجاسة او بناء على دعوى
ان العلقة في البيضة دم الحيوان الذي انفصلت منه ولا يخفى عليك ان العلقة ليست عنوانا مستقلا لتختص بدليل حتى يتم بدليل نجاستها
ما يحرز غير مدلول دليلها الا كونها مندرجة في عنوان الدم فيرجع التقرير الاول الى التقرير الثاني ويتجه عليه المنع من كونه من مصاديق الدم
وقد اجاد بعض المحققين ره حيث قال بعد ذكر الاحتجاج بالتقرير الثاني ما صورته وفيه اشكال الا ان تكون في الحيوان الا ان يسلم كونها جزء
منه والمتبادر من معاقد الاجماع هو ما كان في جزء من الحيوان كاللحم والعظم ونحوهما الا ما يكون في شيء خارج كالاجنبي من الحيوان وهذا هو
الفرق بين ما في البيضة وبين العلقة التي يستحيل اليها النطفة انتهى لكن ما اشار اليه في ذيل كلامه من الفرق محل نظر واما القول بالطهارة
فقد استدل عليها بالمنع من كونه علقة فلا يشمله معقد الاجماع ق والمنع من كونه دم حيوان فلا يجري فيه اصالة نجاسة دم ذي النفس لما
عرفت من ان مجرد تكونها في الحيوان لا يقتضي كون الدم الحاصل فيها مضافا الى ذلك الحيوان ثم ان بعض المحققين ره ابدى طريقا الى التردد
فقال والتحقيق انه ان علم كون علقة البيضة دما واعتمد في نجاسة الدم على اطلاق الدم في الاخبار لم يبق مناص من القول بنجاسته لان
انصراف الاطلاقات الدم الى ما يكون جزء انفصل من حيوان ليس مما يعتنى به كما لو فرضنا ان بعض رطوبات الحيوان استحال دما بعد خروجه منه
الا ان يمنع كونه دما كما حكاه كاشف اللثام عن بعض ولعله صاحب المعالم ره وان كان المعتمد في ذلك اطلاقات الاجماعات المنقولة فالمسألة
في غاية الاشكال من انصراف الاطلاق فيها الى دم الحيوان وهو ما كان عند تلبسه بكونه دما جزء من حيوان لا ما صار كذلك بعد خروجه عن الجزئية
ومن ان غير واحد من نقلة الاتفاق كالمصنف والعلامة ره حكموا بنجاسته لكونه دما فيكشف ذلك عن عموم معاقد اجماعاتهم لمثل ذلك مع انه
لم يعتبر في معقد اجماع المعتبر اضافة الدم الى الحيوان بل قال الدم كله نجس عدا دم ما لا نفس له سائلة والمسألة لا تصفو عن الاشكال الشك
ويمكن ان مقتضى القواعد هو الحكم بالطهارة لان لفظ الدم قيل من المجمل الذي له قدر متيقن وهو ما كان قد حصل من جزء من الحيوان ان انفصل
اذ لو لم ندع كونه هو الموضوع له فلا اقل من الشك في مشاركة غيره له في الوضع فح يكون القدر المتيقن من الادلة المحكوم فيها بنجاسة الدم
ذلك ويجري في غيره اصالة الطهارة لان المسلم من اصالة النجاسة في الدماء اذا كانت الشبهة حكمية انما هو هذا القدر وقد عرفت الحال
في الاجماع ق واما ما اشار اليه المحقق المذكور من تصريح المصنف ره بنجاسة علقة البيضة لكونه دما وانه يكشف عن عموم معاقد اجماعهم لمثل ذلك
فهو ايضا ليس مما تركن اليه النفس لان فتوى رجلين او جماعة من اهل الاجماع مع عدم صراحتها بل ظهورها في تفسير معقد الاجماع لا تكفي في
بيان مراد الباقين واما ما اشار اليه من انه لم يعتبر في معقد اجماع المعتبر اضافة الدم الى الحيوان فنقول فيه ان الدم لا يكون الا من الحيوان
فلا حاجة الى التقييد حتى يجعل تركه دليلا على الاطلاق هذا وبعد ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط واما القسم الرابع فهو ليس في اخلافها
وضع له لفظ الدم قطعا ولا يلحقه حكم النجاسة جزما اذ لا جامع بينه وبين سائر الاقسام بحيث لا ينتقض اذ ليس الا الجسم السيال الاحمر و
هو يشمل الاصباغ الموجودة في دكان الصباغين فح نقول ان لفظ الدم اما ان يكون موضوعا لما هو القدر الجامع لهذا القسم ولغيره
واما ان يكون مشتركا لفظيا واما ان يكون حقيقة في غيره ومجازا فيه والمانع من الاول انتفاء القدر المشترك ومن الثاني كونه مخالفا للاصل
فيتعين الثالث لكونه اولى من الثاني وان كان هو ايضا مخالفا للاصل ومن هنا ظهر ضعف ما ذكره بعض المحققين ره في مستند نجاسة
هذا القسم بقوله والظاهر عدم نجاسته وان قلنا باطلاقات الدم لانصرافها الى ما كان من اجزاء الحيوان وفضلاته ولو في الاصل كعلقة البيضة
انتهى وذلك لان الانصراف انما يتم بعد ثبوت الوضع لما هو اعم ولا ثبوت له لذلك كما ظهر سقوط ما ذكره بعض المعاصرين من ان الاولى بناؤه
على اصالة نجاسة الدم المشتبه الحكم وطهارته بحسب وجوه من قسم دم ذي النفس وعدم اجماع على خصوصه ثم قال واما دعوى عدم انصراف الدم اليه
فلا يجدي به اصالة النجاسة لانها بمعنى الكلية المنتزعة من عموم لفظ الدم في النصوص ومعقد الاجماعات ومع فرض عدم انصرافه اليه لا
يثبت الحكم المتأصل فيه مدفوعة بتبادره من اطلاق لفظ الدم قطعا وغايته ما فيه ندرة الوجود وهي غير موجبة لقطع الحكم ما لم تكن
موجبة لعدم التبادر من موارد الاستعمال كما قرر في محله انتهى ووجه السقوط ابتناء ذلك كله على دعوى وضع لفظ الدم لما يعم الاقسام
الاربعة ولا شاهد عليه ولا دليل واغرب من ذلك دعواه التبادر فليت شعري ان القدر المشترك المتبادر ما ذا ثم ان لازم من لم يحكم بنجاسة
دم البيضة هو عدم الحكم بنجاسة هذا القسم وقد صرح باختيار طهارته في كشف الغطاء مع حكمه بنجاسة العلقة ودم البيضة فانه قال فيه وما كان

بلون الدم كما يتفق في الاشجار والنباتات ونحوها البعيد وما كان عنه بالتكوين لم يكن حيوانا كالمتكون آية لموسى بن عمران ع وكالمتكون
بقتل سيد الشهداء او بعض من سبق من الانبياء والاوصياء طاهر على الاقوى انتهى وربما اشعر كلام صاحب الجواهر ره بنوع تردد فيه
والوجه ما ذكرناه تنبيه لا يلوح مما ذكرنا عن كون الدم مجازا فيما ذكر كون اسم الحية مجازا في عصى موسى ع في الحالة التي اخبر عنها
الله تعالى بقوله فاذا هي حية تسعى لانه لم يعتبر في وضع اسم الحيوان وكذا في وضع اسمائه اصنافا كونه متولدا من حيوان ويتفرع على هذا
كون دم مثله محكوما عليه بالنجاسة ومن هنا يلزم الحكم بنجاسة دم الفارة التي تخلق من الطين كما حكي وجوده في بعض كتب التواريخ وغيرها
دم حيوان له نفس سائلة فتحصل من جميع ما ذكرنا ان اصالة النجاسة في الدماء اذا كانت الشبهة حكمية انما نسلم اذا كان ما اشتبه حكمه
مما هو جزء من الحيوان بالفعل بدون غيره لان ذلك هو القدر المتيقن وان الوجه في القسم الرابع هو عدم كونه داخلا في الموضوع
قطعا وفيما عداه من القسمين المتاخرين عن الاول هو كون لفظ الدم مجملا له قدر متيقن ومشكوك فيؤخذ بالقدر المتيقن ويرجع
في غيره الى الاصل وهو اصالة الطهارة واصالة البراءة من وجوب الاجتناب في هذا المقام المقام الثالث هل يحكم بنجاسة الدم
قليله وكثيره ام يقتصر فيها على مقدار خاص المعروف بينهم على وجه ادعى بعضهم عليه الاتفاق وآخر الاجماع هو الاول وهناك
قولان آخران الاول ما حكي عن ابن الجنيد ره من مصيره الى ان ما دون الابهام من الدم طاهر وقال في المعتبر الدم كله نجس عدا دم ما لا نفس
له قليله وكثيره وهو مذهب علمائنا عدا ابن الجنيد ره فانه قال اذا كانت سعته دون سعة الدرهم الذي سعته كعقد الابهام الاعلى
لم ينجس الثوب الى ان قال فان احتج بما روي عن عائشة انها قالت كان لاحدنا درع تحيض فيه قطرة من دم فتقصعه بريقها وفي رواية تبله بريقها
ثم تقصعه بظفرها ولو كان نجسا لكان بلها بالريق تكثيرا له لان الريق ليس بمطهر ومن طريق الاصحاب بما روي عن ابي عبد الله ع قلت
حككت جلدي فخرج منه دم فقال ان اجتمع قدر حمصة فاغسله والا فلا ثم اجاب بما لا حاجة اليه بعد سلامة السند وقيام الاجماع ودلالة
على خلاف الخبر مع مخالفة الرواية الثانية لما قدره لان تقدير الحمصة لا يوازي قدر سعة عقد الابهام ويظهر من مطاوي كلام العلامة
ره في المختلف ان كلام ابن الجنيد ره ناظر الى مسألة العفو في الصلوة لانه قال في فصل احكام النجاسات ما لفظه قال ابن الجنيد ره كل نجاسة
وقعت على ثوب وكانت عينها فيه مجتمعة او متفرقة دون سعة الدرهم الذي يكون سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب بذلك الا
ان يكون النجاسة دم حيض او منيا فان قليلهما وكثيرهما سواء والمشهور بين علمائنا ان اعتبار الدرهم انما هو في الدم المعفو عنه غير الدماء
الثلاثة وغير القروح والجروح اللازمة على ما ياتي تفصيله فاما غير الدم من البول والغائط والخمر وغيرها من النجاسات العينية او بالمجاورة
فانه يجب ازالة قليله وكثيره لنا قوله تعالى وثيابك فطهر وما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما ع قال سألته عن البول يصيب الثوب قال اغسله
مرتين ولان نجاسته اغلظ من الدم ولهذا اوجب الوضوء بخلاف الدم احتج ابن الجنيد ره بانه نجس فاعتبر فيه الدرهم كالدم والجواب قد
بينا ان نجاسته اغلظ فلا يعتبر فيه الدرهم كالمني انتهى الثاني ما حكي عن الصدوق ره في الفقيه انه قال فيها واما الدم فان كان دون حمصة فلا
باس بان لا يغسل الا ان يكون دم الحيض فانه يجب غسل الثوب منه ومن البول والمني قليلا كان او كثيرا ويعاد منه الصلوة علم به او لم يعلم انتهى
قال في الحدائق ان هذه العبارة ماخوذة من الفقه الرضوي بتغيير ما حيث قال وان الدم اذا كان قدر حمصة فلا باس ان لا يغسله الا ان
يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمني قل او كثر واعد منه صلوتك علمت به او لم تعلم انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه قد استثني
من عموم نجاسة الدم قسمان احدهما المتخلف في الذبيحة بعد خروج ما يعتاد خروجه منها بلا خلاف كما عن كشف اللثام والبحار والذخيرة
وعن اللوامع ان المتخلف في عروق الحيوان المأكول اللحم سائغ وهو طاهر لا يجب غسل اللحم منه اجماعا وفيه كما عليه ايضا مفهوم محكي له نعم الا ان يكون
ميتة او دما مسفوحا هذا ويقتضي الكلام بعد ذلك في امور الاول ان المتخلف في الجزء الغير المأكول من الذبيحة المأكولة كدم الطحال طاهر ام لا
ظاهر الاتفاقات المتقدمة طهارته وظاهر استدلالهم بمفهوم الاية عدم شمول الحكم له لان الاستدلال بها انما هو من باب حل الاكل المستلزم
للطهارة ومعلوم ان الدم الكائن في الجزء الغير المأكول لم يحل الا مثل نفس ذلك الجزء ومع عدم ثبوت الملزوم لا يثبت اللازم الا ان الظاهر
في كلماتهم طهارته لكونه غير مسفوح فانهم حكموا بنجاسة الدم المسفوح وهو يخرج المتخلف حتى لو اريد بها ما من شانه ان يكون مسفوحا كما عرفت
نقله عن بعض المحققين ره وربما ينسب الى المحقق والشهيد الثانيين ره نجاسته استنادا الى ما ذكراه من ان الدم المتخلف في الذبيحة طاهر
حلال اذا كان جزء من مأكول انتهى ورد بان الظاهر ان الظرف في كلامهما يعني اذا كان قيد للحل لا له وللطهارة الثاني المتخلف في الذبيحة
التي هي من قبيل غير مأكول اللحم فان المعروف نجاسته وعن بعضهم التردد فيها ومقتضى الاصل المتقدم نجاسته وعن الذخيرة والبحار وشرح الدروس

وشرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره ان الظاهر اتفاق الاصحاب عليها وهو ظاهر المحكي عن المعالم حيث انه بعد ان حكى عن بعض معاصريه التردد
في المسألة قال ومنشأ التردد من اطلاق الاصحاب نجاسة الدم مدعين عليه الاتفاق ومن ظاهر قوله تعالى او دما مسفوحا فانه يقتضي حل
غير المسفوح وهو يدل على طهارته ويضعف الثاني بان ظاهرهم الاطباق على نجاسة الدم سوى الدم المتخلف في الذبيحة وقد قلنا
المتبادر من الذبيحة المأكول انتهى ثم انه اخذ في رد دلالة الآية فذكر ما حاصله ان دم غير المأكول حرام قطعا فلا يشمله الحل في الآية
قطعا نعم ظاهر كشف اللثام هو التردد بل الميل الى الطهارة بعد ما احتاط بحكمه في مسألة العلقة بعد عموم في ادلة نجاسة الدم حيث انه
بعد قول العلامة ره في عد والمتخلف في اللحم مما لا يقذفه المذبوح طاهر قال ولا فرق في المذبوح بين المأكول وغيره كما يقتضيه الاطلاق
ويحتمل الاختصاص بالمأكول لعموم الاخبار بنجاسة الدم والاجماع انما ثبت على طهارته للمتخلف في المأكول للاجماع على اكل اللحم الذي
لا ينفك عنه انتهى وقد تمايل الى العلامة الطباطبائي ره الحكم بالطهارة في هذا القسم اعني المتخلف في ذبيحة الحيوان الغير المأكول
حيث قال والدم في المأكول بعد قذف ما يقذف فطهر قد احل في الدماء والاقرب التطهير فيما يحرم من المذكى وعليه المعظم
وقد يتأمل في ظهور كلامه ره في ذلك نظرا الى انه يحتمل بالموصول يعني ما يحرم العضو المحرم من المذكى المأكول ويحتمل ان يراد به الحيوان
والمراد بالتطهير على التقديرين وجوب تطهيره وان الدم عنه فيكون قولا بالنجاسة كما هو قول المعظم والنسبة المذكورة مبنية على ان يكون
المراد بالتطهير هو الطهر وبالموصول هو الحيوان والاول خلاف الظاهر والثاني ترجيح لاحد المحتملين من دون قرينة معينة ثانيهما دم
ما لا نفس له سائلة وقد نقل دعوى الاجماع على طهارته عن جماعة من الاصحاب منهم علم الهدى ره والشيخ ره في ف فانه بعد ان ذكر طهارة
الدم من كل حيوان لا نفس له احتج باجماع الفرقة وعدم الدلالة في الشرع على النجاسة وهي حكم شرعي لا يثبت الا بالدليل وممن ادعى
الاجماع على ذلك السيد ابن زهرة والشهيد والعلامة ره في المنتهى والتذكرة ويظهر من المعتبر حيث ذكر ان طهارة دم السمك مذهب
علمائنا اجمع وقال بعد وكذا كل دم ليس لحيوانه نفس سائلة كالبق والبراغيث وفي هذه الاجماعات بعد اكثرها ما يوجب الوثوق و
السكون وفيها الكفاية وقد يتمسك للطهارة بالاصل ولا يخفى وهنه لانه معارض باصالة النجاسة في الدم المضاف الى الحيوان خلا ما بدل
من التماس المخرج عنها وليس الا ما قدمناه من الاجماعات المحكية هذا ولكن يبقى هنا شيء وهو انه ربما يحكى عن الشيخ ره في ط والجمل وعن
المراسم والوسيلة القول بالنجاسة ولكن ليس له اصل وان حكاه بعض المتأخرين وذلك لان الشيخ ره قال في المحكي عن الجمل ما نصه النجاسات
على ضربين دم وغيره فالدم على ثلثة اضرب ضرب يجب ازالة قليله وكثيره وهو كذا وكذا افصل انواعه وضرب لا يجب ازالة قليله و
كثيره وهي خمسة اجناس دم البق والبراغيث والسمك والجروح اللازمة والقروح الدامية ومثل ذلك ما حكي عن ط ووقع مثل التعبير
المذكور لسلار وابن حمزة فقال العلامة ره في لف بعد حكاية تقسيم الشيخ ره المتقدم ذكره ما صورته وظاهر هذا التقسيم يعطي حكم
بنجاسة دم السمك والبق والبراغيث ثم قال العلامة ره وقال سلار النجاسة ثلثة اضرب احدها يجب ازالة قليله وكثيره ومنها ما يجب ازالة
كثيره دون قليله ومنها ما لا يجب ازالة قليله ولا كثيره وهو دم السمك والبراغيث والقروح اذا شق ازالته ولم يقف سيلانه ثم قال
العلامة ره وهذا التقسيم في الحكم بالتنجيس اقوى من الاول انتهى ومن هنا نسب جماعة من المتأخرين الى الشيخ ره في الكتابين القول بالنجاسة
مع ان العلامة ره انما نسب ذلك الى ظاهر كلام الشيخ ره بمعنى ان اللازم منه ذلك لا انه قال به حقيقة وحكى عن صاحب المعالم ره رد النسبة
المذكورة بان ذلك نشاء من سوء تعبير الشيخ ره في هذا المقام والا فانه غير مراد له قطعا وينبه على ذلك انه في ف كونظيره هذا الكلام
المنقول عن الجمل وط بعد ان نقل الاجماع على الطهارة بسطر واحد ومع ذلك فانه لا مناص من لزوم توجيه العبارة المذكورة بجعل النجاسات
التي جعلها اقساما عبارة عن المعنى الذي هو ما قبل النجاسة او ما من شأنها النجاسة باعتبار مجانسته للنجس وح يرتفع الاشكال ثم انا لو
سلمنا مخالفة الشيخ ره ومن تبعه لم يمنعنا ذلك من الاذعان بالاجماع على الطهارة ويؤكده صحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال قلت للصادق ع
ما تقول في دم البراغيث قال ليس به بأس قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر ورواية الحلبي قال سألت الصادق ع عن دم البراغيث في الثوب هل
يمنعه ذلك من الصلوة قال لا وان كثر ورواية محمد بن الريان قال كتبت الى الرجل ع هل يجري دم البق مجرى دم البراغيث وهل يجوز لاحد
ان يقيس دم البق على البراغيث فيصلي فيه وان يقيس على نحو هذا فوقع ع يجوز الصلوة والطهر افضل ورواية السكوني لا بأس به ما لم
يذك بناء على ان المعنى انه لا بأس به ما لم تجر العادة على تذكيته لعدم صلاحيته لها من جهة كونه فاقد العروق المشتملة على الدم السائل ورواها في
المعتبر على وجه آخر عن السكوني عن جعفر عن ابيه ان عليا ع كان لا يرى بأسا بدم ما لم يذك يكون في الثوب يصلي فيه الرجل يعني دم السمك



في نجاسة الكلب والخنزير عيناً ولعاباً

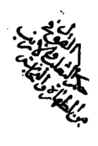
السادس والسابع الكلب والخنزير وهما نجسان عيناً ولعاباً هذا الحكم ثابت بإجماع الخاصة وحكى الموافقة عليه عن أكثر العامة ويدل
عليه أيضاً الأخبار المستفيضة كصحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا عبد الله ع عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل قال يغسل المكان
الذي أصابه وصحيحة الفضل أبي العباس قال قال أبو عبد الله ع إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وإن مسه جافاً فاصبب عليه
الماء إلى غير ذلك من الأخبار ولا ينافيها صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى ع قال سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر
وهو في صلوته كيف يصنع به قال إن كان دخل في صلوته فليمض وإن لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما أصاب من ثوبه إلا أن يكون فيه أثر فيغسله
قال وسألته عن خنزير يشرب من إناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات لوجوب حمل الإصابة فيها على الإصابة مع اليبوسة كالشعر بلا استثناء
فإنه لا يتغير الملاقي عن حكمه كما في ساير النجاسات إجماعاً وفيما عدا الميتة ورواية سليمان الإسكاف قال سألت أبا عبد الله ع عن شعر الخنزير يخرز
به قال لا بأس به لكن يغسل يده إذا أراد أن يصلي ولا فرق في إطلاق الكلب بين كلب الصيد وغيره وحكى عن الصدوق ره أن من أصاب ثوبه
كلب جاف ولم يكن كلب صيد فعليه أن يرشه بالماء وإن كان رطباً فعليه أن يغسله وإن كان كلب صيد فإن كان جافاً فليس عليه شيء وإن
كان رطباً فعليه أن يرشه بالماء وهو مخالف للإجماع مردود بإطلاق الأخبار وخصوص حسنة ابن مسلم بابن هاشم قال سألت أبا عبد الله
عن الكلب السلوقي فقال إذا مسسته فاغسل يدك ثم إن تتميم المقال في هذا المقام يحصل بالتكلم في أمرين الأول أن المعروف بينهم اختصاص
الحكم بالنجاسة بكلب البر وخنزيره خلافاً لابن إدريس ره فيما حكي عنه من تفرده بالقول بنجاسة كلب الماء وربما يلزمه القول بنجاسة خنزير
الماء أيضاً وحكى عن العلامة ره في المنتهى أنه استقرب مقالة ابن إدريس ره ويظهر منهم في التخصيص بالبري وجهان أحدهما أن اللفظ
حقيقة بالبري مجاز في البحري وهو الذي يظهر من العلامة ره في التذكرة حيث قال كلب الماء طاهر بالأصل خلافاً لابن إدريس ره ولا يجوز
حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز بغير قرينة انتهى وثانيهما أن اللفظ مشترك بينهما معنى لكنه ينصرف في البري وهو ظاهر المحقق الثاني ره قال
في جامع المقاصد كلب الماء طاهر اقتصاراً في نجاسة الكلب على المتفاهم المتعارف انتهى وحكى عن المنتهى القول بكونه مشتركاً بينهما لفظاً و
كونهما مشتركين في النجاسة لاشتراك اللفظ لكن رده بأنه لو قلنا بهذه المقالة تعين أيضاً حمله على البري لأن كونه مراداً باللفظ قطعي فهو
إرادة البحري أيضاً على جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى وهو ممنوع ولو سلمنا جوازه أو قلنا بأن عموم الاشتراك هنا ممكن و
لا إشكال في جوازه فيحمل عليه قلنا إن كلا منهما لا يصح إلا مع القرينة وهي منتفية والوجه الثاني هو الأظهر وكيف كان فلا بد من
طهارة البحري لما ذكر بل الإجماع عليها وربما يستدل عليها بصحيحة ابن الحجاج المروية في الكافي في آخر كتاب الأطعمة في باب لبس
الخز قال سأل أبا عبد الله ع رجل وأنا عنده عن جلود الخز فقال ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فداك إنها في بلادي وإنما هي كلاب
تخرج من الماء فقال أبو عبد الله ع إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا بأس ثم إن المستدل قال وفي التعليل
إشارة إلى طهارة الخنزير البحري أيضاً الثاني أن إطلاق الحكم في الأخبار بنجاسة الكلب والخنزير ووجوب غسل ما لاقاهما يشمل أجزاءهما
وإن لم تحلها الحيوة كما يظهر من رواية الإسكاف المتقدمة المعتضدة بغيرها وذهب السيد المرتضى ره في شرح المسائل الناصرية إلى طهارة
شعر الكلب والخنزير حيث قال الناصر شعر الميتة طاهر وكذا شعر الكلب والخنزير وقال السيد ره بعد ذكره هذا صحيح وهو مذهب أصحابنا
وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه وقال الشافعي إن ذلك كله نجس ثم استدل على ما ذهب إليه بالإجماع وذكر ما لا يهمنا نقله ثم قال و
ليس لأحد أن يقول إن الشعر والصوف من جملة الخنزير والكلب وهما نجسان وذلك أنه لا يكون من جملة الحي إلا ما تحله الحيوة وليس من جملته
إن كان متصلاً به انتهى وما ذكره من الإجماع موهون بأن ذلك ليس مما أفتى به أحد من أصحابنا سوى ما تقدم عليه جده الناصر وأين هذا من
الإجماع وأما ما ذكره من الدليل فهو في غاية الضعف فلولا دلالة الأدلة على طهارة ما لا تحله الحيوة من الميتة وهم استناد النجاسة
فيها إلى الملوث لم يحكم بطهارة ما لا تحله الحيوة منها قوله ولو نزى كلب على حيوان فأولده روعي في إلحاقه إطلاق الاسم اعلم أن المتولد
من حيوانين على أقسام لأنهما إما أن يكونا طاهرين أو نجسين أو مختلفين وعلى التقديرين الأولين إما أن يوافقهما في صدق الاسم أو
يسمى باسم حيوان طاهر معروف أو يسمى باسم حيوان نجس معروف أو لا يندرج في حيوان معروف بل يخرج بصورته حيوان غير معروف
المراد به ما يتم ما لو شابه في جزء واحد منهما أو شابه كلا منهما في جزء أو لم يشابههما في شيء أصلاً فكل منهما على ثلاثة أقسام وكذا على التقدير الثالث
إلا أنه يجب إبدال الموافقة لهما بموافقة أحدهما فالمجموع تسعة أقسام والتحقيق مراعاة صدق الاسم في جميع الأقسام نظراً إلى القاعدة المعروفة
من دوران الأحكام مدار أسماء الموضوعات وجوداً وعدماً وبهما من تفرق فيما حكمنا به من أنه لو كان اسم المتولد موافقاً للأصلين أو مخالفاً ولا

بين ما لو كان الاصلان طاهرين او نجسين وفاقا للظاهر كشف اللثام وصريح كاشف الغطاء وصاحب الجواهر وغيرهم ففي كشف اللثام ما صورته
والمتولد من الكلب والشاة مثلا يتبع الاسم طهارة ونجاسة وافق اسم احدهما او خالفهما وكذا المتولد من كلب وخنزير بل من كلب وكلبة
او خنزير وخنزيرة على الاقوى فلو تولد من كلبين او كلب وخنزيرة هرة او حيوان غير معروف كان طاهرا للاصل وتعلق الحكم بالاسم
ولا مدخل لنجاسة الاصلين انتهى وانما قلنا ان ظاهره ذلك لانه وان لم يصرح بانه لو تولد من الطاهرين ما يسمى باسم حيوان نجس معروف
الا ان مقتضى الاستناد الى تعلق الحكم بالاسم وعدم مدخلية الاصلين ذلك وقال في كشف الغطاء والمتولد ان دخل في اسم النجس
نجس وان دخل في اسم الطاهر او خرج عن الاسمين فخرج تماما او بعضا عنهما او اجتماع البعضين منهما على اشكال في الاخير طاهر
سواء تولد من طاهرين او نجسين متجانسين او مختلفين فليس المدار على المبدأ بل كساير اقسام المستحيلات من الاعيان النجسة والطاهرة
بل على تحقق الاسمين وحاصل المسألة ان المتولد اما بين طاهري العين او نجسي العين او المختلفين او المركبين مع طاهر العين او
نجس العين لمصادفته نجاسة العين بطهارة العين او المجتمعين والحكم في الجميع واضح مما سبق فيجري حكم الطهارة والنجاسة و
انواعهما من جهة حكم الولوغ ونزح البئر وكميته ومكروهية السؤر وعدمها على الاسم انتهى وقال في الجواهر ولو نزى كلب وخنزير
على حيوان طاهر او نجس فولده روعي في الحاقه باحكام من الولوغ ونزح البئر ونحوها اطلاق الاسم لتعليقها عليه فان لم يصدق
بان اندرج في مسمى اسم آخر او لم يندرج انتفت عنه وثبت له احكام ذلك المسمى لشمول الادلة له او الطهارة مع فرض عدم الاندراج
للاصل والعمومات بل وكذا الحكم في المتولد من الكلبين والخنزيرين او الطاهرين هذا كله مرتبة واطلاق كلام المصنف فيما اذا نزى كلب
على حيوان غيره كما هو ظاهر موافق لما قلنا ويحكى خلاف ما قلنا عن جماعة منهم الشهيدان والمحقق الثاني حيث فصلوا بين المتولد
من طاهر ونجس وبين المتولد من نجسين فاقتصروا في الاعتبار بالاسم على القسم الاول وحكموا بنجاسة المتولد في القسم الثاني وهذا
القول ينحل الى دعويين احديهما الاعتبار بالاسم في القسم الاول ومستندها ما عرفت من دوران الاحكام مدار الاسماء وثانيتهما
الحكم بنجاسة المتولد في القسم الثاني مطلقا والذي وقع في كلمات جملة من الاولين مستندا لها امور احدها ما ذكره بعض المحققين من بعد
نفي الدليل على النجاسة وبيان ان مجرد كونه جزءا منهما في زمان لا يسوغ استصحاب النجاسة لانتفاء الموضوع والا كان اللازم الاكتفاء بتولده
من احدهما ما نسبه الاتم بقوله الا ان يدعى تحقق الاستصحاب من جهة بقاء الموضوع عرفا فان الجنين في بطن احد الحيوانين قبل صيرورته
حيوانا آخر نجس لما تقدم في الميتة فيستصحب نجاسته بعد ولوج الروح فيه ومنه يظهر وجه الحكم بنجاسة الام لا الاب لان النطفة تستحيل
بخلاف الجنين الذي يلج فيه الروح فان ولوج الروح لا يوجب ارتفاع الموضوع عرفا كما ان خروجه لا يوجب ذلك ولهذا لا يحتاج في نجاسة
الكلب بعد موته الى ادلة نجاسة الميتة ولا يستثنى منها ما لا تحله الحيوة انتهى واشار بقوله لما تقدم في الميتة الى ما ذكره هنالك في ذيل الكلام بقوله
ثم ان الجنين في بطن الحيوان مذكاة امه ان كان طاهرا حلالا والا فهو محرم نجس كما صرح به في الذكرى وكشف الغطاء وفي شرح المفاتيح
دعوى اتفاق الفقهاء عليه وفي اللوامع نفي الخلاف فيه وكانه لعموم ما دل على نجاسة الاجزاء المنفصلة من الحي والميتة مما تحله الحيوة فان الظ
حلول حيوة الام فيه وعدم استقلاله ما لم يلجه الروح فهو كسائر ما في الاحشاء ويؤيد ما ذكرنا قوله ع ذكاة الجنين ذكاة امه فانه دال على
ان مطلق الجنين وان لم يلجه الروح محتاج الى التذكية الا ان تلك التذكية تحصل بتذكية امه وتوهم اختصاصه بما حل فيه الروح مدفوع بالاجماع
على شموله لما لم تحل فيه مع تمام خلقته بل خص الرواية جماعة بالثاني وكيف كان ففي الرواية صراحة في عدم ذكاة الجنين من الميتة فهو منها نجس
وكل ما كان نجسا اذا كان من الميتة فهو نجس العين اذا انفصل من الحي فتامل ومن بعض ما ذكرنا يظهر الوجه في نجاسة ما يخرج مع الولد من
اللحم او شبهه انتهى وفيما حكاه عن الذكرى عبارة متما ذكره الشهيد فيه بعد استقصاء ما هو من اقسام النجاسات عنده في طي المسائل التي
عقبها بقوله العاشرة الجنين ان حل فطاهر والا فنجس وان كان مضغة ثم قال ان بيض الماكول وغيره طاهر ولو من الميتة اذا اكتسى القيض
للرواية عن علي ع انتهى وما حكاه عن كشف الغطاء هو قوله فيه الرابع الميتة من ذي النفس السائلة انسانا او غيره ممتاز الجسم او بارزه ولجنبه
الروح فخرج منه او لم تلجه كالسقط من انسان او حيوان وفراخ الطيور قبل ولوج الروح طاهرة العين او نجستها انتهى وربما يستفاد من عبارة
الذكرى كون الجنين جزءا من امه وغاية ما هناك انه من متعلقاتها التي هي كالجزء كما يستشم من جمعه بينه وبين البيض في مسألة واحدة لكن مؤداها
ان طهارة الجنين يتبع حليته وكذا نجاسته يتبع عدم حليته والظاهر ان مراده بحله استكمال الخلقة كما يشعر به جعل المضغة فردا خفيا وفيه
مع ان حمل لفظه ان الدال على كونه مدخولا من الامور المعهودة ما القابلة للشك ومقتضى عبارة كشف الغطاء هو عد السقط من اقسام الميتة

نفسه

نفسه حيث خرج عن اهليته ولوج الروح بسقوطه وخروجه من الرحم فلا دلالة له على نجاسة الجنين في حال كونه في الرحم ودليل المستصحب في الجنين المولد
من الجنين سوى تلك النجاسة ولم يحصل الحكم بها من كل الجهة واما اتفاق شرح المفاتيح ونفي الخلاف في اللوامع فان كان متعلقهما
ما ذكره من ان الجنين في بطن الحيوان حل بذكاة امه ان كان طاهرا حلالا والا فهو محرم نجس فلا دلالة لهما الا على ان ذلك الجنين ان تمت
خلقته كان طاهرا حلالا بالذكاة بتذكية امه وهو في بطنها فيحل اكله بعد اخراجه ولا يجب التطهير على من مسه برطوبة للصلوة او غيرها
مما هو مشروط بالطهارة فلا يدل الا على نجاسة الجنين وهو مستقر في بطن امه في حال حيوتها والذي يحكى استصحابه انما هو النجاسة
واما ما ذكره من الاسناد في مدرك الحكم المنقول عليه الاتفاق ونفي الخلاف بقوله لعموم ما دل على نجاسة الاجزاء المنفصلة من الحي و
الميتة فلا يجدي فيما نحن فيه لان ما يصح حكمه ههنا انما هو الجنين قبل الانفصال واما تعليله بان الطاهر حلول حيوة الام فيه وعدم
استقلاله ما لم تلجه الروح فهو كما في ملاقي الاحشاء فلا نفهم له محصلا لانه ان اراد بحلول الحيوة فيه انه يصيبه الالم والاذى عند قطع الجنين
بسكين ونحوه او نخزه بابرة فهو واضح الفساد وان اراد به انه ينشا وينمو بالاتصال ببدن الحيوان فلا يدل على حلول الحيوة فيه لان الشعر و
الظفر كذلك فالحاصل ان ما قيل من ان جنين الحيوان النجس نجس قبل ولوج الروح فيه استنادا الى انه من قبيل سائر اجزائه ممنوع فتمنع
نجاسته وجزئيته قبل ولوج الروح فيه خصوصا اذا كان بعد تمام خلقته على غير صورة الحيوان النجس واذا لم يعلم نجاسته بقيت اصالة الطهارة
سليمة عن المعارض فاذا سقط قبل ولوج الروح كان طاهرا بالذات وان تنجس بملاقات امه لكونها من قبيل الحيوان النجس ولا مجال لتوهم صدق
اسم الكلب مثلا على الجنين بعد استكمال الخلقة وقبل ولوج الروح فيه لقضاء العرف بفساده فانه لا يسمى كلبا قطعا لانه اسم لنوع من الحيوان
ومع فرض عدم ولوج الروح لا يكون حيوانا فلا يسمى كلبا وانه كما لا يسمى بذلك الاسم اذا فارقه الروح بعد الحلول فيه الا مجازا نظرا الى انقضاء
المبدء ثم يحصل الموضوع حتى يستصحب لو تنزلنا الى تسليم كون الجنين قبل حلول الروح فيه جزء لامه انقطع الاستصحاب قطعا بعد حلولها فيه و
حيوانا مستقلا نظرا الى تغير الموضوع ويبقى ههنا شيء آخر وهو ان المحقق المذكور ايد مقالته بقوله ذكوة الجنين ذكوة امه وهو لا يدل على الجنين
والمسلم من القاعدة التي ذكرها من ان كل ما كان نجسا اذا مات من الميتة فهو نجس العين اذا انفصل من الحي انما هو ما لو كان المنفصل من قبيل الاجزاء
للحيوان ولم يثبت في غيرها ولعله الى هذا اشار بالامر بالتامل وثانيهما ما افاده كلام بعض المحققين ره من ان النجاسة انما جاءت من تنقيح المناط
لان اهل الشرع لا يفرقون في النجاسة وعدمها بين المتولد من كلبين وبين المتولد من كلب وخنزير فكما يحكمون بالقذارة في الاول
كذلك يحكمون بها في الثاني ويجيء في ولد الكافر بان كل حيوان حكم الشارع بنجاسته ما عينا فيفهم منه اهل الشرع سراية النجاسة الى
ولدهما وان لم يصدق عليه عنوان احدهما وفيه ان المراد باهل الشرع ان كانوا هم الفقهاء الامامية فهم مختلفون في المسئلة مضطربون
فيها وان كانوا هم العوام فلا عبرة بحكمهم في مورد الحكم الشرعي الذي منه ما نحن فيه وليس من مقام الالفاظ حتى يرجع اليهم فيها مع انهم
مضطربون ايضا اذا سالتهم وجدتهم لا يهتدون الى الحكم سبيلا وثالثهما ما افاده كلام بعض المحققين ره من دعوى القطع بعدم خروجه
عن احدهما وان المباينة لهما صورة وروحا فلا يقدح عدم صدق الاسم لان الاحكام انما تدور مدار الاسماء لكشفها عن حقايق المسميات لا لان
للتسمية بمجردها دخلا في الحكم وفيه ان اجسام الحيوانات متشاركة في التركيب من العظم واللحم والعروق والاعصاب والاختلاف فيها انما هو بالصور
ودعوى القطع بعدم خروجه عن احدهما مما هو تفريع مقتضى ما ذكرنا ان المتولد من النجس اذا كان صدق عليه اسم شيء من الحيوان ان
الطاهر سوى الحكم بطهارته وحل لحمه ان كان النجس خنزيرا وان كان الطاهر من ابويه محللا لقوى النص الدال على
تحريم الجدي المرتضع من لبن خنزيرة حتى كبر وشب واشتد عظمه وتحريم نسله من الغنم الذي استحلها فيها بل لا يبعد تعدي الحكم الى ما كان كلبا
وان لم نقل بجريان اصل الحكم في الكلب يعني حرمة لحم الجدي رضع من لبن الكلبة حتى كبر وشب وذلك لانه لا ينافي ثبوت الاولوية فان الحكم بحرمة
الغنم المتكون نطفتها من جدي رضع من الخنزيرة يوجب الحكم بحرمة غنم نطفتها من الكلب او سكن في رحم الكلبة بطريق اولى مضافا الى ما ورد في حرمة
نسل الموطوء ذكرا كان او انثى ولهذا الاحتمال كاشف الغطاء ره في هذا المقام الاجماع على حرمة اكل لحم كل ما يتفرع عن الحرام واذ قد عرفت ذلك
فلنرجع الى اصل المطلب فنقول قد علم مما حررناه ان ما يسمى باسم النجس محكوم بنجاسته وان كان الوالدان طاهرين او كان احدهما طاهرا وان ما
يسمى باسم الطاهر المعروف طاهر وان كان الوالدان او احدهما من قبيل النجس ويبقى ما لو كان المتولد غير معنون بشيء من العنوانين ولا
مسمى بشيء من الاسمين وحكمه الطهارة بحكم الاصل ثم انه يبقى ههنا شيء وهو ان الشهيد الثاني في الروضة قال اما المتولد من احدهما يعني الكلب و
الخنزير وطاهر فانه يتبع في الحكم الاسم ولو لغيرهما فان انتفى المماثل فالاقوى طهارته وان حرم لحمه للاصل فيهما انتهى وسيصير الى الحكم باصالة

حرمة اللحم المحقق الثاني ره في حاشية الشرايع على ما حكي عنه وانكر بعض المحققين الاصل في حرمة اللحم فقال لم نجد لهذا الاصل مستندا عدا اصالة عدم وقوع التذكية على الحيوان المشكوك في صحة تذكيته او اصالة حرمة اللحم الثابتة حال الحيوة وما ذكره شارح الروضة وحكى ايضا عن بعض محشيها ونقل عن تمهيد القواعد محصله ان المحللات محصورة والمحرم غير محصور فاذا لم يدخل في المحصورات احكم بحرمته ثم تنظر في الجميع اما في الاول فبان الاقوى اصالة وقوع التذكية على كل حيوان عدا ما خرج بالدليل ولما تقرر في محله وكان الوجه فيه ان قبول الحيوان للتذكية عبارة عن طهارة لحمه وجلده وساير ما تحله الحيوة منه بعد التذكية في جملة من الحيوان وعن حل اكل لحمه بعدها في جملة اما بالنسبة الى الطهارة فاستصحابها بعد التذكية مما لا مجال للتامل فيه واما بالنسبة الى الاكل فالعمومات الناطقة بالحل جارية فيه لان قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما او لحم خنزير ونحوهما من الادلة الدالة على اصالة الحل في المطعومات الا ما نص على حرمته الاكل ويلزمه الطهارة غاية ما هناك انه قد قيد حل الاكل بالنسبة الى الحيوان بالتذكية والمفروض ايقاعها بجميع ما يعتبر فيها فلا يبقى مانع من جريان حكم العمومات الدالة مع اصالة الحل نعم لو فرض وقوع الشك في وقوع التذكية على الحيوان بالفعل كان لاصالة عدم وقوعها مجرى وكذا لو فرض الشك في اشتراط التذكية بشيء من امر زائد كاستقبال الذابح بنفسه بناء على كون التذكية عبارة عن التطهير واما بناء على كونها عبارة عن نفس الذبح فلعدم الاشتراط بشرط زائد مجرى والفرق بين المعنيين كون المفهوم بناء على الاول مجملا فالشك في محصله وكونه بناء على الثاني مبينا فالشك في اشتراط شرط زائد ونطاق في كتاب الصيد والذباحة عند قول المصنف المسوخ لا يقع عليها ذكاة كالفيل والدب والقرد وقال المرتضى ره يقع بعد بناء الخلاف على القول بطهارتها والتمسك للمرتضى ره بالاصل وغيره قال ولا يخفى عليك ضعف الجميع ومن ثم ذهب المصنف والاكثر الى عدم وقوع الذكاة عليها الا ان الذكاة حكم شرعي يترتب عليه طهارة ما حكم بكونه ميتة وهذا امر يتوقف على دليل صالح مخرج عن حكم الادلة الدالة على نجاسة الميتة واجزائها التي تحلها الحيوة والجلد منها وهو هنا مفقود ولظهور فساد الاصل هنا انتهى ومما بيناه يظهر لك ضعفه واما في الثاني فبان حرمة الاكل حال الحيوة لعدم التذكية فهي حرمة عرضية ترتفع بالتذكية قطعا والقصد اثبات الحرمة الذاتية واما في الثالث فبانه لا يظهر له وجه عدا ان اكثر المحرمات وغلبتها على المحللات يمنع عن التمسك باصالة الحل لكونها توقيفية ولهذا كان بناؤهم من السؤال عن المحللات وفيه ما لا يخفى فان اصالة الحل الثابتة بالكتاب في قوله تعالى لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وبالسنة الناطقة بانه ليس الحرام الا ما حرم الله وبتمسك الامام ع من باب التعليم بقوله تعالى قل لا اجد في اباحة بعض الاشياء مضافا الى قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وغير ذلك مما هو معتضد باصالة الحل المتفق عليها على الظاهر المستفاد من تتبع الموارد في باب الاطعمة والاشربة لا يندفع بمثل هذا الاستقراء الضعيف الغير الثابت اصله فضلا عن اعتباره واما سؤال اصحاب الائمة ع عن المحللات فلعله جواز العمل بالاصول قبل الفحص كما لا يخفى قوله وفي الثعلب والارنب والفارة والوزغة تردد الاظهر الطهارة اختلف الاصحاب في حكم الثعلب والارنب والفارة والوزغة على قولين احدهما الطهارة وهو لاحد قولي السيد المرتضى ره حيث قال فيما حكي عن موضع من المصباح لا بأس باسئار جميع حشرات الارض والسباع ذوات الاربع الا ان يكون كلبا او خنزيرا وهذا يدل على طهارة ما عدا الكلب والخنزير ويندرج فيه الثعلب والارنب والفارة والوزغة وحكى مثله عن الشيخ ره في ط ووافقهما على الطهارة ابن ادريس ره وعامة المتأخرين وثانيهما النجاسة فنقل عن المفيد في المقنعة انه قال وكذا الحكم في الفارة والوزغة يرش الموضع الذي مساه من الثوب اذا لم يؤثر فيه وان رطباه واثرا فيه غسل بالماء وعن المقنعة ايضا في باب لباس المصلي ومكانه النص على نجاسة الثعلب والارنب وعن القاضي غسل ما اصاب الثعلب والارنب والوزغة وفي النهاية واذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب او فارة او وزغة وكان رطبا وجب غسل الموضع الذي اصابه مع الرطوبة انتهى حجة القول الاول الاصل والنصوص منها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن الفضل ابي العباس قال سألت ابا عبد الله ع عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع فلم اترك شيئا الا سألته عنه فقال لا بأس حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء فاغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء ووجه الدلالة انه قال الراوي فلم اترك شيئا الا سألته عنه فقال لا بأس به فيدخل الثعلب في عموم الشيء المنفي وكذلك الثلاثة الاخر ولكن تنظر فيه الاستاذ المحقق البهبهاني ره في شرح المفاتيح معللا بانه ترك الخنزير والكافر فلعل الفارة مثالهما انتهى ومقتضاه حمل العموم على المبالغة ومنها الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال وسألته عن العظاية والحية والوزغ يقع في الماء فلا يموت ايتوضأ منه للصلوة فقال لا بأس به وسألته عن فارة وقعت في حب دهن واخرجت قبل ان تموت ايبيعه من مسلم قال نعم ويدهن منه ويستفاد من هذا الصحيح



فائدة

فانه اقوى وهي ان الحيوان اذا لم يكن عليه النجاسة طاهر وذلك لان الفارة لا تنفك عن خروج البول والغائط من المخرجين وقد حكم بجواز بيع
الدهن الذي وقعت فيه الفارة ان كان منجمدا ومنها قول الصادق ع في صحيحة اسحق بن عمار ان ابا جعفر ع كان يقول لا باس بسور الفارة اذا
شربت من الاناء ان تشرب منه وتتوضأ ومنها قول الصادق ع ايضا لا باس باكله في جواب سؤال سعيد الاعرج في الصحيح عن الفارة تقع في
السمن والزيت ثم تخرج منه حيا ورواية البختري المروية عن قرب الاسناد عن الصادق ع ايضا عن ابيه ان عليا ع قال لا باس بسور الفارة ان
تشرب منه وتتوضأ وزاد بعضهم على هذه الجملة التمسك بالعسر والحرج في الاجتناب عن الفارة بل عما بعدها ايضا والتمسك بادلة
على طهارة ميتة ما لا نفس له سائلة ومنه الوزغ حجة القول الثاني صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الفارة الرطبة
قد وقعت في الماء تمشي على الثياب ايصلى فيها قال اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء وبهذه الرواية احتج العلامة ره في لف
للقائلين بنجاسة الفارة كما احتج لهم في الثعلب والارنب برواية يونس بن عبد الرحمن عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال سألته هل يجوز ان يمس
الثعلب والارنب او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده نظرا الى ان المراد بنفي الضرر نفي الحرمة والعقاب وبقوله يغسل يده
هو الامر بالتطهير وفي الوزغة بورود الامر بنزح ثلث في وقوعها في البئر ولولا نجاستها لما وجب النزح وفي الفارة والوزغة باخبار النزح
وبملاحظة تعارض الاخبار بعضها مع بعض تردد المصنف ره ولكن الاظهر هو الطهارة لان الاخبار الدالة عليها كما عرفت كلها صحيحة عدا الاخيرة
منها وليس في اخبار النجاسة ما هو من قبيل الصحيح عدا الاول مضافا الى ان اخبار الطهارة معتضدة بعموم ما دل على طهارة سور ما عدا
الكلب والخنزير ومعتضدة بالشهرة العظيمة من زمان ابن ادريس الى زماننا هذا بل في السرائر نفي الخلاف بيننا عن طهارة سور الفارة والسباع
وحكى الاجماع على طهارة ميتة غير ذي النفس ومنه الوزغ المستلزمة للطهارة في حال الحيوة مع انه لو فرض تكافؤ الطائفتين كان اللازم هو التساقط
والرجوع الى اصل الطهارة قوله الثامن المسكرات وفي تنجيسها خلاف والاظهر النجاسة اراد بالمسكر ما هو مايع بالاصالة منه ولم يقيده بها اعتمادا
على وضوح القيد وشهرته وقد بلغ نقل الاجماع على نجاسة الخمر الى مرتبة الاستفاضة بل قيل ببلوغه حد التواتر وان اختلف كيفية النقل من
حيث كونه مختصا بين الخاصة او بين المسلمين ومن اشتماله على استثناء من لا يعتد بقوله وعدم استثنائه واحسن ما قيل في هذا المقام هو
الذي ذكره المحقق البهائي ره في المحكي عن الحبل المتين بقوله اطبق علماء الخاصة والعامة على نجاسة الخمر الا شرذمة منا ومنهم لم يعتد
الفريقان بمخالفتهم وحكي عن ابن ابي عقيل والصدوق والجعفي نفي النجاسة واثبات القول بالطهارة وعن المحقق الاردبيلي ره وصاحب
وصاحب الذخيرة قده والمحقق الخوانساري ره الميل الى ذلك احتج القائلون بالنجاسة بوجوه الاول الاجماع الثاني قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب
والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه نظرا الى ان الرجس هو النجس على ما ذكره بعض اهل اللغة والاجتناب عبارة عن عدم المباشرة
مطلقا ولا معنى للنجس الا ذلك الثالث الاخبار وهي كثيرة منها ما رواه الشيخان في الصحيح عن يونس بن عبد الرحمن الذي هو ممن اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه واقروا له بالفقه والعلم عن بعض من رواه عن ابي عبد الله ع قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ فاغسله ان عرفت موضعه
وان لم تعرف موضعه فاغسله كله فان صليت فيه فاعد وأجيب عن الاول تارة بانه من الاجماع المنقول باخبار الاحاد وانه ليس بحجة واخرى
بمنع الاجماع في موضع النزاع وقد عرفت انه ليس من المنقول باخبار الاحاد بل هو متيقن المتواتر ولا اقل من كونه مستفيضا فيحصل الوثوق و
هو علم شرعي ويمكن دفع الثاني بانه لا مانع من الاستكشاف عن قول الحجة ع من قول جماعة فكيف اذا كان المخالفون في المسألة محصورين
خصوصا مع كونهم غالبا في شق غير الشق الذي عليه الاكثر واجيب عن الثاني بان المشهور بين اهل اللغة ان الرجس هو المأثم ولو ثبت
اطلاقه على النجس فلا يتعين لجواز اطلاقه على كل مستقذر وان لم يكن نجسا بالمعنى الشرعي سلمنا انه يطلق على هذا لكن ارادته هنا مشكل لانه يقتضي
نجاسة الميسر وما بعده لوقوعه خبرا عن الجميع ولا قائل به ويمنع كون الامر بالاجتناب للنجاسة لجواز ان يكون لكونه اثما ومعصية كما في
الميسر وما بعده ومما يعزز هذا الجواب ويجلوه ويظهره ان الظاهر من الخمر في الاية بقرينة عطف الميسر عليها وجعلها من
عمل الشيطان هو شربها فيصير الرجس شربها لا عينها فيتعين حمل الرجس على الحرام والانصاف ان هذا الجواب وجيه فلا وجه للاستدلال
بالاية وعن الثالث بانه يمكن الجمع بينها وبين ما يجيء من اخبار الطهارة بحمل ما تضمن الامر بغسل الثوب منه على الاستحباب لان استعمال
الامر في الندب مجاز شايع وهذا ضعيف وقد فصلنا المقال في وجهه في الاصول احتجوا للقول بالطهارة بالاصل وبما رواه الحسن بن
ابي سارة في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع ان اصاب ثوبي شيء من الخمر اصلي فيه قبل ان اغسله فقال لا باس ان الثوب لا يسكر وما رواه
عبد الله بن بكير في الموثق قال سأل رجل ابا عبد الله ع وانا عنده عن المسكر والنبيذ يصيب الثوب قال لا باس به وما رواه عبد الله



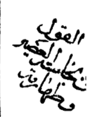
جعفر الحميري في كتاب قرب الاسناد عن احمد عبد الله بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب قال سئلت اباعبد الله ع عن الخمر والنبيذ
المسكر يصيب ثوبي اغسله او اصلي فيه قال صلّ فيه الا ان تقذره فتغسل منه موضع الاثر ان الله تع انما حرم شربها والتفصّي بذلك لا بد فيها
من الرجوع الى المرجح وقد تفضل اهل العصمة سلام الله عليهم بما يخلص من المرجح بهذا المورد فروى الكليني في الصحيح عن الحسين بن محمد
عن عبد الله بن عامر عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن ع جعلت فداك روى زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله
عليهما السلام في الخمر يصيب ثوب الرجل انهما قالا لا بأس ان يصلي فيه انما حرم شربها وروى غير زرارة عن ابي عبد الله ع انه قال اذا
اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله كله فان صليت فيه فاعد صلوتك فاعلمني ما آخذ به فوقّع بخطه ع وقرأته خذ بقول ابي عبد الله ع
ومن الواضح ان المراد قوله المنفرد عن قول ابيه ع والاخذ بهما جميعا ممتنع والتخيير غير مقصود قطعا على انه لو كان المراد قوله مع ابيه ع لكان
اللازم استناده اليهما معا كما في ابي جعفر ع كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام وهي مع اشتمالها على الاعراض من تلك الاخبار الدالة
على النجاسة الكاملة دلالة والبالغة على علو سندها وتعدد طرقها مروية عن الامام اللاحق وحاكمة على الاخبار المروية عمن قبله وليس في
تلك الاخبار ما يعارضها نفسها سيما بعد اعتضادها بما عرفت من الشهرة والاجماعات المنقولة ولهذا استجود بعضهم ما صنعه المحقق الشيخ
حسن ره فيما حكي عن المنتقى عن الاقتصار عليها في الاستدلال على النجاسة وثانيا بخبر خيران بالخاء المفتوحة المعجمة والياء المنقطة تحتها نقطتين
الساكنة والراء والالف والنون الخادم مولى الرضا ع كما في ايضاح الاشتباه قال كتبت الى الرجل اسئله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ايصلى
فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم صلّ فيه فان الله حرم شربها وقال بعضهم لا تصلّ فيه فكتب ع لا تصلّ فيه فانه رجس
وفي هذه الرواية قد رويت في التهذيب وفي الاستبصار بطرق ليس فيها من يتوقف في شأنه الا سهل بن زياد مضافا الى ما هناك من جهات عامة
كالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة فانها ترجح الاخبار الدالة على النجاسة مع كون معتبر السند فيها اكثر من معتبر السند في اخبار الطهارة
وقد يقال ان اخبار الطهارة موافقة للتقية لكون الطهارة مذهب ربيعة او ربيعة وقد كان ربيعة من فقهاء المدينة في عصر الصادق ع
فلا غرو ان يتقى منه خصوصا مع كون حكام الجور مولعين بشرب الخمر ولا حاجة اليه ولا الى تنقيح الوجه بتكلفات ارتكبها صاحب الجواهر ره
وبعض المحققين من معاصريه هذا كله هو الكلام في الخمر واما مطلق المسكر الشامل لغيرها والمعروف فيه ايضا هي النجاسة وحكي عن
الصدوق ره ووالده وغيرهما ممن تقدم ذكره في الخمر الحكم بالطهارة حجة القول الاول وجوه اولها الاجماع المنقول عن ف والغنية وعن
شرح الرسالة للشهيد الثاني ره لكن مع استثناء من شذ المؤيد بما عن المعتبر من ان الانبذة المسكرة عندنا في التنجيس كالخمر وما عن التحرير
من ان على ذلك عمل الاصحاب وما عن المعالم من عدم معرفة الخلاف فيه وما عن احد من انه قطع به الاصحاب بل عن علم الهدى ره انه لم يعتد بالخلاف
فقال الشراب الذي يسكر كثيره وكل من قال انه محرم الشرب ذهب الى انه نجس كالخمر وانما يذهب الى طهارته من يذهب الى اباحة شربه وقد دلت
الادلة الواضحة على تحريم كل شراب مسكر كثيره فيجب ان يكون نجسا لانه لا خلاف في ان نجاسته تابعة لتحريم شربه انتهى الثاني الادلة الدالة
على نجاسة الخمر بضميمة عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها من المسكرات المائعة الثالث الادلة الدالة على نجاسة الخمر بانفسها نظرا الى
ان بعض الفقهاء وجماعة من اهل اللغة فسروا الخمر بالمسكر مطلقا الشامل لجميع الاقسام فيكون لفظ الخمر حقيقة في ذلك المعنى العام الشامل
لها فيجب حمل اللفظ عليها في الادلة المذكورة وذلك لان ظاهر المحكي عن المعتبر ان الخمر اسم لما يخمر العقل فيشمل جميعها وعن الغريبين في تفسير الاية
ان الخمر ما خامر العقل اي خالطه وخمر العقل ستره وهو المسكر من الشراب وعن القاموس الخمر ما اسكر من عصير العنب او عام كالخمرة وقد يذكر والعموم
اصح لانها حرمت وما بالمدينة خمر عنب وما كان شرابهم الا البسر والتمر ثم ذكر وجه التسمية بالخمر وعن المصباح المنير الخمر يقال هي اسم
لكل مسكر خامر العقل وغطاه وعن مجمع البحرين الخمر معروف وعن ابن الاعرابي انما سمي خمرا لانها تركت واختمرت واختمارها تغير رائحتها
الى ان قال والخمر فيما اشتهر بينهم كل شراب مسكر ولا يختص بعصير العنب الى اخر ما قال الرابع الاخبار التي يستفاد منها ما دل على تعميم
الخمر بالمسكر فمنها ما دل على تقسيم الخمر على اقسام هي عصير العنب وغيره كصحيحة ابن الحجاج عن الصادق ع الخمر من خمسة اشياء العصير من الكرم
والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر ورواية علي بن اسحق الهاشمي ورواية النعمان بن بشير المحكية عن الامالي ومرسلة
الحضرمي المروية عن الكافي ورواية ابن السقط المنقولة عن تفسير العياشي ومنها ما نطق بحمل الخمر على كل مسكر مثل رواية عطا بن يسار
عن ابي جعفر ع قال رسول الله ص كل مسكر خمر وقوله في خبر ابي الجارود المروي عن تفسير علي بن ابراهيم وهو طويل اما الخمر فكل مسكر من الشراب
فهو خمر بل فيه انه لما نزل تحريمها انما كان الخمر بالمدينة فضيخ التمر والبسر فخرج رسول الله ص ودعى بالاواني فكفأها وقال هذه كلها خمر ولا

وفي نجاسة المسكرات

اعلم انه يكفي في ثبوتها من خمر العنب شيئا الا انا واحدا كان فيه زبيب وتمر جميعا واما عصير فلم يكن يومئذ بالمدينة شيء منه الى غير ذلك من الاخبار و
تقريب الاستدلال بها وقع في كلماتهم على وجوه احدها ما ذهب اليه صاحب الحدائق وتبعه من لحقه منها ان الخمر حقيقة شرعية في كل
مسكر ثانيها ان الاخبار المذكورة مسوقة لبيان ان المراد بالخمر المحكوم بحرمتها او بنجاستها في الخطابات الشرعية هو مطلق المسكر من اي شيء
كان ثالثها ان المراد بها تشبيه سائر المسكرات بالخمر وتنزيلها منزلتها فتفيد العموم في وجه الشبه الشامل للحرمة والنجاسة جميعا والاول في
غاية البعد والثالث لا يخلو من نظر لان العموم انما يسري الى وجه الشبه اذا لم يكن هناك ما هو اظهر من غيره في جملة خواص المشبه ومن المعلوم ان
الحرمة هنا اظهر بل لا نص عليها في الكتاب العزيز دون النجاسة ومن هنا وقع الخلاف فيها على نحو لم يقع في الحرمة فالظاهر المنساق من
الاخبار المذكورة انما هو الثاني وربما يحصل من قبيل الاخبار المذكورة ما دل على ان الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها ولكن لعاقبتها
فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وفيه ان الظاهر من السياق انما هو الالحاق في التحريم دون النجاسة الخامس الاخبار التي وقع فيها التصريح
بترتيب شيء من احكام النجس على المسكر منها موثقة عمار لا تصل في ثوب قد اصابه خمر او مسكر حتى تغسل ومنها رواية عمر بن حنظلة قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في قدح من المسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب الا
اهريق ذلك الماء الى غير ذلك من الاخبار ثم انك قد عرفت ان الحكم بالنجاسة مختص بالمائع بالاصالة وان اطلاقه مبني على وضوح
التقييد فلا يرد النقض بطهارة الجامد بالاصالة كما هو المعروف بل عن الدلائل دعوى الاجماع عليه وعن الذخيرة ان الحكم بنجاسة
المسكرات مخصوص عند الاصحاب بالمائع منها بالاصالة وعن كاشف اللثام انه مقطوع به بين الاصحاب وفي الحدائق الاتفاق كلهم عليه وعن
شرح الدروس عدم ظهور الخلاف في ذلك وبعد وجود هذه الاجماعات يكون مقتضى الاصل في غير المائع بالاصالة هي
الطهارة وربما يدعى انصراف الاخبار الدالة على نجاستها الى المائع بالاصالة وهو ممنوع ولو فرض وقوع الشك فيه كان اللازم
هو الاخذ بالاطلاق كما قررناه في الاصول لان كل مطلق شك في انصرافه فلم يكن فيه عبرة بالانصراف وما ذكرناه من الشك في الانصراف
انما هو في الخبرين الاخيرين اعني موثقة عمار ورواية عمر بن حنظلة واما مثل رواية عطا بن يسار كل مسكر خمر فلا مجال لدعوى
الانصراف هناك لكونه من قبيل العمومات دون المطلقات نعم وقع في رواية ابي الجارود كل مسكر من الشراب فهو خمر لكن اذا لوحظت
هذه الرواية ورواية عطا بن يسار كانتا من قبيل العام والخاص المتوافقي الظاهر والخاص لا ينفي ثبوت الحكم في غير مورده فلا يحمل العام
على الخاص كما لا يخفى على من تدبر واما ما ماع بالعرض فصار شرابا فمقتضى التقييد المذكور عدم نجاسته ايضا لكن في الجواهر استشكل
الحكم بطهارته [illegible] لا نظرا الى شمول النصوص والفتاوى له وكونه اولى من شراب مسكر مخلوق في مثل هذا الزمان وقبله فقطع الاصحاب
لكن حكي بعد ذلك تصريح العلامة في التذكرة والشهيد بالطهارة بل قال فقد يظهر من الذخيرة والحدائق الاجماع عليها ولعله
الاصل والاستصحاب وانتفاء المائع اصالة من ادلته ثم قال وهو لا يخلو من قوة قلت ان اراد بظهور الاجماع من الذخيرة والحدائق ما حكيناه
عنهما ويتم منهما ما حكيناه عن كل وشرح الدروس فلا مانع من الاعتماد على مجموع ما ذكرنا لما فيه من الوثوق بالمطلوب لو فرضنا عدم الظهور
والوثوق كان مجرد الشك في تبدل حكم الجامد اعني الطهارة بحكم المائع وهي النجاسة كافيا في جريان اصالة الطهارة واستصحابها واما
ما ذكره من انتفاء المائع اصالة من ادلة النجاسة فقد عرفت ما فيه بقي ههنا شيء آخر وهو ان المائع لا بالاصالة لو طرأ له الجمود فهل يبقى في
النجاسة او ينقلب حكمه الى الطهارة ففي الجواهر وعن المنتهى والتذكرة والذكرى هو الاول وربما استظهر من التقييد بالمائع ونحوه في بعض
العبارات الثاني احتج في الجواهر للاول بالاصل مع عدم ظهور الادلة في اشتراط استدامة نجاسته بميعانه وانما اشترط بالابتداء [illegible]
كون الجمود من المطهرات بل زاد على ذلك انه اذا ذهب مع جموده او بعده اسكاره ولو لنفسه اي لا بممازجة مائع آخر ونحوه كان الحكم ما عرفت
من البقاء على النجاسة لجريان استصحاب النجاسة وفيه ثم انه استشكل في اتحاد حكم ما جمد بعد زوال الاسكار وما زال عنه الاسكار بعد الجمود
او غيره بعدما الفرق بينه وبين الاول من حيث تعليق الحكم هنا نصا وفتوى على المسكر وقد ينبغي ح صدقه عليه حقيقة بخلاف ما لو قلنا بحجية
مفهوم الوصف او قلنا بان انتفاء الوصف عن الذات المتلبس به يجعلها كان لم يكن متلبسا من اول الامر كان انتفاء الحكم الذي هو النجاسة عنه مستندا
الى دلالة الدليل لا الى الاصل ولكن لا يخفى ان مفهوم الوصف ضعيف لا نقول باعتباره الا مع قيام قرينة على دلالة الوصف عليه فلا يبقى
بعد عدم الاسناد الى سوى اصل الطهارة نظرا الى انتفاء العنوان المعلق عليه النجاسة ولا يبقى ح للتمسك بالاستصحاب في اثبات الحكم
بالنجاسة وجه لتغير الموضوع كما انه لا يبقى مجال لجريانه لو قلنا بحجية مفهوم الوصف نظرا الى حكومة الادلة الاجتهادية على الاصول وقد يحتمل

كتاب الطهارة

ان يكون الرجوع الى الاصل الطهارة او الاستناد الى مفهوم الوصف هو الوجه فيما حكي عن ظاهر المنتهى او صريحه من الحكم بطهارة ما زال عنه
وصف الاسكار وقواه صاحب الجواهر ره فيما اذا انحصر دليل نجاسته في المعلق على وصف المسكر اما لو كان دليل اخر لم يتضمن تعليق حكم النجاسة
على المسكر وانما تضمن تعليقه على اسم فرض عدم انتفائه بانتفاء وصف الاسكار كالخمر والنبيذ ونحوهما فقد يقوى بقاء النجاسة وفي ظاهر
كشف الغطاء اللهم الا ان يدعى انصراف الاسم المذكور الى المعهود المتعارف وهو الواجد للوصف فيبقى الاصل ح لا معارض له فرع
اذا كان شراب مسكرا في بلدة دون اخرى او في اقليم دون اخر ففيه وجهان احدهما عموم النجاسة وثانيهما اختصاصها بالمكان الذي
تحقق فيه الوصف ومنشأ الوجهين تحقق الصدق ودوران الحكم مدار الوصف لكن قد يقال انه يبعد الثاني انتفاء نظير ذلك في شيء من
النجاسات تنبيهان الاول ان المدار في حصول الاسكار على المزاج المعتدل لا على سريع الانفعال او بطيئه وقد يحتمل ثبوت الحكم بمجرد
الاول لتحقق ماهية الاسكار كما انه يكفي في نجاسة القليل تحقق الاسكار في الكثير منه للصدق في الصنف وان لم يكن في الشخص فالمكون
في بعض حبات العنب كالكثير في النجاسة وكذا الممزوج بغيره كما في الزاد الفار والثاني ان المرجع في معنى السكر وفي الفرق بينه وبين
الاغماء ونحوه هو العرف واليه يرجع ما قيل انه حالة تبعث على نقص العقل بالاستقلال بخلاف الاغماء فانه يقضي به بالتبع لضعف القلب
والبدن او انه حالة تبعث على قوة النفس وضعف العقل والاغماء على ضعفهما او ايكالهما الى العرف كغيرهما من الالفاظ اولى قوله
وفي حكمها العصير اذا غلا واشتد في المسألة قولان احدهما النجاسة وهو مذهب جماعة كثيرة ونسبه الشهيد الثاني ره في كتاب الاطعمة و
الاشربة الى اكثر المتأخرين بل صرح جماعة بشهرته وثانيهما القول بالطهارة وهو المحكي عن ابن ابي عقيل ره والشهيد ره في الدروس بل في
الذكرى حيث قال فيها ان في حكم المسكرات العصير اذا غلى واشتد عند ابن حمزة ثم قال وفي المعتبر يحرم مع الغليان حتى يذهب ثلثاه ولا
ينجس الا مع الاشتداد كانه يرى ان الشدة المطربة اذ الثخانة حاصلة بمجرد الغليان وتوقف الفاضل في نهايته ولم نقف لغيرهم على قول
بالنجاسة ولا دليل على نجاسة غير المسكر انتهى وهذا القول هو خيرة الاردبيلي ره وصاحب المعالم ره وصاحب ك وكاشف اللثام والشيخ
جواد بن سعد الكاظمي ره فيما حكي عنه في الفوائد العلية شرح الجعفرية والمحدث الكاشاني في المفاتيح وصاحب الحدائق ره وصاحب
الرياض وفي ك انه مال اليه المحقق في حواشي القواعد انتهى وهو ظاهر الشيخ حسين بن عبد الصمد حيث قال في شرح الالفية بعد نسبة القول
بالنجاسة الى الشهرة وليس في نجاسته نص انتهى وممن اختار القول بالطهارة صاحب المستند ره وحكى الشهيد الثاني ره في كتاب الاطعمة و
الاشربة من لك قولا ثالثا قال وفصل ابن حمزة فحكم بنجاسته مع غليانه بنفسه وبتحريمه خاصة ان غلى بالنار ثم قال وهو تحكم وان كان
اقرب الى الاصل من المشهور انتهى واراد بالمشهور النجاسة واشار بذلك الى ما ذكره في الفصل الذي عقده لبيان احكام الاشربة في
كتاب المباحات من الوسيلة حيث قال في طي تقسيم الاشربة فان كان عصير العنب لم يخل اما غلى او لم يغل فان غلى لم يخل اما غلى من قبل نفسه او
بالنار فان غلى من قبل نفسه حتى يعود اسفله اعلاه حرم ونجس الا ان يصير خلا بنفسه او بفعل غيره فيعود حلالا طاهرا وان غلى بالنار
حرم شربه حتى يذهب على النار نصفه ونصف سدسه ولم ينجس او يختضب الاناء ويعلق به ويحلو وان لم يغل اصلا حل خلا كان او عصيرا
انتهى والظاهر انه ليس تفصيلا وان ما غلى بنفسه يصير خمرا واما ذيل كلامه فيجيء الكلام عليه في محله انشاء الله وقد عرفت حكاية التوقف
في كلام الشهيد ره عن العلامة في النهاية وان انكر عليه بعضهم مدعيا ان مذهبه فيها هي النجاسة وعلى القولين لا خلاف في حرمته قال في ئق
لا ريب ان التحريم انما يترتب على مجرد الغليان بلا خلاف نصا وفتوى انتهى واذ قد عرفت نقول ان مقتضى الاصل هو القول بالطهارة
ومعلوم ان المصير الى القول بالنجاسة يحتاج الى دليل وقد اعترف جماعة بعدم قيام الدليل عليها وان كانت الفتوى بها مشهورة و
منهم الشهيد الثاني ره في كتاب الاطعمة والاشربة في طي كلام له في شرح قول المصنف ويحرم العصير اذا غلى حيث قال وبالجملة فهذا الحكم
وهو نجاسته من المشاهير بغير اصل لكن تصدى جماعة ممن تأخر عنه للاحتجاج له بوجوه الاول الاجماع المنقول في كلام جماعة منهم الشهيد
الثاني ره في كتاب الحدود من لك حيث قال المصنف في باب حد شرب المسكر ما نصه ويتعلق الحكم بالعصير اذا غلى وان لم يقذف بالزبد
الا ان يذهب بالغليان ثلثاه او ينقلب خلا وما عداه اذا حصلت فيه الشدة المسكرة وقال هو ره في شرحه ما صورته مذهب الاصحاب
ان العصير العنبي اذا غلى بان صار اسفله اعلاه يحرم ويصير بمنزلة الخمر في الاحكام ويستمر حكمه الى ان يذهب ثلثاه او ينقلب حقيقة
اخرى بان يصير خلا او دبسا انتهى وجه الدلالة ان الاصحاب جمع محلى باللام فيفيد العموم للجميع وكذا الاحكام فيعم النجاسة ومنهم الفاضل
المقداد ره معلله في كتاب الحدود من التنقيح حيث قال فيما حكي عنه اتفق علماؤنا على ان عصير العنب اذا غلى حكمه حكم المسكر الا ان يذهب ثلثاه



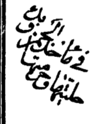


انتهى قال بعض المحققين ره بعد ذكره وهو كذلك اذ القائل بالطهارة من القائلين بنجاسة المسكر غير معلوم كما يظهر من تتبعاتهم انتهى وفي كتاب
الطهارة من كنز العرفان في طي الكلام على الآية العاشرة وهي قوله تعالى في سورة المائدة يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب و
الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ما لفظه العصير العنبي قبل غليانه طاهر حلال وبعد غليانه واشتداده
نجس حرام وذلك اجماع من فقهائنا اما ره ولما بعد غليانه وقبل اشتداده فحرام اجماعا منا واما النجاسة فعند بعضنا انه نجس ايضا و
عند الآخرين انه طاهر والاولى الاحوط انتهى ومنهم الشهيد الطريحي في مجمع البحرين حيث قال وهو قبل غليانه طاهر حلال وبعد
غليانه واشتداده وصيرورة اعلاه اسفله نجس حرام نقل عليه الاجماع من الامامية اما بعد غليانه وقبل اشتداده فحرام ايضا
واما النجاسة فمختلف فيها انتهى لكنه ليس هو المدعي لانه ارسل نقله عن غيره وقد اعتمد عليه في الجواهر في قطع الاصل والعموم اللذين يقتضيان
الطهارة به مدعيا اعتضاده وانجباره بسائر بالشهرة وبدعوى الاتفاق من التنقيح الذي قد تقدم وبالمحكي عن الرضوي الذي هو
عين عبارة والد الصدوق التي ستسمعها وبالاخبار الدالة على نفي الخير عن العصير اذا غلى ثم ان الاجماعات المذكورة مؤيدة بنسبة
العلامة ره في المختلف القول بالنجاسة الى اكثر اصحابنا وقال في جامع المقاصد ان هذا يقتضي لحوق العصير بالخمر في النجاسة هو المشهور بين
الاصحاب كما ذكره المصنف ره في المختلف وفي الجواهر عن الروض وشرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره ومنظومة العلامة الطباطبائي ره و
الرياض دعوى الشهرة عليه وانت خبير بان الاجماعات المدعاة ليست مما تركن اليه النفس اما لعدم دلالة كلام المدعي على انطباقه على المطلوب
او لوجود موهن قوي بالنسبة اما الاول اعني ما حكيناه عن الكنز في الحدود فلانه يكشف عن عدم ارادته ما يعم النجاسة قوله في هذا
المبحث الذي هو مبحث النجاسات والقول بنجاسة العصير هو المشهور بين الاصحاب ومستنده غير معلوم بل النص انما دل على التحريم ولو
كان ما ذكره في لفظ الاحكام في العبارة السابقة شاملا للنجاسة لم يكن وجه لانكار مستنده لان عموم المنزلة في معقد الاتفاق يكون
مستندا معلوما واظهر من هذه العبارة في تخصيص العموم المذكور قوله ره في كتاب الاطعمة والاشربة بعد نفي الخلاف عن حرمته
بالغليان واكثر المتأخرين على نجاسته ايضا الى ان قال وبالجملة فهذا الحكم وهو نجاسته من المشاهير بغير اصل والحاقه بالمسكرات وبالفقاع
من حيث التحريم لا يوجب الحاقه بهما مطلقا انتهى ولو كان ما تقدم من الاحكام مرادا به العموم لم يكن لانكار الالحاق وجه لقيام الاتفاق الذي حكاه
عن الاجماع عليه واما الثاني اعني ما حكيناه عن التنقيح فالظاهر انه لم يرد بحكم المسكر فيما يعم النجاسة وانما اراد غيرها لانه حكى عنه انه
قال قبل ذلك كل ما اسكر كثيره فالقليل منه حرام ويثبت له جميع احكام المسكر من الحد والفسق ورد الشهادة وذلك اجماع انتهى فيكون
هذه العبارة قرينة على ان المراد بحكم المسكر في العبارة المتقدمة عنه هو ما ذكره في هذه العبارة واما الثالث اعني ما حكيناه عن كنز
العرفان فهو وان كانت دلالته واضحة الا انه موهون بان المسألة التي وقع فيها التشويش والاضطراب حتى نفى الشهيد ره في الذكرى
الوقوف على قائل بالنجاسة غير ابن حمزة والمصنف ره في المعتبر ونفى الشهيد الثاني ره تحقق القول بالطهارة في المقاصد العلية حيث قال وهذا
الحكم بنجاسته مشهور بين المتأخرين وليس عليه نص ظاهر كما اعترف به المصنف في البيان بل نسب النجاسة في الذكرى الى قليل من الاصحاب
غير ان الباقين لم يصرحوا بالطهارة فتحقق القول في المسألة مشكوك فيه وان ضعف طريق المشهور انتهى ولا يسع فيها مجال الظن
باحد الطرفين فكيف الاطمئنان خصوصا مع تصريح الثاني بان الباقين لم يصرحوا بالطهارة كما لم يصرحوا بالنجاسة فان مقتضاه
سكوتهم عن الطرفين المستلزم لعدم انعقاد الاجماع على شيء منهما وقد عرفت ايضا توقف العلامة ره وهو ايضا يعطي ان الحكم ليس من قبيل
ما يحصل فيه الاستكشاف عن قول الحجة وكيف يمكن دعوى الاجماع على النجاسة وجماعة حصروا النجاسات في غير العصير كما عرفت
من في الجواهر كما ان جماعة سكتوا عن التعرض لنجاسته ومنهم الصدوق في الفقيه والمقنع والهداية والمفيد ره في المقنعة والشيخ ره في
النهاية والجمل والسيد المرتضى ره في الناصريات والانتصار وسلار في المراسم بل كلام ابن ادريس ره ايضا خال عن التعرض لنجاسة العصير
بالغليان في باب النجاسات وكذا في مبحث الاشربة نعم قال في مبحث المياه في رفع استبعاد تطهر الماء من النجسين المتفرقين اذا اجتمعا
وبلغا كرا الا ترى ان عصير العنب قبل ان يشتد حلال طاهر فاذا حدثت الشدة حرمت العين ونجست والعين التي هي جوهر على
ما كانت عليه وكذلك اذا انقلب خلا زالت الشدة عن العين وطهرت وهي على ما كانت عليه هذا كلامه ره الا ان الظاهر بل المتيقن
ان مراده بالاشتداد هو القوة الحاصلة في العصير عند صيرورته مسكرا دون الغليان او الثخانة ويفصح عما بينا قوله اذا انقلب خلا
زالت الشدة عن العين والا كان اللازم ان يذكر ذهاب الثلثين هذا في المستند بعد ذكر هذا الوجه ايده بان ابن ادريس ره في مقام ذكر

الامثلة التي يتغير حكم الطهارة والنجاسة فيها بالتغير المعنوي فمثل بالايمان والكفر والموت والحيوة ولو اريد بالشدة الثخانة لم يكن
الجواهر على ما كانت عليه مع انه لم يفسر الشدة من اللغويين احد بالثخانة وفسروها بالقوة والحملة والصلابة وغيرها انتهى و
تمكن المناقشة فيما ذكره بانه مع الموت ينقص من الانسان شئ وهو الروح كما ينقص العصير بالغليان والامر في هذا سهل ويعلم
مما ذكرناه سريان الاشكال الى الاجماع المنقول في مجمع البحرين لان ما ذكرناه يوهن الاعتماد عليه ايضا بل الظاهر انه عين الاجماع في
كنز العرفان كما يشتم من ملاحظة عبارتيهما بل يتطرق الاشكال الى دعوى الشهرة في المسئلة على الاطلاق وقد اجاد الشهيد الثاني
في كتاب الاطعمة والاشربة حيث قيد الشهرة بكونها بين المتأخرين ويمكن تقييد ما ذكره في باب الطهارة من اطلاق دعوى الشهرة
بروايته ضح منه ما في المستند من حكاية القول بالطهارة عن ابن عقيل واكثر الثالثة كالشهيد الثاني ره ومن تأخر عنه واوضح من ذلك
ما ذكره فيه بقوله والذي يظهر لي ان المشهور بين الطبقة الثالثة الطهارة وبين الثانية النجاسة واما الاولى فالمصرح منهم بالنجاسة
قليل او معدوم ثم ذكر كلام ابن ادريس ره ووجهه بما قدمنا ذكره ومن جميع ما ذكرناه يظهر ما في كلام العلامة ره من الاختلال فانه
قال في تحف الخمر وكل مسكر والفقاع والعصير اذا غلى قبل ذهاب ثلثيه بالنار او من نفسه نجس ذهب اليه اكثر علمائنا كالشيخ المفيد ره
والشيخ ابي جعفر والسيد المرتضى ره وابي الصلاح وسلار وابن ادريس ره ثم حكى عن ابن ابي عقيل القول بطهارة الخمر والمسكر
وعن ابن بابويه ره القول بطهارة الخمر ثم استدل بالاجماع وعلله بان السيد المرتضى ره قال لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر الا
ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم وانه قال الشيخ الخمر نجسة بلا خلاف وكل مسكر حكمه حكم الخمر والحق اصحابنا الفقاع بذلك ثم قال
وقول السيد المرتضى والشيخ حجة في ذلك فانه اجماع منقول بقولهما وهما صادقان فيغلب على الظن ثبوته والاجماع كما يكون حجة
اذا نقل متواترا فكذا اذا نقل احادا ثم استدل بانه يحرم الخمر المحكوم فيها عليها بانها رجس وبالاخبار الدالة على نجاسة الخمر ولم يأت
في العصير بشئ وهذا حكى الاجماع عن لسان الخواص والعجائب بوجوه اقوبها امران الاول نسبة القول بنجاسة الجميع الداخل فيه العصير
المذكور الى اكثر العلماء الذين عد منهم الشيخ ره والمرتضى مع خلو كلامهما الذي نقل عنهما عن ذكر العصير ومع ما عرفت من تصريح
مع كمال تبحره المعلوم لكل من راى تصانيفه وعدم وقوفه على قول بالنجاسة الا ممن عده ومع عدم ادخال الخمر ممن عده في جملة العلماء
المذكورين الثاني دعواه الاجماع على هذا الحكم المشتمل على نجاسة العصير المذكور بنقل المرتضى والشيخ مع ان ما نقله عن المرتضى انما هو
في الخمر وما نقله الشيخ خال عن ذكر العصير وح نقول ان الذي يحصل مما ذكرناه عدم العبرة بالاجماعات والشهرات المنقولة في هذه
المسئلة الثاني ان من ادلة القول بالنجاسة ما حكاه في الحدائق عن الامين الاسترابادي في تعليقاته على الكافي بعد اختياره القول بالنجاسة
من الاستدلال عليه بصحيحة محمد بن عمار قال سئلت الصادق عن الرجل من اهل المعرفة ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا
اعرف انه يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه واطلاق الخمر يقتضي لحوق حكمه به واعترضه في الحدائق بان هذه الرواية بهذا المتن
رواها في التهذيب عن معاوية بن عمار واما ما ذكره من محمد بن عمار فهو سهو من قلمه وايضا في سند الرواية يونس بن يعقوب وحديثه
عندهم معدود في الموثق لتصريح جملة منهم بكونه فطحيا وان وثقه آخرون وهذا المتن الذي نقله هو الذي في التهذيب واما المتن
المنقول في الكافي وهو عار عن لفظ الخمر وهذه صورته سئلت الصادق عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ
على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف فاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال لا تشربه وعلى هذه الرواية فلا دلالة له في
الخبر الى ان قال وكيف كان فالاعتماد على ما ذكره الشيخ ره مع خلو الكافي عنه لا يخلو من اشكال لما عرفت من احوال الشيخ ره وما وقع
له من التحريف والزيادة والنقصان في الاخبار ومع اغماض النظر عن ذلك فاثبات النجاسة بذلك لا يخلو من
نوع فساد لعل الغرض من التشبيه انما هو بالنسبة الى التحريم المتفق عليه انتهى والجواب عن الاشكال في الاعتماد على ما ذكره الشيخ ره بانه
مبني على انه ره سهى في اسقاط الخمر وهو معارض بان الكليني ره لعله سهى فنقص لفظ الخمر واحتمال النقيصة اقوى من احتمال الزيادة
وان كان من يميل في حفظ النقيصة اضبط وذكر بعض المحققين ره في تأييد وجود لفظ الخمر في الرواية تعبير والد الصدوق ره بمضمونها
في رسالته الى ولده التي هي كالروايات المنقولة بالمعنى حيث قال يا بني اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلى من غير ان تمسه
فيصير اعلاه اسفله فهو خمر فلا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ولا يخفى ما فيه لان غاية ما هنالك ان يدعى انه لما كان من دابه التعبير
بمضمون الاخبار فالذي ذكره مضمون شئ منها واما انه مضمون هذا الخبر المستدل به بخصوصه فلا مجال لدعواه لاحتمال انه عثر على

خبر يدل على حرمة شربه دون نجاسته فالحكم مضمونها كما ينبئ عنه قوله فلا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه وفوته بمجرد الحرمة من دون نجا
ومن الغريب ما قاله المحقق المذكور بعد ما حكيناه من عبارته من ان المقصود من الاستشهاد بفتواه بكونه خمرا او لا فالصدوق ره ولكنه
على طهارة الخمر ايضا هي في ذلك لان كون العصير خمرا ليس مما يتعلق به الفتوى لان مرجعه الى وضع لفظ الخمر لما يعم العصير وما يؤول
اليه من المسكر الخاص فلعل قول الصدوق ره وامثاله حجة فيه ولكن بسقوط المؤيد المذكور لا يقتضي سقوط الجواب بان احتمال النقيصة
اقوى من احتمال الزيادة الا ان صاحب الرياض ره مع ذكره للجواب المذكور قال لكن في الاكتفاء بمثل هذا الاحتمال في تخصيص
الاصول والعمومات اشكال انتهى ويمكن دفعه بان الشيخ ره رجل عادل فقوله للادلة الدالة على قبول قوله واحتمال الزيادة على السهو
في حقه بالنسبة الى هذه الرواية غير موهون بل معتضد بذلك الاحتمال القوي فيجب العمل بروايته وغاية ما هناك ان في المقام
رواية اخرى رواها الكليني ره وحالها لا يخلو من وجهين سهوه فيها بسقوط لفظ الخمر من قلمه ره او كونها رواية مستقلة معارضة
لرواية الشيخ ره وعلى التقديرين لا ضير في الاستدلال بها وان قد عرفت ذلك فلا بد من التكلم على وجه دلالة الخبر وقد ذكر لها وجها
احدهما ما عرفته من عموم وجه الشبه وبه تلتئم ما تقدم من صاحب ق ره وان نكر عليه جماعة ممن تأخر عنه لكن الحق ما ذكره هنا
نظرا الى ان الحرمة اظهر اوصاف الخمر فلا يكون وجه الشبه سواها مضافا الى ملاحظة ظهور سياق الخبر فيها حيث عقبه قوله خمر
بقوله لا تشربه خاصة وثانيهما ما ان لفظ الخمر حقيقة في العصير ايضا وحكي عن ظاهر الصدوق وثقة الكليني من الخاصة والبخاري من العامة
بل قيل انه ظاهر كنز العرفان ايضا حيث قال فيه الخمر في الاصل مصدر خمره اذا ستره سمي به عصير العنب والتمر اذا غلى واشتد لانه يخمر
العقل اي يستره كما سمي سكرا لانه يسكره انتهى وكذا المحكي عن والد الصدوق ره في رسالته المتقدم ذكرها بل حكي عن المهذب البارع
ان اسم الخمر حقيقة في عصير العنب اجماعا انتهى بل قيل انه يومئ اليه قول الصادق ع في الصحيح وغيره الخمر من خمسة العصير من الكرم
والنقيع من الزبيب الحديث وقوله ع وقد سئل عن شرب العصير قبل ان يغلي لا باس وان غلى فلا يحل وفي اخر اذا نش قيل ان يكون
خمرا فهو حلال فلا باس وما قيل من انه حد ما يشارب الخمر ولا يخفى عليك سقوط الجميع اذ لا حجة في قول الصدوق وثقة الاسلام الكليني و
البخاري ونظرائهم لعدم كونهم من اهل اللغة مضافا الى ان الحاكي انما حكاه عن ظاهرهم ولعل المراد غير ما فهمه الحاكي مع انه يحتمل ان
يكون مراد كنز العرفان انه اذا غلى فصار اعلاه اسفله واعلاه اسفله واشتد غليانه فهو خمر ومن المنقول من اهل الخبرة بتلك الصناعة
ان العصير في الآن عند صيرورته خمرا ينقلب اسفله الى اعلاه واعلاه الى اسفله بل ربما ادعى بعض فقهائنا ان الخل لا بد وان
يكون مسبوقا بصيرورته خمرا وطرو الحالة المذكورة عليه فلا يرد الا بيان حال العصير الذي يصير خمرا او يدل على ما ذكرنا تعليله بانه
يخمر العقل اي يستره ضرورة ان العصير اذا غلى بالنار فذهب منه شيء ولم ينته الى حد ذهاب الثلثين ليس مسكرا فليست حرمته الا تعبدية
ودعوى تحقق الاسكار في الكثير منه او احتماله مصادمة للبديهيات المحسوسة ودعوى بعضهم ثبوت الاسكار الخفي فيه لا تجد له محصلا
ويحتمل ان يكون مراد المهذب البارع بيان مسمى الخمر في مقابل المسكر المتخذ من الشعير او التمر او الزبيب وامثال ذلك او ان المجمع عليه مما
يسمى خمرا هو المتخذ من عصير العنب وغيره مما اختلف في تسميته خمرا مع ان دعوى الاجماع على التسمية مما لا ينطبق على المصطلح واما ما
قيل من انه يومي اليه قول الصادق ع في الصحيح وغيره الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب الحديث ففيه ان التعبير بالعصير عن الخمر
لعله باعتبار ما كان كما ان التعبير بالخمر في قوله تع اني اعصر خمرا باعتبار ما يؤول اليه واما الاخبار الاخيرة فبعد دلالتها على المطلوب
بمكان من الوضوح ثم ان بعض المحققين ره بعد ما اختار القول بالنجاسة واستدل عليها بموثقة معوية بن عمار وصرح بضعف
الانحصار وجه الشبه في مجرد الحرمة قال مع انه لا يبعد ان تكون الحرمة لاجل النجاسة اذ ليس اسكار فليس عاقبته عاقبة الخمر حتى يحرم لا من
حيث النجاسة فتامل ويؤيده غير واحد مما دل على انه لا خير في العصير اذا غلى حتى يذهب ثلثاه وما عن العيون بسنده الى ابن مسلم وفيه
حكاية منازعة ابليس مع نوح على نبينا واله وعليه السلام في شجرة العنب حتى اعطى الشيطان الثلثين وجعل لنفسه الثلث فما كان فوق الثلث
من طبخها فلابليس وهو حظه وما كان من الثلث فما دونه فهو لنوح ع وهو حظه وذلك الحلال الطيب فيشرب منه الخ فان الظاهر من
الطيب مقابل الخبيث فيدل على ان الزائد عن الثلث حرام خبيث والخباثة المغايرة للحرمة ليست الا النجاسة الظاهرية ومثلها بعض
الاخبار الاخر الحاكية لقصة نوح ع وابليس وفي ذيلها قوله وبينهما طاب الطلاء على الثلث والطلاء عصير العنب ولا يخفى عليك سقوط
الجميع اما دعوى ضعف الانحصار وجه الشبه في الحرمة فيوجه سقوطها ما عرفت سابقا من كون الحرمة اظهر صفة الخمر بدلالة التصريح بها في

الكتاب وموضوع الخلاف في نجاستها دون الحرمة واما دعوى كون ثبوت الحرمة في العصير قبل ذهاب ثلثيه مستندا الى النجاسة وسقوطها
عند الدليل عليها بل الظاهر ان الحرمة تعبدية مستندة الى مصالح خفية وانتفاء الاسكار فيه لا يدل على كون الحرمة من جهة النجاسة فلعلها
تعبدية والعام لا يعين الخاص واما ما ذكره من تاييده بما دل على انه لا خير في العصير اذا غلى فلعله مبني على ان كلا من الطهارة والحل
في العصير خير فهنيه يقتضي انتفاء الجميع نظرا الى ان النكرة المنفية تفيد العموم ولكن يتجه عليه ان اصل الخير هو المال لوضعه لغة ثم انه يستعمل
لكل ما فيه نفع والنفع هنا انما هو في الحل فيشرب ويتقوت به مع عدم وجوب الاجتناب وعدم تطهير ما لاقاه وان ابيت الا عن صدق
النفع عليه قلنا ان قولهم لا خير فيما نعارف استعماله في مقام عدم الاعتناء بالنفع الموجود وجعله كالمعدوم اما لكون النفع المفقود اعظم
من الموجود حقيقة او ادعاء كقول من مات ولده مثلا لا خير في الحيوة بعده ولذلك وبالجملة لا يظهر من قوله لا خير في العصير اذا غلى
نفي الطهارة والحقيقة وان كانت مقدمة على المجاز والادعاء لكونها اظهر نوعا الا ان الظهور الشخصي مقدم على الظهور النوعي ولا
اقل من الاجمال وعدم الظهور واما ما ذكره من التاييد برواية العيون وتقريبه لا لها فلعله مبني على ان الوصف بالطيب يستفاد منه علية
الطيب للحل وليس ذلك بظاهر بل الظاهر ان قوله فذلك الحلال الطيب اشارة الى الترخيص في قوله تعالى فكلوا مما رزقنا كم حلالا او
مؤداه ان مجمع وصفي الحل والطيب انما الثلث وغيره ليس مجمعا للوصفين ويكفي في نفي الاجتماع كونه حراما دون النجاسة ولعله الى
هذا اشار بالامر بالتامل واما ما ذكره من التاييد بقوله ومن هنا طاب الطلاء على الثلث فهو مبني على ان المراد بالطيب ما هي الطهارة
او ما هو اعم منها ومن الحل فيلزم انتفاء الطهارة في غيره وح نقول انه في بعضه لعل المراد به ارتفاع الخباثة التي هي سبب الحرمة ثم انه قد
عقب كلامه الذي حكيناه بقوله ولكن في دلالتهما يعني الخبرين الاخيرين على المطلوب بل تاييده بما نظر بتمامه الاولى انتهى وليته ترك التعرض
لجميع ما ذكره لا طائل تحته هذا ولا يخفى ان ما حررنا مبني ان يعود الضمير المنصوب في قوله ويؤيده الى كون الحرمة من اجل النجاسة كما هو مقتضى
قرب المرجع واما ان كان عائدا الى اصل القول بالنجاسة كما يشعر به الترقي ببل في طي قوله نعم في الاخبار الحاكية لقصتي ادم ونوح على نبينا
وآله وعليهما السلام مع ابليس الواردة في اصل تحريم الخمر والدالة على ان تلك الواقعة منشأ تحريم الخمر دلالة واضحة على ان عصير العنب اذا غلى
بالنار او نش بنفسه فحكمه حكم الخمر الا ان يذهب ثلثاه او يصير خلا بل عرفت انه لا يبعد ان يدعى ان حرمته من حيث النجاسة وليس كالخمر في
كون تحريمه لاجل الاسكار كما يستفاد من الاخبار انتهى فيظهر وجه سقوطه مما قدمناه فلا حاجة الى الاعادة الثالث من ادلة القول
بالنجاسة ما تمسك به بعض المحققين ره في العبارة المذكورة من الاخبار الحاكية لقصتي ادم ونوح ع مع ابليس عليه اللعنة الواردة في اصل



تحريم الخمر فنقول قد تعرض في الكافي لنقلها في باب اصل تحريم الخمر وهي اربع احاديث اسدها ما رواه عن ابي الربيع الشامي قال سئلته
عن اصل الخمر كيف بدء حلالها وحرامها ومتى اتخذ الخمر فقال ان ادم ع لما اهبط من الجنة اشتهى من ثمارها فانزل الله تعالى قضيبين من عنب
فغرسهما فلما ان اثمرا واورقا جاء ابليس فحاط عليهما حائطا فقال ادم ع ما حالك يا ملعون فقال ابليس انهما لي فقال كذبت فرضيا بروح
القدس فلما انتهيا اليه قص ادم قصته فاخذ روح القدس شغاما من نار فرمى به عليهما والعنب في اغصانهما حتى ظن ادم انه لم يبق منهما شيء
وظن ابليس مثل ذلك قال فدخلت النار حيث دخلت وقد ذهب منهما ثلثاهما وبقي الثلث فقال الروح فاما ما ذهب فحظ ابليس واما ما
بقي فلك يا ادم وانت خبير بانه لا دلالة فيه الا على ان ذهاب الثلثين انما لكونهما حظ الشيطان واما انهما بعد الغليان وقبل ذهابهما
يحكم عليهما بالحرمة فقط او هما وبالنجاسة ايضا فهو ساكت عنه ومجرد الحرمة كاف في انتسابهما فلا يدل على ما زعم على ذلك وثانيهما ما رواه عن
ابراهيم عنه ع وهو طويل وفيه ان حواء لسنت عنقودا من عنب فاعطته فمصته فلم يأكل منه لما كانت حواء قد اكلت عليه فلما ذهب بعضه
جذبته حواء من فيه فاوحى الله تعالى الى ادم ان العنب قد مصه عدوي وعدوك ابليس وقد حرمت عليك من عصيره الخمر ما خالطه نفس ابليس
فحرمت الخمر لان عدو الله ابليس مكر بحواء حتى مص العنب ولو اكلها لحرمت الكرمة من اولها الى اخرها وجميع ثمرها وما يخرج منها الى ان
قال ع بعد حكاية استيصاله من الثمر ايضا ثم ان ابليس لعنه الله ذهب بعد وفاة ادم ع فبال في اصل الكرمة والنخلة فجرى الماء في عروقهما
من بول عدو الله فمن ثم يختمر العنب والتمر فحرم الله على ذرية ادم ع كل مسكر لان الماء جرى ببول عدو الله في النخل والعنب وصار كل مختمر
خمرا لان الماء اختمر في النخلة والكرمة من رائحة بول عدو الله ابليس ولا يخفى ان غاية ما افاده هذا الحديث هو ان العصير اذا اختمر بنفسه
اثر بول الشيطان وحرم وتنجس وهذا لا يدل على حكم ما لم يختمر وهذا لا يشمل العصير ولا يحرم قبل الغليان ومن المعلوم عدم حصول الاختمار
بالغليان وثالثهما ما رواه في الحسن عن الباقر ع قال لما اهبط نوح ع من السفينة غرس غرسا فكان فيما غرس الحبلة ثم رجع الى اهله فجاء ابليس

فقلعها ثم ان نوحا ع غاد الى غرسه فوجده على حاله ووجد الحبلة قد قلعت ووجد ابليس عندها فاتاه جبرئيل فاخبره ان ابليس قلعها فقال نوح ع لابليس ما دعاك الى قلعها فوالله ما غرست غرسا احب الي منها ووالله لا ادعها حتى اغرسها فقال ابليس وانا والله لا ادعها حتى اقلعها فقال اجعل لي فيها نصيبا فجعل له الثلث فابى ان يرضى فجعل له النصف فابى ان يرضى فابى نوح ع ان يزيد فقال جبرئيل انا رسول الله اليك فان منك لاحسانا فعلم نوح ع انه قد جعل له عليها سلطانا فجعل له الثلثين فقال ابو جعفر ع اذا اخذت عصيرا فاطبخه حتى يذهب الثلثان فكل واشرب فذلك نصيب الشيطان قلت الحبلة بالضم الكرم او اصل من اصوله على ما صرح به اهل اللغة وانت خبير بانه لا دلالة فيه الا على ان اذهاب الثلثين انما هو لاخراج نصيب الشيطان واما ان نصيب الشيطان محكوم عليه بالحرمة فقط او بها وبالنجاسة ايضا فهو ساكت عنه ومجرد الحرمة كاف في الامر باخراجه رابعها ما رواه في الموثق عن سعيد بن يسار عن الصادق ع قال ان ابليس نازع نوحا في الكرم فاتاه جبرئيل فقال ان له حقا فاعطاه الثلث فلم يرض ابليس فاعطاه النصف فلم يرض فطرح جبرئيل ع نارا فاحرق الثلثين وبقي الثلث فقال ما احرقت النار فهو نصيبه وما بقي فهو لك يا نوح حلال ولا يخفى انه لا دلالة فيه الا على كون الثلثين نصيب الشيطان فيعلم عدم دلالته مما ذكرناه في سابقه فتلخص من جميع ما ذكرناه ان الاقوى هو القول بالطهارة بقي الكلام في مواضع الاول انه قال المصنف ره في المعتبر وفي نجاسة العصير بغليانه قبل اشتداده تردد اما التحريم فعليه اجماع فقهائنا و منهم اتبع التحريم بالنجاسة والوجه الحكم بالتحريم مع الغليان حتى يذهب الثلثان ووقوف النجاسة على الاشتداد انتهى ويستفاد منه امران الاتفاق على الحرمة بالغليان والخلاف في النجاسة على القولين احدهما ترتب النجاسة عليه وثانيهما توقفها معه على الاشتداد ويوافقه في افادة الامر الاول في الجملة ما ذكره العلامة ره في التذكرة حيث قال العصير اذا غلى حرم حتى يذهب ثلثاه وهل ينجس بالغليان او يقف على الشدة اشكال انتهى ومقتضى كلام المصنف ان العصير له حالات ثلث احدها الطهارة وهو ما قبل الغليان والثانية الحرمة وهو عند تحقق الغليان والثالثة النجاسة وهو عند تحقق الاشتداد وان هذه المراتب متغايرة وقد اجاد الشهيد الثاني ره في بيان مراد المصنف حيث قال في المسالك والذي صرح به المصنف في المعتبر انه يحرم بالغليان ولا ينجس الا مع الاشتداد فحينئذ هما منفكان عن الاخر انتهى ويؤدي كلام العلامة ره في المنتهى ذكره هذا المؤدى الا انه على وجه التردد وكلام المصنف ره على وجه الجزم واذ قد عرفت ذلك نقول لا بد من تحصيل الامرين المذكورين اما الامر الاول فيدل عليه مع الاتفاق من اصحابنا صحيحة حماد او حسنته عن الصادق ع لا يحرم العصير حتى يغلي وروايته الاخرى عنه سالته عن شرب العصير فقال اشربه ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه قال قلت جعلت فداك اي شيء الغليان قال القلب وصحيحة ابن ابي يعفور عنه ع اذا زاد الطلاء على الثلث فهو حرام وصحيحة عبد الله بن سنان عنه ع ان العصير اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال وصحيحته الاخرى كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وخبر ذريح عنه ع سمعه يقول اذا نش العصير او غلى حرم ورواية محمد بن عاصم عنه ع لا باس بشرب العصير ستة ايام قال ابن ابي عمير معناه ما لم يغل قلت الظ ان المراد به ما لم يغل بنفسه نظرا الى ان العصير لا يفسد قبل الستة ويفسد بعدها ورواية محمد بن الهيثم عن رجل عنه ع قال سالته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ورواية ابي بصير عنه ع سمعه يقول وقد سئل عن الطلاء فقال ان طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال وما كان دون ذلك فليس فيه خير فان الحاصل من مجموعها هو اعتبار الغليان لانه الظاهر مما سواه مما ذكر لان صحيحة عبد الله بن سنان تدل بمفهومها على انه اذا طبخ فلم يذهب ثلثاه فهو حرام واول مراتب الطبخ هو الغليان واما قول الراوي في مرسلة محمد بن الهيثم سالته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فالمراد به الاخذ في الطبخ بايجاد مقدمته القريبة التي هي ايقاد النار تحته ورواية ابي بصير بيان لحد الحل فهي هنا ما بعد الغليان الاول له ع في صحيحة عبد الله بن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام والظ انه كناية عن الغليان وكثيرا ما يكنى عن الشيء بمقدمته القريبة ويظهر من جميع ذلك اعتبار الغليان في الحرمة وجودا وعدما وقد عرفت تفسيره في رواية حماد بالقلب وهو صيرورة اسفله اعلاه واعلاه اسفله وهو مطابق لتفسير جماعة من فقهائنا وقد اجاد في كشف اللثام حيث قال والغليان هو الانقلاب وصيرورة الاسفل اعلى كما نص عليه الصادق ع لحماد بن عثمان اذ سأله عنه فقال القلب انتهى واما قوله ع في خبر ذريح اذا نش العصير فالمراد به فورانه من قبل نفسه بدليل انه عطف عليه قوله غلى عليه بلفظ او الدالة على المغايرة واستعمال النشيش بهذا المعنى موجود في الاخبار وعبارات الاصحاب واما الامر الثاني فتوضيح المقال فيه يتوقف على بيان معنى الاشتداد فنقول الذي يظهر من كلام الشهيد ره في الذكرى هو كونه عبارة عن معنى الثخانة الحاصلة بمجرد الغليان ولو لم يحصل الاحساس بها لانه قال بعد حكاية كلام المصنف ره في المعتبر الذي تقدم ذكره وكانه يرى الشدة المطربة

الثخانة حاصلة بمجرد الغليان انتهى وهو ظاهر المحقق الثاني ره ايضا في جامع المقاصد لكنه قال عند قول العلامة ره ويلحق به العصير ان غلى
واشتد ما نصه المراد بغليانه صيرورة اعلاه اسفله وباشتداده الثخانة المسببة عن مجرد الغليان انتهى ولكن قال في كشف اللثام الاشتداد
القوام والثخانة المحسوسة التي تنفك عن الغليان وفسره في الذكرى بالشدة المطربة انتهى واشار بذلك الى ما فسره الشهيد ره بكلام المعتبر
والا فالظاهر من الشهيد ره موافقته بالثخانة الحاصلة بمجرد الغليان وفي كنز العرفان المراد بالاشتداد صيرورة اعلاه اسفله وان يصير له قوام
انتهى والظاهر انه اشار الى الخلاف في تفسيره حيث عطفه باو وفي كشف اللثام عن شرح الارشاد لفخر الاسلام المراد به عند الجمهور الشدة المطربة
وعندنا ان يصير اسفله اعلاه بالغليان او يقذف بالزبد انتهى وحيث عثر بعض المحققين ره على هذا الكلام احتمل ان يكون مراد المصنف ره والعلامة
ره في عبارتيهما المتقدم ذكرهما ما بعد الغليان وقبل الاشتداد مما اذا غلى ضعيفا ولم يحصل القلب والا فيبعد عدم اطلاع فخر الاسلام
ره على ما ذكره والده وشيخه ولعله لهذا قال في حاشيته ره ان تفسير الاشتداد بالثخانة غير ظاهر من الاصحاب ومراده الثخانة المحسوسة التي تحصل
سيما فيما بعد زمان طويل لا الحاصلة بمجرد القلب وانجذاب بعض الرطوبة انتهى وحكي عن المحقق الشيخ حسن ره انه قال في المعالم بعد نقل ما مر
عن المعتبر والذكرى والعجب بعد هذا من تفسير بعض المتأخرين للاشتداد الواقع في كلام الاصحاب هنا بالثخانة المسببة عن مجرد الغليان كيف
وهو مخالف للغة والعرف ومناف لما وقع التصريح به في كلام الفاضلين حيث اثبتا الواسطة بينه وبين الغليان فكيف يعتبر ما يقتضي
نفيها ولو تنزلنا الى تسليم التلازم بينهما في الواقع نظرا الى ما يتوهم من ان الغليان الحاصل بالنار مقتض لتصاعد الاجزاء المائية بالبخار وهو
يوجب تحقق قوام ما له وان قل وان ما يحصل بغير النار مستند الى سبب مجفف للرطوبة فلا يخفى ان ذلك انما يقتضي المصير الى الاكتفاء
بالغليان لا حمل كلام الجماعة مع انتفاء القرينة على ارادته بل مع التصريح بخلافه هذا مع ما في التقريب المذكور لاثبات التلازم من التعسف فان
اقتضاء مطلق التصاعد والتجفيف حصول القوام الذي يحصل عليه اسم الاشتداد في اللغة او العرف المقدم عليها مما تشهد البديهة بنفيه
على انه لو تم هذا التقريب لاقتضى حصول الاشتداد قبل الغليان في كثير من الصور لان تصاعد البخار المقتضي لذهاب الاجزاء المائية يحصل
بالنار قبل الغليان فلو كان بمجرده موجبا لحصول الاشتداد لتقدم على الغليان وما اظن القائل يرضاه لا يقال انما لوحظ اعتبار
التصاعد فيما بعد الغليان لاقتضائه حصول القوام بخلافه قبله لانا نقول ان كان مناط الحكم هو نقصان المائية فهو حاصل في الموضعين
فلا يعقل الفرق وان كان المناط هو حصول القوام فادعاء تحققه بمجرد الغليان مما يكذبه العيان انتهى وقد اجاد شكر الله سعيه فالتحقيق
ان الاشتداد المذكور في كلام جماعة ان اريد به ما هو منفك عن الغليان متأخر عنه فلا دليل على اعتباره على تقدير القول بنجاسة العصير
كما ان التحقيق عدم قيام دليل على نفس الحكم بالنجاسة وان اريد به ما هو غير منفك عنه كان التصريح بذكره لغوا لحصوله عند الانفكاك
بحصوله مع تنبيههما عليه لا ريب انه لا فرق في الغليان المعتبر في التحريم او النجاسة على القول بها بين ما لو تحقق بالنار او بالشمس او بنفسه
او غير ذلك لاطلاق جملة من الاخبار المتقدمة ووقوع السؤال في رواية ابن الهيثم عن طبخ العصير بالنار لا يقتضي تقييد تلك الجملة كما ان
قوله ع في صحيحة عبد الله بن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام لا يقتضي اختصاص الجملة المذكورة بما اذا غلى بالنار وقوله ع اذا نش في روايته
يعطي التعميم بالنسبة الى ما لو غلى بنفسه على ما استظهرناه من معناه ولما ذكرنا اطلق جماعة في التعبير بالغليان ولم يقيدوه بالنار ولا
بغيرها وصرح العلامة ره في عبارته المتقدمة عن المختلف بتعميم الغليان بالنسبة الى ما لو كان ووقع بالنار وما لو كان من نفسه
وقال في اشربة القواعد العصير اذا غلى حرم ونجس سواء غلى من قبل نفسه او بالنار وزاد في كشف اللثام قوله او بالشمس وقال في كتاب الاطعمة
والاشربة من الروضة وكذا يحرم العصير العنبي اذا غلى بالنار وغيرها بان صار اسفله اعلاه انتهى وقال في كتاب المطاعم من مجمع الفائدة
واعلم ان ظاهر اكثر الاخبار ان العصير اذا غلى مطلقا حرم وفي صحيحة عبد الله بالنار فكان المراد اعم لعموم الاكثر على فتوى الاصحاب وعدم
المنافاة بين العام والخاص للتخصيص مع احتمال ارادة التخصيص انتهى وفي مطاعم الرياض بعد ذكر جملة من الاخبار التي لحوقها الوثوق
اذا نش العصير او غلى حرم ويستفاد من صريحه واطلاق اكثر النصوص والفتاوى عدم الفرق في الحكم بتحريمه بالغليان بين وقوعه
بالنار او غيرها وبه صرح جماعة كالماتن في نكت النهاية والفاضل في التحرير وشيخنا في المسالك والروضة وكثير ممن تبعهما انتهى ومثله في المستند
فقال انه يدل عليه صريحا الرضوي اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلى من غير ان يصيبه النار فهو خمر لا يحل شربه حتى يذهب
ثلثاه ويبقى ثلثه ثم قال وضعفه مجبور بالعمل ثم قال ولا يعارضه مفهوم صحيحة ابن سنان يعني كل عصير اصابته النار فهو حرام لانه
مفهوم وصف لا حجية فيه انتهى وفيما ذكره نظر لان المبتدأ قد تضمن معنى الشرط بدليل دخول الفاء في خبره فتكون الجملة شرطية ومفهوم

الشرط سعة وفي الوجه في الجواب هو انه لا منافاة بين الصحيحة المذكورة وغيرها من الاخبار وقال في كشف الغطاء في طي تعداد النجاسات
السابع العصير العنبي لا الزبيبي ولا التمري ولا الحصرمي ولا المنسوب الى ما عداهما من الفواكه بشرط غليانه بنفسه او بالنار او بالشمس او غيرهما
الى ان قال الثاني انه قال في كشف الغطاء والمدار على تحقق الاسم فلو وضعت حبة عنب او حبتان في مرق او غيره او مزجت مع امور
اخر ولم يتحقق صدق الاسم فلا يتعلق الحكم نعم لو وضع قليل منه بعد صدق الاسم على شيء غير معصور تنجس وان زال اسمه الا اذا وضع
على مثله قبل الذهاب ثم ذهب بعده انتهى وعن رسائل الشريف البغدادي ره انه بعد الحكم بحل الزبيب اذا طبخ مع الارز قال بل لو
طبخ العنب معه او مع السمن والعسل لم يكن به باس اذ لا عصير ولا ماء وكذلك اذا عجن العجين بالعصير واختبز او صب عليه سمن
او عمل حلوا او رش على طبيخ الارز شيئا فشيئا بحيث لا يجتمع تحته فيغلي ولو وضع اي العصير على المرق فصار يغلي فيه اشكل الامر
انه يغلي حسا فيعتبر في حله ذهاب الثلثين ومن عدم صدق كون المغلي عصيرا لامتزاجه بالمرق وانما يغلي المجموع مرقا واشكل منه ما اذا مزج
بماء الحصرم او الرمان وغير ذلك من المياه المعتصرة وغلى بخروجهم بالغليان وربما جاء بعض الاخبار في خصوص ذلك كما روى ابن ادريس ره
في المستطرفات انتهى والرواية المشار اليها ما رواه ابن ادريس ره عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن علي بن محمد عليه السلام ان محمد بن عيسى كتب اليه
عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما يجعل فيه العصير من العنب وانما هو لحم يطبخ به وقد روى عنهم في العصير انه اذا جعل على النار
لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فان الذي يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله الى ان يستاذن مولانا في ذلك فكتب
بخطه لا باس بذلك واقول اما وضع حبة او حبتان من العنب في المرق ونحوه على وجه لا يتحقق صدق الاسم فلا اشكال في عدم حرمته عندنا
ولا في عدم نجاسته عند من يقول بنجاسة العصير العنبي وكذا الحال في طبخه مع الارز او مع السمن والعسل والوجه في ذلك ما اشار اليه الشريف
المذكور من انه لا عصير ولا ماء لان عصير كل شيء عبارة عن الماء المستخرج منه والاحكام تدور مدار العنوانات ودعوى ان التعبير بالعصير
قد خرج مخرج الغالب فلا يتقيد بالمستخرج وان المدار نفس المائية الموجودة في العنب ولا يشترط كونه معصورا والا لزم عدم ترتب الحكم
فيما لو خرج بغير عصر بل سال من قبل نفسه او استخرج بتغليبه الماء والقائه فيه وهو مقطوع البطلان ممنوعة لان الاحكام تدور مدار
العنوانات ومجرد ادعاء الخروج مخرج الاغلب لا يكفي الا بعد اقامة الدليل عليه وقد علمنا ان العصر مما لا مدخل له في تنجس الماء
الخارج من العنب ولا يلزم من ذلك كون الماء الساري في اجزاء العنب حكمه التنجس لو فرض غليانه في خلال العنب لان العصير الموجود في الادلة بعد القطع
بعدم مدخلية العصر في حكمه لا يراد منه الا ماء العنب المنفصل من جرمه فلا يندرج الماء الساري في اجزاء العنب في العناوين الموجودة في الادلة هذا
لكن لا يخفى ندرة الفرض لان مناط الحرمة او النجاسة انما هو غليان نفس ماء العنب لا غليان الماء الذي يكون فيه العنب ومن المعلوم عدم حصول ما
الساري في اجزاء العنب بغليان الماء الذي يطبخ فيه العنب وكذا لو شوى بالنار نعم لو وضع على النار بلا فصل تحقق غليان الماء الذي في جرمه
وكذا لو وضع في قدر بدون صب ماء او مايع عليه ثم وضعت تلك القدر على النار فالظاهر انه يقذف الماء ويغلي وقد اشار الى ما قدمناه من
التعليل بقوله ولم يتحقق صدق الاسم واشار اليه الشريف ايضا بقوله اذ لا عصير ولا ماء وقد سبقهما الى ذلك المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد
حيث قال وظاهر النصوص اشتراط كونه معصورا فلو غلى ماء العنب في حبته لم يصدق عليه انه عصير غلى فيفتقر تحريمه الى دليل ولكن صرحوا به فتأمل والاصل والعمومات
وحصر المحرمات ودليل الحل حتى يعلم انتهى كلام الناقل لكن الظاهر انه يخرج من العنب بنحو النظاول غليان المايع الذي في جرمه ماء فيختلط بذلك المايع فح
نقول ان كان كثيرا على وجه يتحقق فيه الغليان ولا يستهلك في المايع للاشتباه ونفرق ذلك الماء وصيرورته اجزاء لا تتجزى كان محكوما بالنجاسة على ذلك
القول ومحكوما بالحرمة على المختار ثم ان بعض المحققين ره فرع على الدعوى السابقة انه لو غلى ماء العنب في حبته من دون ان يخرج منه حرم ثم قال وفي
دعوى انه لا يتحقق معه الغليان المفسر بالقلب في رواية حماد بن عثمان وفي كلمات الاصحاب بصيرورة اعلاه اسفله مدفوعة بان الظاهر تحققه في حب
العنب بحسبه لان الظاهر انه يكفي في ذلك مجرد حركته وفي موثقة ذريح اذا نش العصير او غلى حرم انتهى وفيه انه بعد الاعتراف بتفسير الغليان في
الرواية وفي كلمات الاصحاب بالقلب لا يبقى دليل على الاكتفاء بمجرد حركة الماء في باطنه والموثقة التي استشهد بها ليس فيها الا الغليان المفسر بالقلب والنشيش
الذي يحتاج صرفه الى ماء العنب الخارج منه الى دليل ويؤيد ذلك قوله في رواية زيد المتقدمة في القاء الزبيب في القدر كما هو او تحلل الاكم
الى الماء فقد عرفت ان ضمير فيه يرجع الى الماء والمقام مقتضى للبيان فيدل بمفهومه على العدم ثم ان المحقق المذكور فرع على ما ذكره انه يحرم حبات
العنب بل تنجس اذا غلت بالشمس وقبل ان تصير زبيبا وهو كما عرفت فرض غير واقع واما طبخ العنب مع الارز او مع السمن والعسل فحكمه ما ذكر من عدم الباس
وكذا لو عجن العجين بالعصير واختبز او صب عليه السمن المغلي او عمل حلوا او رش على طبيخ الارز شيئا فشيئا بحيث لا يجتمع تحته فيغلي والوجه في جميع ذلك

على تحقق الغليان والقلب بحيث ينقلب اعلاه اسفله وبالعكس واما ما ذكره الشريف من انه لو وضع العصير على المرق فحكمه بطهارته فيه اشكال
الامر فيحكم عليه ان غليان نفس العصير عند اختلاطه بالمرق متحقق في المفروض فيجب الحكم عليه بالنجاسة على قول من يقول بها وبنجاسة المختلط مع حرمة
اتصاله به وليس في ذلك محل اشكال بل لا بد من الحكم بحرمة العصير المرق المذكور على مختارنا من جهة اختلاطه بما هو محرم اذ لو كان العصير بحيث
يستهلك لم يكن المرق نجسا عند القائل بالنجاسة وعلى هذا فلا وجه لما استند اليه من عدم صدق العصير على المجموع المركب من الداخل والخارج
نظرا الى خروجه عنهما الثالث انه لو مزج العصير بمايع فهل يجري عليه الحكم بالغليان ام لا قال في كشف الغطاء ما لفظه والظاهر غليانه
بنفسه او بالماء المطلق فلو غلى بالدهن او الدبس او العسل او الماء المضاف لم يدخل في الحكم على اشكال في الاخير انتهى ومقتضاه التفصيل
بين المزج بالماء المطلق وغيره ويؤيده في الاول امران احدهما عدم خروج المائيات المعنونة بعناوين خاصة بالمزج بالماء المطلق من
عناوينها الخاصة بها عرفا نظرا الى انها مختلفة المراتب من حيث الرقة والثخانة وان دقيقها ما غلب مائيتها المطلقة وان ثخينها ما ضعف
مائيتها فيه فان المائية المذكورة انما هي بحسب خلقتها الاصلية دون العارضة بالمزج بالماء المطلق الخارجي وثانيهما انه قد وقع التصريح
بالحكم في ذلك في رواية عقبة بن خالد في رجل اخذ عشرة ارطال عصير العنب وصب عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخه حتى ذهب منه عشرون
رطلا وبقي عشرة ارطال ايصلح ان يشرب تلك العشرة ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال ولكن اطلق في الجواهر بقاء الحكم فيما لو مزج العصير
بغيره مع استثناء صورة الاستهلاك وهو شامل لما اذا كان الامتزاج بالماء المطلق او غيره قال ره ثم انه لا فرق على الظاهر بين مزجه بغيره و
عدمه للصدق والاستصحاب ثم قال بل نسبه في الحدائق الى اطلاق الاخبار وكلام الاصحاب وهو كذلك خصوصا لو مزج بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين
من غير فرق بين عصير التمر والزبيب والعنب بل في خبر النضوح وخبر الموثقين وغيرهما ايماء اليه او ظهور فيه نعم قد يقوى في النظر كما عن
الاردبيلي الميل اليه عدم الباس في المستهلك منهما بل ومن العنب بناء على عدم نجاسته كما في المحرم من غيرها والا لوجب اجتناب شرب اكثر
من الماء بوقوع قطرة خمر فيه واشار بالموثقين الى موثقتي عمار الساباطي احديهما قال وصف لي الصادق عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا فقال لي
تاخذ ربعا من زبيب وتنقيه وتصب عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته في تنور مسجور قليلا
حتى لا ينش ثم تنزع الماء منه كله حتى اذا اصبحت صببت عليه من الماء بقدر ما يغمره الى ان قال ثم تغليه بالنار ولا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان
ويبقى الثلث الحديث والثانية سئل عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب وتنقيه وتصب عليه اثني عشر رطلا
من الماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه قدر ما يغمره ثم تغليه بالنار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه على الماء الاول
ثم تطرحه في اناء واحد ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحته النار الحديث ووجه الايماء فيهما مزج الماء الثاني الذي
صب على السلافة بما عصره اولا والنضوح بالفتح كما في مجمع البحرين عن بعض الافاضل طيب مايع ينقعون التمر والسكر والقرنفل والتفاح
والزعفران واشباه ذلك في قارورة فيها قدر مخصوص من الماء ويشدون راسها ويصبرون اياما حتى ينش ويتخمر وهو شايع بين نساء الحرمين
الشريفين وكيفية تطيب المراة به ان تحط الازهار بين شعر راسها ثم ترشش به الازهار لتشتد رائحتها وخبر النضوح ما رواه عمار الساباطي
عن الصادق عليه السلام عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن وتفصيل الحال انه اذا مزج العصير العنبي بغيره فاما ان يحيل
احدهما الى الاخر كما لو مزج العصير بالخل فاستحال خلا او يحيل الجميع الى ثالث كما لو مزج بالدبس فاستحال الجميع خلا ولا اشكال ح في انتفاء حكم
العصير فيثبت حكم المستحال اليه او لا يتحقق هنا استحالة اصلا وح فلا يخلو اما ان يستهلك غير العصير في ضمن العصير او العكس او لا يستهلك شيء منهما
في الاخر او يخرج الجميع بالمزج الى طبيعة ثالثة كخروج العصير الى الخل كخروج المركب من الخل والعسل الى عنوان السكنجبين وان كان الفرض نادرا
اما على الاول فلا اشكال في الحرمة بالغليان وكذا النجاسة على القول بها واما على الثاني فاما ان يكون الاستهلاك قبل الغليان ولا اشكال
ح في الحل والطهارة واما ان يكون بعد الغليان وح يترتب الحكم بالحرمة والنجاسة من جهة تحقق غليان العصير ونجسه وتنجس ما امتزج به
من جهة النجاسة هذا على القول بالنجاسة واما على القول بالحرمة فينتفي الحرمة المحكوم بها على العصير لانتفاء موضوعه واما على الثالث اعني ما لو
لم يستهلك احدهما في الاخر فالحكم هو جريان حكم العصير عليه اذا غلى من الحرمة او النجاسة ايضا على القولين ولا يقدح في صدق غليان العصير
غليانه مع غيره ممتزجا الا ان يدعى ان المنساق من الادلة الدالة على نجاسة العصير بالغليان انما هو الغليان منفردا عما يمتزج به كما يظهر
من بعض من استشكل في ترتب حكم غليان العصير في صورة امتزاجه بغيره ولكنه ممنوع لانه ليس مؤدى الاخبار الا اعتبار الغليان في الحكم بحرمة
العصير المفروض تحققه ولم يعتبر في الادلة كون ما غلى مما يصدق عليه العصير حقيقة وان المجموع المركب من العصير وغيره لا يصدق عليه انه عصير بقيا

ان رواية المستطرفات تعطي ارتفاع حكم العصير المنفرد عن العصير المطبوخ مع غيره لانه نفى البأس عن العصير المطبوخ وفيه اللحم فما ادعى حكمه
ومقتضاه الطهارة ايضا وهو منافٍ في ما ذكرته من انه مع الامتزاج يلحقه حكم العصير المنفرد لانا نقول الوجه الوجيه في معنى الرواية ما ذكره صاحب
الحدائق ره حيث قال بعد ذكرها ما صورته وهو ظاهر في ان حكم العصير مطبوخا مع غيره حكمه منفردا او كان السائل توهم اختصاص الحكم
المذكور بالعصير منفردا او شك في جريان ذلك فيه ان طبخ مع غيره لان ظاهر قوله الذي يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة يعني من ذهاب
ثلثاه كما روي فاجاب بنفي البأس بذهاب الثلثين اشارة الى ان هذا الحكم ثابت له مطلقا منفردا او مع غيره انتهى وتوضيح ذلك انه كان من المسلم
عند السائل ان غليان العصير يوجب حرمته وان ذهاب الثلثين محلل له اذا كان منفردا لكنه كان شاكا في ان ذهاب الثلثين من العصير
الذي يجعل فيه غيره هل هو محلل له ام يبقى على الحرمة فسأل عن ذلك فنفى ابو الحسن ع البأس عن ذلك فيكون نفيه لذلك عبارة عن نفيه عما
يكون بذهاب الثلثين من سؤال السائل المتضمن لقوله وقد روي في العصير انه اذا جعل على النار حتى يغلي لم يشرب حتى يذهب ثلثاه فالسؤال راجع الى القيد
الاخير ومن تامل في معنى الروايتين ما توضيحه ان السؤال راجع الى الاصل المطلب يقتضي ان حله بذهاب الثلثين كان مسلما عند السائل فكيف
حصول الحرمة فيه بالغليان فسئل عن انه هل يحرم بالغليان حتى يحتاج الى ذهاب الثلثين ام لا فنفي ابي الحسن ع البأس يعطي عدم حصول الحرمة
فيه بالغليان اصلا او في الجهة يعود السؤال الى المقيد دون القيد والظاهر هو الاول الرابع انه قال في كشف الغطاء لو اختص الغليان او
الاشتداد بجانب من الاناء سرى الحكم الى غيره انتهى وهو مبني على مذهبه من القول بالنجاسة والوجه واضح لان الجانب الذي غلى يحكم عليه
بالنجاسة لكونه عصيرا قد حصل فيه سببها اعني الغليان واما الجانب الذي لم يغل فيحكم عليه بالنجاسة لكونه مايعا فلاقى متنجسا مايعا
فيسري اليه النجاسة ملاقيه واما على المختار فلا يحكم بحرمة الجانب الذي لم يغل الا اذا امتزج الحرام بالحلال على وجه استهلك الاول في الثاني
فتدبر الخامس انه قال في كشف الغطاء ان ما شك في غليانه او اشتداده محكوم بطهارته مع امكان الاختبار وعدمه كالمشكوك بعنبيته انتهى
وكذا الحال في الحرمة والوجه فيه ظاهر لعدم العلم بحصول سبب النجاسة او التحريم فيرجع الى الاصل السادس انك قد عرفت من الاخبار وفتاوى
الاصحاب ان ذهاب ثلثي العصير الذي غلى موجب لحله وحكم القائلون بنجاسته بانه يحصل به الطهارة فاعلم انه كما يحصل باعتباره بالوزن
كما تدل عليه رواية عقبة بن خالد المتقدمة في التنبيه الثالث حيث تضمنت ذهاب عشرين رطلا وبقاء عشرة ارطال كذلك يحصل باعتباره بالكيل
لصدق ذهاب الثلثين ولان الكيل كان متعارفا في تلك الاعصار وفي ذلك الاعتبار والتصريح به في الاخبار منها موثقة عمار الساباطي
عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثنى عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان
من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه بالنار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه على الماء الاول ثم تطرحه في اناء واحد جميعا
ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحته النار ثم تأخذ رطلا من عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ
ثم تضربه حتى يختلط به واطرح فيه ان شئت زعفرانا او طيبه ان شئت بزنجبيل قليل قال فاذا اردت ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكله بشيء واحد حتى
تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول في الاناء الذي تغليه فيه ثم تجعل فيه مقدارا وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الاخر ثم حده حيث يبلغ الماء
ثم تطرح الثلث الاخير ثم حده حيث يبلغ الاخير ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ومنها موثقته الاخرى وهي قريبة من
الاولى وصدرها وصف لي ابو عبد الله ع المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا وفي اخرها ان احببت ان يطول مكثه عندك فروقه ومنها رواية
الهاشمي شكوت الى ابي عبد الله ع قراقر تصيبني في معدتي وقلة استمرائي الطعام فقال لم لا تتخذ نبيذا نشربه نحن وهو يمرئ الطعام ويذهب بالقراقر
والرياح من البطن قال فقلت له صفه لي جعلت فداك فقال تاخذ صاعا من زبيب فتنقيه من حبه وما فيه ثم تغسله بالماء غسلا جيدا ثم تنقعه
في مثله من الماء او ما يغمره ثم تتركه في الشتاء ثلاثة ايام بلياليها وفي الصيف يوما وليلة فاذا اتى عليه ذلك القدر صفيته واخذت صفوته وجعلته
في اناء واخذت مقداره بعود ثم طبخته طبخا رقيقا حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل عسل وتاخذ مقدار العسل ثم تطبخه
حتى تذهب تلك الزيادة ثم تاخذ زنجبيلا وخولنجان ودارصيني وزعفران وقرنفلا ومصطكى تدقه وتجعله في خرقة رقيقة وتطرحه فيه وتغليه
معه غلية ثم تنزله فاذا برد صفيته واخذت منه على غدائك وعشائك قال ففعلت فذهب عني ما كنت اجده وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي انتهى
السابع ان حصول الحل بذهاب الثلثين مما قام عليه الاجماع وهل يشاركه غيره في ايجاب الحل ام لا ظاهر العلامة في القواعد انه يشاركه
في ذلك مصيره خلا قال في كتاب الاطعمة والاشربة ولا يحل حتى يذهب ثلثاه او يصير خلا ومثله عبارة الارشاد ولكن عبارة المصنف في
الاطعمة والاشربة من هذا الكتاب وفرع في كشف اللثام على عبارة القواعد انه يحل باحد الامرين وحكاه عن الجامع ايضا وعلل الحل بالتخلل بخروجه

عن اسم العصير عرفا و هو يكفي لتعلق الاحكام بالاسماء ثم قال من انه لا يصير خلا الا بعد ان يصير خمرا و هي تطهر بالتخلل نصا و اجماعا و في المسالك
عن بعض مشايخه ان مذهب بعض الاصحاب حصول حل العصير بصيرورته دبسا قبل ذهاب الثلثين و ان المشهور خلافه و في ذلك ما لفظه و
يحتمل الاكتفاء بصيرورته دبسا على تقديره امكانه لانتقاله عن اسم العصير كما يطهر بصيرورته خلا انتهى و حكى في كشف اللثام عن
المقنع و النهاية و المهذب و الوسيلة تخصيص ما غلى بنفسه بالتخلل و ما غلى بالنار بذهاب الثلثين ثم قال و يمكن تنزيل كلام المصرة
و ابن سعيد يعني عبارات العلامة في الشرايع و الجامع عليه ثم قال و هو قريب من قوله في النزاع المقول في ما عصير العنب فلا باس بشربه
ما لم يغل فيه فيشتد فان لم يعقد طبخ قبل ان يشتد حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه حل شرب الثلث الباقي فان لم يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه كان ذلك حراما
و كذلك القول فيما نبذ من الثمار في الماء اذا اعتصر من الاجسام فيجوز شربه ما لم يتغير فان تغير بالنشيش لم يشرب انتهى ثم قال و دليله
اختصاص اخبار الثلثين بالطبخ على النار و الغليان بها و عموم قول الصادق في خبر ذريح اذا نش العصير او غلى حرم و في خبر حماد بن
عثمان يشرب ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه انتهى و الظاهر ان معنى العبارتين على ما هو المتعارف عادة و لو في الاغلب لا على اختصاص شيء
منهما بواحد و اختصاص الآخر بالآخر فالاولى ارجاعهما الى ما ذكره المصرة دون العكس و يظهر من المحقق الاردبيلي ايضا التوقف لانه
قال في كتاب الاطعمة و الاشربة من شرح الارشاد بعد كلام فقد ظهر المنافاة في حصول الحل بصيرورة العصير دبسا او بانقلابه
فان الدليل كان مخصوصا بذهاب الثلثين الا ان يدعى الاستلزام او الاجماع او انه انما يصير خلا بعد ان يصير خمرا و قد ثبت بالدليل
ان الخمر يحل اذا صار خلا او يقال ان الدليل الدال على ان الدبس و الخل مطلقا حلال يدل عليه انتهى و في كتاب المطاعم و المشارب من المستند
بعد نقل جملة من الكلمات المتناقضة و كيف كان فاحتمال الحلية قوي جدا لما اشير اليه من عموم ما طلب الخل المعارضة لعموم ما حرمه العصير
الذي غلى قبل ذهاب الثلثين بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل الا بانه و عمومها و لا يتوهم الرجوع الى استصحاب النجاسة لتغير موضوعها
فان النجاسة ثابتة في الاخبار للعصير فهذا من باب استحالة النجس لذاته الذي لا يستصحب معها النجاسة دون المتنجس الذي يستصحب
على المحقق مع انه علل في الاخبار بما يشعر بالحلية ايضا فان في رواية سفيان بن السمط عليك بخل الخمر فاغمس فيه الخبز فانه لا يبقى في جوفك
دابة الا قتلها و في حسنة سدير ذكر عنده خل الخمر فقال انه ليقتل دواب البطن و يشد الفم ثم حكى عن المحدث الكاشاني في انه قال في
الوافي في بيان الحديث خل الخمر هو عصير العنب المصفى الذي يجعل فيه مقدار من الخل فيوضع في الشمس حتى يصير خلا فانه لا شك
في انه بالوضع في الشمس خصوصا في الحجاز و نحوه يحصل الغليان و يصير خلا قبل ذهاب الثلثين قطعا ثم قال و يمكن ان
يستدل على الحلية ايضا بصحيحة عمر بن يزيد الواردة في البختج و هو العصير المطبوخ اذا كان يخضب الاناء فاشربه و لا يعارضها مفهوم صحيحة
ابن وهب عن البختج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء و قال صاحبه قد ذهب ثلثاه و بقي الثلث فاشربه اذ ليس مبنيا على ظاهره قطعا اذ
قول الصاحب ان كان مثبتا لذهاب الثلثين فلا معنى لاشتراط الحلاوة و خضب الاناء اجماعا و ان لم يكن مثبتا او باطلا فلا
وجه لاشتراطه بل يثبت المطلوب فلا بد اما من جعل الواو بمعنى او فيثبت المطلوب او جعل الشرط الاخير على الاولوية فكذلك ايضا او حمل
الاول عليها فلا ينافي المطلوب انتهى و اشار بعمومات حل الخل في مثل ما في الوسائل في كتاب الاطعمة و الاشربة من قول امير المؤمنين
ما افتقر اهل بيت يأتدمون بالخل و الزيت و ذلك ادام الانبياء و ما عن ابي عبد الله نعم الخل و الزيت من طعام المسلمين و لكنك
خبير بسقوط ما ذكره لانا اذا اعترفنا بان موضوع العصير مغاير لموضوع الخل على وجه لا يجري فيه الاستصحاب يبقى وجه لمعارضته عموما
الخل حرمة العصير الذي غلى بالعموم من وجه الا باستعمال لفظ العصير في المقتضي عند المدح لا اشتمال ذلك لعموما المتلبس بالمبدأ و هو باطل
لتمسك العلماء قديما و حديثا بانه في المتلبس بالمبدأ مضافا الى انه يستلزم صرف اللفظ عن حقيقته بدون دليل و لو كان مرادهم البناء على كون لفظ
العصير مستعملا فيهما او اعم من المتلبس و غيره لم يكن لما ذكره في تعليل عدم جريان الاستصحاب وجه و اما ما ذكره من الاستدلال برواية سفيان
بن السمط مستندا في تقريبه الى بيان الوافي فلا يخفى ان قول المحدث الكاشاني في اللغات و اما ما ذكره من الاستدلال بصحيحة عمر
بن يزيد فلان خضب الاناء يجب تقييده بذهاب الثلثين بحكم الاخبار الظاهرة في حصر المحلل في ذهابهما مثل ما دل على النهي عن
شربه حتى يذهب ثلثاه و اما قوله في صحيحة ابن وهب و قال صاحبه قد ذهب ثلثاه بعد قوله حلوا يخضب الاناء فهو من قبيل الخاص بعد العام و
سوقها الاخير فيه و الا كانت الحدود و الرسوم كثير من المحاورات لغوا و الذي يقتضيه التحقيق هو ان يقال ان الاحكام تدور مدار
الموضوعات المذكورة الا فيما علم من الخارج كون الموضوع الواقعي اعم من ذلك او اخص و الموضوع فيما نحن فيه انما هو العصير الطاهر موضوع

مبائن له قطعاً عرفاً بل حقيقة لاختلاف الطعم والخواص فلا يجري استصحاب النجاسة بعد الانقلاب اليه مجازاً في الدبس فانه ليس حقيقة مغايراً

لحقيقة العصير غاية ما هناك انه اكتسب بالغليان غلظة والا لزم بناءه على القول بطهارة المنجسات بالاستحالة الحكم بطهارة كل مطبوخ

مايع يغلي حتى يكتسب الغلظة نظراً الى تبدل الحقيقة وكذا لو غلى شيء من الاعيان النجسة المايعة كالبول والدم حتى صار غليظاً او جعل في محار

الحاق التحلل بذهاب الثلثين وان صيرورته دبساً الثامن ان ظاهر كلام بعض المحققين تبعاً للدروس ان خلط شيء من العصير الذي غلى محكوم بذهاب ثلثا

بشيء من العصير الذي لم يغل لا يوجب عدم حلوله الا بعد ذهاب الثلثين وان ذلك غير قبيل المسلمات عند اصحابنا الكن ينبغي الكلام في انه

لو صب قدر من العصير في القدر فغلى وقبل ذهاب ثلثه صب عليه قدر آخر فهل يكفي ذهاب مجموع ما صب اولاً وما صب ثانياً او يلزم ذهاب

ما صب ثانياً مع ثلثي ما بقي من الاول الذي يجب العلم بذهاب ثلثي كل واحد مما صب اولاً وما صب ثانياً تفصيلاً مثلاً اذا صب في القدر تسعة ارطال

وغلى حتى بقي ستة ارطال ثم صب فيه تسعة ارطال اخر فعلى الاول يكفي الغليان حتى يبقى من المجموع ستة ارطال وهي ثلث ثمانية عشر رطلاً

هي كيل مجموع المصبوبين وعلى الثاني يغلي حتى يبقى خمسة ارطال ثلث خمسة عشر رطلاً هي كيل الباقي من الاول والمصبوب ثانياً وعلى

الثالث يجب ان يغلي حتى يعلم صيرورة الباقي من الاول ثلثة ارطال ومن المصبوب بعده ثلثة ارطال ولا يكفي في ذلك بقاء معلوم ستة

اذ لعله نقص من المصبوب ثانياً اقل من الستة او اكثر ومن الباقي اكثر من الثلاثة او اقل وعلى هذا فلا يمكن الحكم بالحل حتى اصلاً لعدم سبيل الى

حصول ذلك العلم بل يجب ان يبنى على حرمته فان في المستند الظاهر هو الاوسط لان الحاصل بعد الخلط عصير واحد وبعد الغليان في

ذهاب ثلثيه يرتفع عنوان الحرمة ويجري عنوان الحل ولان احتمال الاول مدفوع باستصحاب الحرمة والثالث يبعد امكان تحقق العلم

مع ما علم قطعاً من جواز صب العصير بعضها على بعض مع تفاوتها في اللطافة والغلظة الموجبين لسرعة الذهاب وبطوئه فان انواع العنب

متفاوتة في ذلك قطعاً بل قد يعصر بعضها بعد مضي زمان طويل على عصر بعض وفي مرور الزمان مدخل في سرعة الذهاب وعدمها ثم قال

ويؤيده موثقة الساباطي ورواية الهاشمي الامرة باذهاب ثلثي المجتمع بعد صب بعض على بعض بل يدل عليه على القول بتحريم العصير

بالغليان ايضاً ويدل عليه ايضاً رواية عقبة بن خالد المتقدمة المتضمنة لضم الماء مع العصير وكفاية ذهاب ثلثي المجتمع مع اختلافهما في

قبول الذهاب وعدمه واقول لا يخفى انه يحصل مما افاده ره وجه ترجيح الركون الى الاوسط ابطال الاحتمال الثالث اذ لقائل ان يطالب بالدليل

على بطلان عدم امكان العلم اولاً من جهة تسليم عدم امكانه لكن يبقى بعد امكان حصول العلم بالطهر فيجب الاقتصار والاعراض عنه ويبقى في دفع

ما ذكره من الشواهد ان جميعها من قبيل ضم احد عصيرين لم يغل شيء منهما الى الآخر فتامل فانه يمكن دفع هذا بان الكلام انما هو بعد

المغلي الى غير المغلي كان ضم الغليظ الى الرقيق وح لا يبقى مانع سوى ثخانة احدهما ولطافة الآخر وثانياً من جهة منع عدم امكان العلم فيه اذ

ما به يمكن العلم بذهاب ثلثي كل منهما خصوصاً فيما اذا ذهب ما يزيد على الثلثين من كل من المصبوبين بل نقول انه ربما يحصل العلم بذهاب ثلثي كل

منهما مع بقاء خمسة ارطال في المثال المذكور من جهة ان الذاهب بازاء على ثلثي المصبوبين رطل فاذا كان الذاهب بازاء عليهما اكثر كان حصول

التثليث في كل منهما اولى بالاذعان وذلك لانه يختلط كل منهما بالآخر امتزج جميع الاجزاء الصغيرة من كل منهما بالاجزاء الصغيرة من الآخر

فاذا فرض انه قد عمل منهما النار في مرتبة واحدة على حد سواء فمع بقاء خمسة ارطال في المثال المذكور يكون قد ذهب من كل منهما ما يزيد على

الثلثين هذا ولكن ربما امكن الاستدلال على عدم لزوم ذهاب الثلثين من كل جزء جزء بانه كثيراً ما يتفق ان عمل النار في طرف من القدر يكون اكثر

من عملها في الطرف الآخر فيكون ذهاب الاجزاء المائية من طرف اكثر من ذهابها من الطرف الآخر ولم يقل احد بالاجتناب من مثل ذلك ولزوم

مراعاة كون عمل النار على حد سواء في جميع الاجزاء وبعد ذلك كله نقول ان مقتضى الانصاف هو ان ما ذكره ره لا يستدل الا على اختيار

الاوسط في محله فانك قد عرفت انه قال لان الحاصل بعد الخلط عصير واحد وهو معلوم ان المراد به انه واحد شخصي وقد قال ابو عبد الله ع كل

عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ومن المعلوم ان قوله ع كل عصير ناظر الى الاشخاص دون الانواع فيجري فيما نحن فيه

فيلزم ان يذهب ثلثا الموجود المركب من العصير الاول والثاني وهو مقتضى بقاء خمسة ارطال في المثال المذكور وعلى هذا فلا يبقى حاجة الى التمسك

بالاستصحاب في دفع الاحتمال الاول الا على سبيل الاغماض عن قيام الصحيح المذكور وما بمعناها من النصوص بالدلالة على لزوم ذهاب

الثلثين من كل عصير شخصي فالاقوى هو ما ذهب اليه صاحب المستند ره من لزوم ذهاب ثلثي المجموع المركب الموجود هذا كله فيما اذا كان

احدهما مغلياً دون الآخر وحيث كان الحال لو كانا مغليين لكن بالتفاوت كما لو ذهب من احدهما ثلث ومن الآخر نصفه فاريد مزجهما

وتغليتهما دفعة من حيث انه وقع على المجموع انه عصير واحد [illegible] ثلثي الموجود [illegible] الذهاب ثلث وليحصل حينئذ الى المقرر

ذهاب الثلث من واحد وذهاب النصف من الآخر فحصل في ضمنه ذهاب الثلث فيكون الاكتفاء بالمثلث من باب الاخذ بالقدر المتيقن
وكذا الحال فيما لو فرض ذهاب ثلث من كل من العصيرين فرجا واريد تغليتهما دفعة فانه يصدق على المجموع انه عصير واحد فيجب ان يذهب
ثلثا المجموع بحكم الصحيحة المذكورة وما في معناها مع ان الظاهر بل المقطوع به هو ذهاب ثلثه ولا يمكن التفصي من الاشكال الا بان يقال
ان الصحيحة المذكورة ناظرة الى ما لم يذهب منه شيء بالغليان والا لم يكن للحكم بالتثليث حد يقف عليه ويتجه المعارضة بان المثال
الذي فرضه صاحب المستند ره ايضا مما ذهب منه شيء بالغليان ويمكن دفعها بان الخارج عن تحت الصحيحة وما بمعناها انما هو العصير
الذي ذهب شيء من اجزائه ولهذا جعلنا النصف بمنزلة الثلث في المثال الاول الذي اوردنا به الاشكال وفيما فرضه ره لم يذهب شيء بالغليان
الا من احدهما فتدبر التاسع انه صرح جماعة بانه لا فرق في ذهاب الثلثين بين وقوعه بالنار والشمس والهواء قال الشهيد الثاني ره
في لك ولا فرق في ذهاب ثلثيه بين وقوعه بالغليان والشمس والهواء فلو وضع المعمول به قبل ذهاب ثلثيه كالملبن في الشمس فجففها
او بالهواء او ذهب ثلثاه حل وكذا يطهر بذلك لو قيل بنجاسته انتهى وقال في كشف اللثام ولا يحل حتى يذهب ثلثاه بنفسه او بالنار او بالشمس
ويقال الصحة في خبر عبد الله بن سنان اذا طبخ حتى يذهب منه ثلثه دوانيق ونصف ثم يترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه انتهى وقال
في الرياض وكذا لا فرق في ذهاب ثلثيه بين الامرين يعني وقوعه بالنار او غيرها للاطلاقات النصوص والفتاوى وبه صرح جماعة ايضا الا ان
ظاهر التحرير هنا القول بالفرق حيث قال بعد الصحيح بعدما الفرق في الاول يعني الغليان فان غلى بالنار وذهب ثلثاه حل ولعله لمنع
ما يدل على العموم لامكان دعوى اختصاص الاطلاقات بحكم التبادر بذهاب الثلثين بالنار فيرجع في غيره الى اصالة بقاء التحريم وهذه
الدعوى وان امكن انتحاؤها في الاول ايضا لتبادر الغليان الناري من اطلاق الغليان الا ان وجود الموثق الناص على عدم الفرق فيه
المعتضد بعدم الخلاف فيه اقتضى اختصاص عدم الفرق بين الامرين به دون الثاني فما ذكره لعله لا يخلو من وجه ان لم ينعقد الاجماع على
خلافه مع انه احوط في الجملة انتهى واراد بالموثق قوله ع اذا نش العصير او غلى حرم كما صرح به قبل ذلك واقول الانصراف ممنوع ولا اقل من
الشك وقد حررنا في الاصول انه اذا وقع الشك في الانصراف لم يكن به عبرة وانما العبرة بالاطلاق لانه الاصل وسبب الانصراف امر
طار يدفع بالاصل اذا شك فيه فما ذكره الجماعة هو الاقوى العاشر انه لو وقع في ماء يغلي على النار حبة او حبات من عنب فان كان ما يخرج
منها من الماء يضمحل في الماء القدر فالظاهر انه لا اشكال في الحل كما في الحدائق وهو الحق الذي ينبغي التعويل عليه لعدم صدق اسم العصير ح
لان الناظر اذا رآه انما يحكم بكونه ماء مطلقا وان ادت اليه الحلاوة مثلا لان الاحكام الشرعية تابعة لصدق الاطلاق والتسمية فاذا كان
لا يسمى عصيرا وانما يسمى ماء فلا يلحقه حكم العصير البتة وكذا الحال لو قلنا بنجاسة العصير نعم لو كان الواقع في الماء انما هو شيء من العصير
بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه وكان ذلك بعضها على الوجه الذي ذكرناه من القلة والاضمحلال في جانب الماء افترق فيه الحال بينه على القول
بالحرمة من دون نجاسة كما هو المختار وبينه على القول بالنجاسة فعلى الاول ليس حكمه الا ما عرفت في حبات العنب الواقعة في الماء وعلى الثاني لا بد
من الحكم بنجاسة الماء لان المتنجس وان كان في غاية القلة يسري نجاسته الى ما لاقاه برطوبة وهو واضح وقد صرح المحقق الاردبيلي ره في
كتاب الاطعمة والاشربة بما ذكرنا حيث قال في شرح قول العلامة ره في عداد المحرمات المايعة وما امتزج بشيء من هذه بعد كلام له ما نصه
والحكم بتحريم الممتزج ان كان الامتزاج بحيث غلب الحرام وصار من افراده ظاهر وكذا المساوي بل ما علم انه فيه بحيث لم يضمحل بالكلية واما
ما اضمحل فيمكن الحكم بكونه حلالا مثل قطرة عرق او وصايا حرام في حب ماء او قدر بل كور كبير للاضمحلال ولانه في كل ما ليس منه
لم يعلم وجود حرام فيه ولا يبعد جعل ذلك مدار الحكم فان كان بحيث كل ما اخذ واكل او شرب ما علم وجود المحرم فيه يكون حلالا والا
فالمعلوم وجوده فيه يكون حراما ويدل عليه ما تقدم من الاصل والعمومات وحصر المحرمات وصحيحة عبد الله بن سنان قال قال
ابو عبد الله ع كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعلم انه حرام ويحتمل التحريم خصوصا المسكر للروايات مثل حسنة عبد الرحمن
ابن الحجاج فقال ابو عبد الله ع ان ما اسكر كثيره فقليله حرام فقال له الرجل فاكسره بالماء فقال ابو عبد الله ع لا وما للماء يحل الحرام اتق الله
عز وجل ولا تشربه ورواية عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبد الله ع ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب
سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب الا اهريق ذلك الحب ثم ان المسئلة مشكلة والاجتناب احوط انتهى والظاهر انه اراد
بقوله فان كان بحيث اذا اخذ وشرب لم يعلم بوجود الحرام فيه الخ بيان معيار الاضمحلال وهو انه لو باشره احد بذائقته لحس منه طعم
ذلك الحرام وعلم بوجوده ان كان جاهلا به ثم ان ذكر المسكر في كلامه ره وان كان يمكن تصحيحه بارادة المسكر الذي يحل ابتغى المسكر الخاص

لكن ذكره لرواية علي بن حنظلة ليس في محله لاختصاصها بالمسكر المايع ومعلوم ان وجوب الاجتناب عنه انما هو لنجاسته واما حسنة عبد الرحمن الحجاج فلانه لا دلالة فيها على صورة الاستهلاك والاضمحلال بل ظاهرها ما اذا مزج الخمر بالماء ليشرب الخمر لكن يكون المزج على وجه لا يسكر قليل ذلك المؤلف من الماء والخمر مسكرا وليس المراد بالرواية تكثير الخمر على وجه لو شرب الجاهل ذلك الممزوج بالماء لم يحس بطعم الخمر الحاد بعشرة عشرة في الكل ولا يقدح فيه نجاسة الاجسام الموضوعة فيه قبل ذهاب الثلثين كما يطهر ما فيه من الاجسام بعد انقلابه من الخمرية الى الخلية انتهى وظاهره ان مجرد وجود الجسم غير قادح فيكون ساكتا عما لو كان الجسم المطروح فيه مما يجذب شيئا من العصير قبل ذهاب ثلثيه فيبقى فيه على حاله المهذب منه الثلثان بعد ذهاب ثلثي العصير الله هو في القدر ولهذا قال في المستند لو طرح في العصير قبل ذهاب الثلثين جسم فجذب العصير شيئا ولم يعلم بعد ذهاب ثلثي ما جذبه ذلك الجسم ايضا فيحرم ما فيه حتى يعلم الذهاب ولا يكفي حليته ما في القدر في حليته ما في ذلك الجسم نعم لو لم يدخل العصير في ذلك الجسم بل اكتسب الجسم رطوبته حتى كبر كالحنطة المنقعة في العصير ففي حرمته من بدو الامر اشكال لعدم صدق اسم العصير على ما فيه فتامل انتهى فتحصل من جميع ذلك امور ثلثة احدها ان الجسم الذي لا يجذب شيئا كالحصا والحديد مثلا غير مانع من حصول الطهارة على القول بالنجاسة او الحل على القول بالحرمة وثانيها ان ما يحصل في الجسم من العصير بان يكون قد جذبه الى باطنه لا يحل ولا يطهر بذهاب ثلثي العصير الذي في القدر لعدم ذهاب ثلثيه وثالثها انه لو اكتسب الجسم رطوبة حتى كبر كالحنطة المنقعة في العصير لم يحرم ما فيه ولم ينجس لعدم صدق اسم العصير عليه ولكن لا يخفى عليك ضعف هذا الحكم لانه وان لم يصدق على ما في الجسم من رطوبة اسم العصير الا انه جزء لطيف من العصير المحكوم بنجاسته او حرمته فلا بد من الحكم عليه بما حكم به على نفس العصير الا ترى انه لو انفصل من الدم او العذرة رطوبة خفيفة لا يصدق عليها اسم الدم او العذرة فلا في حيثما حكموا بتنجس ذلك الجسم بها كما يحكمون بحرمتها لو كانت بحيث يتناولها الانسان وكانه الى هذا اشار بالامر بالتامل الموضع الثاني في حكم عصير الزبيب من حيث لحوقه بعصير العنب في النجاسة او في مجرد الحرمة قال في الحدائق اما عصير الزبيب فالظاهر انه لا خلاف في طهارته وعدم نجاسته فاني لم اقف على قائل بالنجاسة وبذلك صرح في الذخيرة ايضا فقال بعد الكلام في نجاسة العصير العنبي وهل يلحق به عصير الزبيب اذا غلى في النجاسة اذا علم بذلك فالظاهر اما التحريم فالاكثر على عدمه انتهى وحكى شيخنا الامام المرتضى رض عن شرح الوسائل لبعض معاصري صاحب الحدائق قده ان الاجماع منعقد على عدم نجاسة عصير غير العنب ثم ان صاحب الحدائق قده قال ويلوح من كلام شيخنا الشهيد الثاني ره وقوع الخلاف هنا حيث قال بعد الكلام في نجاسة عصير العنب ولا يلحق به عصير التمر وغيره حتى الزبيب على الاصح هذا كلام صاحب الحدائق ره ويوافق ما نقله كلام الشهيد الثاني في المقاصد العلية حيث قال ولا يلحق به عصير التمر وغيره اجماعا ولا الزبيب على اصح القولين للاصل وضعف متمسك القائل بالحاق انتهى ومال الى الالحاق في كشف اللثام فانه قال بعد الحاق العصير بالمسكرات ما ذكر بعينه ولعل منه الزبيبي لا الحصرمي ثم قال وحكى فخر الاسلام عن الصدوق انه كان يجتنب عصير الزبيب ثم قال لعله اطلق العصير في الاكثر ومنه جميع كتب المصرح انتهى واختاره صريحا المولى المحقق البهبهاني فيما حكي عنه في شرح المفاتيح حيث قال وهل يختص الحرمة والنجاسة بعصير العنب ام يشملان عصير الزبيب والتمر الاقوى عندي الثاني انتهى ولا اشكال في الطهارة وفي الاصل كفاية بعد عدم قيام دليل معتبر وما حكاه فخر الاسلام مرسل لا جابر له بل القول به شاذ نادر فينبغي صرف الكلام الى الحرمة فنقول اختلفوا فيه على قولين احدهما الحرمة قال في الدروس وحرمه بعض مشايخنا المعاصرين وهو مذهب بعض فضلاء المتقدمين وحكى القول به عن المحقق البهبهاني نهاية وحكي ايضا عن العلامة الطباطبائي قده اختيارا ومنا كما له عن الدغام وعن الحر العاملي والشيخ سليمان البحراني والفاضل السيد عبد الله الجزائري وعن الفاضل القمي ره في الغنائم وثانيهما عدم الحرمة وهو المشهور كما في مجمع الفائدة والحدائق والجواهر حجة القول الاول وجوه الاول الاستصحاب نظرا الى ان العنب قد كان حرمة مائه معلقة على غليانه فاذا جف وصار زبيبا وشك في زوال تلك الحرمة الثابتة على تقدير الغليان عن الزبيب وماء الباقي فيه استصحب وردّه فيما حكي عن المناهل بانه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت امر او حكم وضعي او تكليفي في زمان من الازمنة قطعا ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الاسباب ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات فالاستصحاب التقديري باطل فقد صرح بذلك الوالد العلامة ره في اثناء الدرس فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسئلة انتهى واجاب عنه بعض المحققين ره في رسالة الاستصحاب فقال لا اشكال في انه يعتبر في الاستصحاب تحقق المستصحب سابقا والشك في ارتفاع ذلك المحقق ولا اشكال ايضا في عدم اعتبار ازيد من ذلك ومن المعلوم ان تحقق كل شيء بحسبه فاذا قلنا العنب يحرم ماؤه اذا غلى فهناك لازم وملزوم وملازمة اما الملازمة وبعبارة اخرى سببية الغليان



لحرمتها العصير فهي محققة بالفعل من دون تعليق سواء وجد اللازم ام لم يوجد لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط وهذا
الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزوم نعم لو اريد اثبات وجود الحكم فعلا في الزمان الثاني اعتبر احراز الملزوم فيه ليترتب عليه الحكم
الاستصحاب لا رفعه وقد يقع الشك في وجود الملزوم في الآن اللاحق لعدم تعيينه واحتمال مدخلية شيء في تأثيره مما يتراءى انه ملزوم و
اما اللازم وهي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم وهذا الوجود التقديري امر متحقق في نفسه في مقابل عدمه وح فاذا شككنا
في ان وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه وانه لا اثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيبا فاي فرق
بين هذا وبين ساير الاحكام الثابتة للعنب اذا شك في بقائها بعد صيرورته زبيبا هذا ولكن المحقق المذكور رد اصل الاستدلال في شرحه
على الارشاد بعدم جريان الاستصحاب من جهة تغير الموضوع اما بناء على عدم صدق العصير على المستخرج من الزبيب فواضح واما بناء على
تسليم الصدق فلان العصير من العنب مغاير للماء المطلق الممزوج بالاجزاء اللطيفة من الزبيب وان سلمنا صدق العصير على كل منهما لكنه لا
ينفع مع تغاير عصير العنب وعصير الزبيب وبالجملة فالامر واضح انتهى وربما يتوهم سقوط هذا الايراد من جهة تقريره الاستدلال باستصحابها
بالنسبة الى الماء الباقي في الزبيب وتوجيهه ان هذا المحلول من الزبيب في الماء المستنقع فيه كان قبل الاستمساك وذهاب مائيته وجفافه
رطوبة بحيث اذا غلى صار نجسا ولم يعلم زوال هذا الوصف والحكم عنه بصيرورته زبيبا مستمسكا فالاصل بقاؤه ولا ينافيه زوال
الاسم لانا لا نتمسك باطلاقه والا لم يبق حاجة الى الاستصحاب وهو من الضعف بمكان لان المحلول في الماء وهو الباقي في الزبيب
ليس ماء العنب ولا اثر لمائيته فيه وليس قابلا للغليان لا في الزبيب ولا بعد استخراجه ممزوجا كل الجزء التي لا يخرجه بالماء فقد يرد ثانيا
عن الاستدلال المذكور بوجه آخر وهو ان استصحاب الحرمة معارض باستصحاب الحل السابق على الغليان وان استصحاب النجاسة معارض
باستصحاب الطهارة السابقة عليه وانه يترجح الثاني بموافقة الشهرة واصالة الاباحة واصالة الطهارة ولا يخفى ضعفه لان كلا من
الاستصحابين الاولين وارد على ما قابله من الثانيين ثانيها العمومات المتقدمة الدالة على تحريم العصير عموما او اطلاقا بالغليان والعصير
هو الماء المستخرج من الشيء عنبا كان او غيره اصليا كان المستخرج ام عارضيا ابتدائيا كان الاستخراج او مسبوقا بعمل كالنقع وغيره و
اجيب بان دلالتها موقوفة على شمول العصير وضعا او انصرافا لمحل الكلام وهو ممنوع وقد بالغ صاحب [illegible] في انكار ذلك مدعيا
ان الشرع والعرف واللغة على خلافه وان ما يؤخذ من الزبيب يسمى نقيعا وما يؤخذ من التمر نبيذا كما يظهر ذلك من المصباح والنهاية
والقاموس والمجمع في مادة عصر ونبذ ومما ورد من ان الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والنبيذ من التمر الحديث وما
ذكره واتعب قلمه في اثباته شكر الله سعيه وان لم يكن ظاهر الا ان الذي نشاهده في العرف صحة اضافة العصير الى كل من العنب و
الزبيب والتمر والمأخوذ من مادة العصر لغة ليس الا ان يكون في الشيء اجزاء مائية من دون فرق بين كونها فيه كما في العنب والرمان ونحوهما
او شربها له من الخارج كالجامدات المنقعة في المائعات اختصاصها بالاول لغة لا ينفع في مطلب المستدل وان عصير الرطب داخل قطعا
فاذا ثبت حرمته بعموم الاخبار ثبت حرمة عصير الزبيب بالاجماع المركب وكيف كان فدعوى الاختصاص شرعا او لغة بعصير العنب
مشكلة لكن دعوى المعهودية في لفظ العصير في الاخبار مما لا ينكر ضرورة عدم ارادة العموم منها والا لزم التخصيص المستهجن من جهة خروج
جميع ما يعتصر من الثمار سوى عصير العنب فلو لم ندع ظهور العهد في خصوص المعتصر من العنب فلا ظهور من مطلق ثمرة الكرم والنخل و
بالغ في جواب العلامة عن سؤال مهنا بن سنان مقابلة ما يسمى عصيرا بماء الزبيب فيستفاد منه ان اسم العصير بقول مطلق لا يشمل ماء
العنب فتدبر ثالثها الاخبار الخاصة التي منها رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه
ثم يؤخذ ذلك فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يرفع ويشرب منه السنة قال لا بأس ومنها موثقة عمار الساباطي ورواية الفضل
الهاشمي المتقدمات في التنبيه السادس ومنها رواية زيد النرسي عن الصادق ع في الزبيب يدق ويلقى في القدر ويصب عليه الماء فقال
حرام حتى يذهب ثلثاه قلت الزبيب كما هو يلقى في القدر قال هو كذلك سواء اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد كل ما غلى بنفسه او بالنار
فقد حرم حتى يذهب ثلثاه ومما يؤيده ما تقدم من اخبار منازعة ابليس مع آدم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام من نظر الى وقوع
المنازعة في مطلق ثمر الكرم بلفظ شجرة خرج ما خرج وبقي الباقي فليكن الحرمة ثابتة في كل ما ثبت فيه نصيب الشيطان والجواب اما عن
رواية علي بن جعفر فبعدم دلالتها على التحريم قولا ولا تقريرا واما عن الموثقتين فبعدم دلالتهما على التحريم الا بالتقرير مع احتمال ان
ان يكون السؤال عن كيفية طبخ الزبيب حتى يبقى على الحلية ولا يصير خمرا بواسطة اختماره بالاجزاء المائية الكائنة فيه وكان هذا المقدار من

الطبخ كان شأنها الخاصية نضج الاشربة بل حكي ان مياه الثمار الحلوة جميعا بعد غليانها وعدم ذهاب ثلثيها يعتريها الاسكار بسبب
تطاول الزمان وكذا قبل الغليان اذا تطاول الزمان ويؤيد ذلك قوله في ذيل موثقة عمار الثانية وان احببت ان يطول مكثه فروقه
وقوله في رواية الهاشمي المتقدمة ثم يجعل عليه نصف رطل عسل وتاخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى تذهب تلك الزيادة وقوله
في ذيلها وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي ان شاء الله تعالى واما رواية زيد فهي مما اختلف فيه فعن الصدوق وشيخه ابن الوليد ان كتابه
موضوع وعن ابن الغضائري ان ذلك من تخليط الصدوق وان الكتاب المذكور رواه ابن ابي عمير وعن الشيخ رحمه الله انه روى عنه ابن
ابي عمير واما اخبار منازعة ابليس مع ادم او نوح فظاهرها تحريم الخمر او هي مع العصير كما يظهر من قوله في بعضها فان اخذت عصيرا
فاطبخه حتى يذهب ثلثاه وفي بعضها الاخر وقوله فمن هنا طاب الطلاء على الثلث والطلاء على ما في الصحاح ما طبخ من عصير العنب وبالجملة فالروايات
التي استدل بها في هذا المقام منها ما هو ضعيف الدلالة ومنها ما هو ضعيف السند ومنها ما هو جامع للوصفين وليس هناك شهرة
على الحرمة حتى يجبر ضعف اسانيدها وربما يحكى عن العلامة الطباطبائي ره دعوى شهرة القدماء بل الشهرة المطلقة نظرا الى رواية قدماء
اصحابنا الرواة لاخبار التحريم من نحو الاخبار المتقدمة في خصوص نقيع الزبيب بناء على ان مذاهبهم تعرف من رواياتهم الظاهرة الدلالة
التي اوردوها في كتبهم من غير معارض ظاهر وبنظر الى اطلاق جملة من فتاوى فقهائنا المتاخرين عن الشيخ رحمه الله بحرمته بناء على
ثبوته لمحل الكلام ولا يخفى ما في جميع ذلك من التكلف المدفوع بان فقهائنا اعرف بمذاهب القدماء مع انهم لم ينقلوا القول بالحرمة
عن احد منهم في الكتب الموضوعة لنقل الخلاف ثم حكاه الشهيد ره عن بعض مشايخه ثم قال وهو قول بعض فقهائنا بل الظاهر من
كلام بعض فقهائنا ان امر حله بلغ مرتبة الوضوح عند العوام واستقر عليه سيرة المسلمين لكن في خصوص ما كان ممزوجا مع غيره ففي
بعض ما حكي من مسائل مهنا بن سنان عن العلامة ره ما يقول سيدنا الامام في طبيخ حب رمان مخلوط بزبيب منقع معتصر في ماء معصر
عنب ساعة اعتصاره ثم يحصل له الغليان على النار على هذه الصفات مع اللحم والحوائج هل يكون حراما او حلالا افتنا في ذلك
الجواب اما ما ليس عصيرا فالوجه في غليانه اعتبار ذهاب ثلثه واما ماء الزبيب فالاقرب اباحته مع انضمامه الى غيره لان الناس في
جميع الازمان والاصقاع يستعملونه من غير انكار احد منهم انتهى بحمد الله القوي لنا اصالة الحل وعمومات بعد عدم الدليل
على الحرمة وهذا هو القول الفصل تنبيه لا يخفى على من له ادنى خبرة بلوازم الكلام انه بناء على ما اخترناه من عدم نجاسة ماء الزبيب
لا حرمته ان نفس الزبيب اذا القي في شيء من المطبوخات حتى غلى وتفرق لم يحكم بحرمته ولا نجاسته بالطريق الاولى واما لو قلنا بحرمة
ماء الزبيب فالوجه هو القول بعدم حرمة الزبيب في الصورة المفروضة لعدم صدق اسم العصير عليه بانضمامه بل لا يتحقق الغليان في
باطنه وان بلغ المائع الذي القي فيه من الغليان ما بلغ وعن البحار ان بعض من قارب عصرنا الحق بعصير الزبيب الزبيب المطبوخ في
الطعام فحكم بحرمته لانه يغلي ماؤه في جوفه وتابعه بعض من لم يشم رائحة العلم والفقه من المعاصرين وهو وهم على وهم وعن بعض
الافاضل انه قال بعد حكاية هذا الكلام عن البحار ما نصه ويحكى عن بعض من عاصرناه القول بنجاسة الطعام وهذا وهم على وهم
ثم قال وربما يستدل لتحريم الزبيب وهو مع ضعفه وشذوذه وعدم الجابر له ومخالفته العمومات القطعية من الكتاب والسنة غير دال على
مدعاه لان الظاهر انه يحرم اذا ادى حلاوته الى الماء حتى صار بمنزلة العصير ومعلوم ان ما يوضع تحت الارز في القدر او يطبخ انه ليس
بهذه المثابة ولا يحلو الماء بسبب حلاوته كالعصير الى ان حكي عن شيخه صاحب الرياض المنع عن الاجتناب عنه ايضا ثم قال ولعله لمنافاته
لسهولة الامر وان الدين يسر انتهى وقد عرفت من العلامة ره دعوى السيرة في ماء الزبيب ولا ريب ان نفس الزبيب اولى بذلك الموضع الثاني
في حكم ماء التمر اذا غلى ولم يذهب ثلثاه قال في الحدائق المشهور بل كاد يكون اجماعا بل هو اجماع هو القول بحليته فانا لم نقف على قائل
بالتحريم ممن تقدمنا من الاصحاب انتهى ويؤيده ما ذكره كلام الشهيد الثاني ره في المقاصد العلية حيث قال ولا يلحق به اي بعصير العنب
عصير التمر وغيره اجماعا ولا الزبيب على اصح القولين انتهى وقال الشيخ الجليل حسين بن عبد الصمد العاملي في شرح الالفية ولا يلحق به
من عصير التمر اجماعا ولا الزبيب على الاصح انتهى وحكي دعوى الاجماع ايضا عن بعض شراح الوسائل ولكن قال صاحب الحدائق بعد العبارة
التي نفى فيها القائل بالتحريم ممن تقدم على زمانه ما صورته واعلم ان القول بذلك في هذه الاعصار المتاخرة فممن ذهب اليه شيخنا ابو الحسن
الشيخ سليمان بن عبد الله البحراني والمحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي على ما يظهر من الوسائل انتهى وعن الاصابة انه حكاه عنهما عن ابي
نعمان المصري وحكاه بعض المعاصرين عن المحقق البهبهاني ره في شرح المفاتيح وعن الفاضل القمي في الغنائم ثم ان صاحب [illegible] ذكر انه

كتاب الطهارة

ربما توهم وقوع الخلاف في الحكم المذكور من بعض عبارات الاصحاب مثل عبارة الشرايع في كتاب الحدود حيث قال فيه واما التمر اذا غلى و
لم يبلغ حد الاسكار ففي تحريمه تردد والاشبه بقاؤه على التحليل حتى يبلغ الشدة المسكرة ومثل عبارة الدروس حيث قال بعد الكلام
في عصير الزبيب وحكمه بتحليل المعتصر منه واما عصير التمر فقد احله بعض الاصحاب ما لم يسكر وفي رواية عمار آه ثم اجاب عمّا في
العبارة الاولى بما ملخصه ان التردد في الحكم لا يستلزم وجود الخلاف فيه بل قد يكون منشاؤه تعارض الادلة او ضعف المستند اما
او سندا او تعارض احتمالين في ذلك كما هو داب العلماء في كثير من عباراتهم ثم ايد ذلك بنقل تعبير التردد الذي ذكره في ذلك ثم
نقل ويؤيد ما قلنا ما يصرح به الفاضل الشيخ احمد بن فهد قده في المهذب حيث قال كل حكم مستفاد من لفظ عام او مطلق
او من استصحاب يسمى بالاشبه لان ما كان مستند الترجيح فيه هو التمسك بالظاهر والاخذ بما يطابق ظاهر المنقول يكون اشبه بالصواب
وكل موضع يقول فيه الاشبه يريد هذا المعنى والاصح ما لا احتمال فيه عنده والتردد ما احتمل الامرين ثم قال بعد ذلك وربما
كان النظر والتردد في المسالة من المصنف خاصة لدليل انقدح في خاطره ثم اجاب عمّا في العبارة الثانية بقوله واما عبارة الدروس
فغاية ما يدل عليه هو اسناد التصريح بالحلية الى بعض الاصحاب وهذا لا يستلزم ان بعض الاخر قائل بالتحريم بل الظاهر ان مراده
ان بعض الاصحاب نص على الحلية وصرح بها والبعض الاخر لم يصرح بشيء نفيا ولا اثباتا وهو كذلك فان كثيرا منهم لم يتعرضوا
لذكر ماء التمر المغلي بالكلية ومن ذكره منهم فانما وصفه بالحلية دون التحريم وكيف كان فغاية ما يشعر به كلامه هنا هو التوقف في الحكم
لرواية عمار المشار اليها في كلامه انتهى ما اردنا نقله من كلامه وحجة القول بما لا فيه امور الاول الاصل والثاني الآيات الدالة على
ذلك بعمومها كقوله سبحانه خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا وقوله تعالى يسئلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وامثال ذلك من الآيات خرج ما خرج فيبقى الباقي تحت العموم الثالث
الاخبار مثل قول الصادق ع في صحيحة محمد بن مسلم ليس الحرام الا ما حرم الله تعالى في كتابه ثم قال اقرء هذه الاية قل لا اجد الآية ومثله
اخبار اخر بهذا المعنى ومخصوص رواية محمد بن جعفر عن ابيه ع قال تقدم على رسول الله ص قوم من اليمن فسالوه عن معالم دينهم فاجابهم
فخرج القوم باجمعهم فلما ساروا مرحلة قال بعضهم لبعض نسينا ان نسال رسول الله ص عمّا هو اهم لنا فنزل القوم وبعثوا وفدا لهم
فاتى الوفد رسول الله ص فقال يا رسول الله ص ان القوم قد بعثوا بنا اليك يسئلونك عن النبيذ فقال رسول الله ص وما النبيذ
صفوه لي فقالوا يؤخذ من التمر فينبذ في الاناء ثم يصب عليه الماء حتى يمتلي ثم يوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ اخرجوه والقوه في اناء
آخر ثم صبوا عليه ماء آخر ثم يمرس ثم صفوه بثوب ثم يلقى في اناء ثم يصب عليه من عكر ما كان قبله ثم يهدر ويغلي ثم يسكن على عكره
فقال رسول الله ص يا هذا قد اكثرت افيسكر قال نعم قال كل مسكر حرام الحديث فقيد الامر بحرمته على علم الحرمة ما لم يسكر والظاهر
ان الاسكار انما يحصل فيما وضعوه بعد الغليان العكر فيه وهدأ اى غليانه ونشيشه ورواية الفضل بن يسار عن مولينا ابي جعفر ع
قال سئلت عن النبيذ فقال حرم الله الخمر بعينها وحرم النبي ص من الاشربة كل مسكر لم يفرق بين ان يغلى النبيذ بالنار ولم يذهب ثلثاه
وبين ان لا يغلى الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان مناط التحريم هو الاسكار دون الغليان ودعوى حصول السكر بمبادية
لو من شرب كثيرة بمجرد الغليان ولو في بعض الامزجة وبعض الاهوية والامكنة ممنوعة ومجرد احتمال لا يوجب الحكم بالتحريم ولا يجب
الفحص والتحرز بما يعم حجة القول الثاني امور الاول ما حكاه في الحدائق عن الشيخ ابي الحسن انه اسند الى ف العصير التمري والزبيبي
صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه قال وروى ايضا في الحسن عنه ع
انه عصير اصابته النار فهو حرام وكلتا كل ما اى صريحتان في العموم فمقتضاهما تحريم الزبيبي والتمري الى ان يثبت كون العصير حقيقة
شرعية او عرفية في عصير العنب خاصة كما ادعاه جماعة وانت خبير بان هذه الدعوى في حيز المنع اذ لم نظفر لها بمستند يعتمد عليه و
استعمالها في هذا المقام مجاز لغة محضة وعباراتهم ظاهرة في تسميتها عصيرا وهذا الاطلاق لا يليق بهم انكاره فينبغي عموم النص شاملا
لهما ان رواية زيد النرسي بالنون والراء والسين المهملتين شاهدة به وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه تعارير كما لا يخفى على العارف
باساليب الكلام وان لم يدل عليه صريحا انتهى ما حكاه عنه في ق وجوابه يعلم مما ذكرنا فان المفهوم من العصير انما هو عصير العنب
وان لم يكن حقيقة فيه بخصوصه شرعا وكلمة كل انما هي لافادة العموم بالنسبة الى ما تحت ذلك المعنى المعهود من الافراد وبهذا المعهود في
كالقرينة في حمل اللفظ على معناه المراد لو لم يحمل على المعهود لزم حمله على العموم الشامل الكل معصوم من كل فاكهة فيلزم الحكم بحرمة جميع

العكر بفتحتين دردي الزيت ودردي النبيذ وغيرهما مما خثر ورسب مجمع

ذلك وهو مخالف لضرورة الاسلام بل قد اورد عليه صاحب ئق بان ما ذكره من ان لابن سنان روايتين احديهما صحيحة والاخرى
حسنة وان احديهما بلفظ كل والاخرى بلفظ اي لا وجود له في كتب الاخبار والموجود فيها رواية واحدة وهي الاولى الا
انها صحيحة في يب وحسنة في الكافي الثاني ما دل على الامر باغلاء ماء التمر عند صنع النضوح وهو موثقة عمار بن موسى انه
سئل عن النضوح المعتق كيف يصنع حتى يحل قال خذ التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر وموثقته الاخرى قال سئلته عن النضوح
قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن وفيه ان الظاهر ان الامر باغلائه حتى يذهب ثلثاه انما هو للتحرز عن
صيرورته نجسا بالنشيش والاختمار مع الادوية الممزوجة به لان من المعلوم ان ماء التمر والزبيب اذا لم يذهب ثلثاه ينش ويختمر
ويصير مسكرا فليس ذلك الامر للنجاسة الحاصلة بالغليان مضافا الى ان الموثقتين المذكورتين مخالفتان للشهرة والموهنة لهما
والاجماعات المنقولة المعتضدة بعدم ظهور الخلاف الا ممن عرفت وهو ليس قادحا في الاجماع الثالث ما روي من ان الصادق ع
كان عند نسائه فشم رائحة النضوح فقال ما هذا فقالوا انجعل فيه الضياح فامر به فاهريق بالبالوعة وفيه اولا ان الضياح
مما اختلف في معناه فقيل انه اللبن الخاثر وعن القاموس ان الضياح ككتان عطر او غسل وعن بعض انه الخمر الممزوج بالماء و
على هذا الاختلاف ليسري احتمال ان لا يكون امره ع باراقة النضوح من جهة نفسه بل من جهة ما يراد عرضه وهو الخمر وثانيا ان مضمون
الرواية ليس الا من قبيل حكاية الحال فيحتمل ان يكون النضوح الذي امر ع باراقته مما لم يذهب ثلثا ماء تمره فنش واختمر وصار
نجسا وثالثا ان الرواية المذكورة لا تقاوم الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة وعدم وجدان الخلاف الموضع الرابع في
ماء الحصرم ولا ريب في حله وان طبخ ولم يذهب ثلثاه لانه الذي يقتضيه الاصل والعمومات من الايات والروايات المتقدمة وقد
قد عرفت اختصاص روايات العصير بماء العنب ومن المعلوم عدم صدق اسم العنب على الحصرم ولم نقف على من نطق بخلاف ذلك و
تامل فيه عدى المحدث الشيخ عبد الله بن الحاج صالح البحراني على ما حكاه في الحدائق من انه كتب في جواب مسائل سئله ما القول
في خل العنب اذا طبخ ام لم يطبخ وفي ماء الحصرم اذا غلى وفي الزبيب اذا طبخ مع الطعام ما صورته اقول في هذه المسئلة ثلث مسائل
اما خل العنب فلا باس به اذا لم يطبخ كالحصرم والزبيب اما الطبخ فعندي فيه تامل والاحتياط في الفتوى والعمل بالاحتياط وفي اجتناب
ذلك للخبر الصحيح اي عصير مسته النار فهو حرام ما لم يذهب ثلثاه والعصير وان كان المشهور اطلاقه على عصير العنب فقط الا ان
الاطلاق على ما ذكرناه محتمل لورود تفسير العصير في الاخبار من انه من الكرم والكرم يطلق على العنب وعلى شجرته فان كان انما يطلق
على الاول فلا كلام وان كان يطلق على الثاني فهذا منه فيكون الدليل متشابها فيشتمل الشبهة كل ما اتخذ من الكرم من الحصرم
والزبيب ونحوهما من الغليان وان ظاهر الاصل الاباحة وعدم التحريم الا ان في هذا الاصل كلاما والاحتياط اولى الى ان
قال وبالجملة الدليل على التحريم غير قاطع وكذا التحليل فالاجتناب اولى انتهى والجواب عنه اما اولا فبان المنقول عن جماعة من اساطين
اهل اللغة تفسير الكرم بالعنب مقتصرين عليه فيكون مجازا في الشجرة لا يحمل عليها اللفظ الا مع قرينة معتبرة لها فيكون الصحيح
المذكور ظاهرا في عصير العنب فلا يتعين الرجوع الى اصالة الاحتياط واما ثانيا فبان مقتضى ما ذكره من اجمال الصحيح المذكور
والمرجع مع الاجمال هو اصل البرائة اذا رجع الشك الى التكليف كما فيما نحن فيه واضعف شيء ذكره المحقق المذكور هو استشكاله
في غليان الخل ضرورة تحقق الحكم بالعصير المعبر عنه في الاخبار تارة بالعصير واخرى بالطلاء ومعلوم انه لو صار العصير خلا انتفى
الاسم والعنوان المحكوم عليه نعم لو صار دبسا فالظاهر بقاء الحكم معلقا على ذهاب الثلثين هذا وقد علم من جميع ما ذكرنا ان ما عدى
المسكر والعصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه طاهر حلال سواء كان مما ذكر في المواضع المذكورة ام لم يذكر كالماء المتخذ
من السفرجل والتفاح وغيرهما من الفواكه وان غلى شيء منها بالنار نعم لو صار مسكرا بدون الغليان او معه حرم ونجس ويدل
على ما ذكرنا رواية مولى حريز عن الصادق ع فقلت اني اصنع الاشربة من العسل وغيره وانهم كلفوني في صنعها فاصنعها لهم و
ابيعها اليهم وهي حلال قبل ان تصير مسكرا وفي كشف الغطاء عد من النجاسات العصير العنبي وقال لا الزبيبي ولا التمري ولا
الحصرمي ولا المنسوب الى ما عداها من الفواكه وقال في اخر كلامه والاحوط جرى الحكم العنبي في الزبيبي والحصرمي والتمري والبسري
مترتبة في شدة الاحتياط والظاهر ان كل متقدم اشد من المتاخر عنه في الحرمة والنجاسة ويحتمل التفاوت بين الحرمة وغيره فيتمم
الاول وغيره انتهى وعندي ان الاحتياط في الزبيبي والتمري لا يخلو عن حسن وفيما عداهما من الموهمات التي لا ينبغي الاعتنا

بحار قوله التاسع الفقاع لا خلاف ظاهراً في نجاسته وفي الاطعمة والاشربة من الانتصار ان مما انفردت به الامامية القول بتحريم
الفقاع وانه جار مجرى الخمر في جميع الاحكام من حد شاربها ورد شهادته وفي نجاستها وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل
الاجماع انتهى وقال الشيخ ره في فصل تطهير الثياب والابدان من النجاسات من ط وكل مسكر عندنا حكمه حكم الخمر والحق اصحابنا
الفقاع بذلك انتهى وفي الغنية الفقاع نجس بالاجماع المشار اليه انتهى وفي الحدائق انه نقل العلامة ره في النهاية والمنتهى
اجماع علمائنا على ذلك انتهى وقال بعض المحققين ره بعد الاشارة الى جملة من الاجماعات المنقولة ما نصه والظاهر انهم
ارادوا الاجماع من كل من قال بنجاسة الخمر لا مطلقا انتهى وهو في محله ثم انه يدل على الحكم امور احدها الاجماعات المشار اليها
وثانيها رواية ابي جميلة عن يونس قال الخبر في هشام ابن الحكم انه سأل الصادق ع عن الفقاع فقال لا تقربه فانه خمر مجهول فاذا
اصاب ثوبك فاغسله وضعف سندها منجبر بعدم الخلاف والاجماعات المنقولة وثالثها الاخبار المستفيضة الناطقة بكونها
خمر المسلوم لثبوت احكامها له نظرا الى عموم المنزلة او اختصاصه بالاحكام الشايعة التي من اظهرها النجاسة لكن لا يخفى انه يمكن
المناقشة فيه بان الظاهر اوصاف الخمر هي الحرمة كما تقدم في العصير العنبي الآن ثم المطلوب هنا بعدم القول بالفصل لعلهما
تمسك به المصنف في المعتبر حيث قال ويمكن ان يقال الفقاع خمر فيلحقه احكامها اما انه خمر فلما ذكره علم الهدى ره قال قال
احمد حدثنا عبد الجبار بن محمد الخطابي عن حمزة قال الغبيراء التي نهى عنها النبي ص هي الفقاع قال وعن ابي هشام الواسطي ع الفقاع
نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر وعن زيد بن اسلم الغبيراء التي نهى عنها النبي ص هي الاسكركة وعن ابي موسى ان الاسكركة خمر الحبشة
ومن طريق الاصحاب ما رواه سليمان بن حفص قال قلت للرضا ع ما تقول في شرب الفقاع فقال هو خمر مجهول وعن الوشاء قال كتبت
اليه يعني الرضا ع اسأله عن الفقاع فقال حرام وهي خمر وعنه ع قال هي خمر استصغرها الناس قال ابن الجنيد ره وتحريمه من جهة نشيشه
ومن حرارته انما اذا كثر عينه العمل لا يقال الخمر من الستر وهو ستر العقل ولا ستر في الفقاع لانا نقول التسمية ثابتة شرعا والتجوز
على خلاف الاصل فيكون حقيقة في المشترك وهو ما يحرم لنشيشه وغليانه واذا ثبت ان الفقاع خمر وقد بينا حكم الخمر فاطلب
حكم الفقاع هناك انتهى كلامه واعترضه صاحب المعالم فيما حكي عنه بان الكلام على ما ذكره في رد استدلال المصنف على حرمة المسكر
فان صاحب المعالم ره قال هناك ان الظاهر من كلام جماعة من ائمة اللغة ان الخمر حقيقة في المسكر من عصير العنب وفي العرف علما
فاذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الجميع لم يتجه الاستدلال على تعميم الحكم في الكل بما دل على نجاسة الخمر والاشتراك في التحريم لا دلالة
فيه وانما اوجد علاقة صحح من اجلها استعمال لفظ الخمر في غير ما هو موضوع له على جهة المجاز انتهى وما ذكره جيد لان اصالة الحقيقة
في الاستعمال انما تسلم فيما لو تميز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي ولم يعلم ان ايهما هو المراد لا فيما علم المراد وشك في وصفه ومن الغريب
ما صدر من صاحب ئق ره في هذا المقام حيث وجه دعوى الحقيقة في كلام المصنف بان المراد بصيرورة الخمر حقيقة شرعية في
مطلق المسكر والفقاع واستند في ذلك الى انه استعمل لفظه في الكتاب العزيز في المعنى الاعم بغير قرينة وعلم من الاخبار المفسرة
كونه هو المراد وهو من الوهن بمكان فالعمدة في الادلة الثلاثة الاول بل الاجماع هنا محقق وهو المعتمد ومعه لا حاجة الى غيره فلا
اشكال في الحكم وانما الاشكال في موضوعه وهو من وجهين احدهما انه من اي شيء يؤخذ والآخر انه بعد تعين ما يتخذ منه حده
ما ذا اما الاول فتفصيل القول فيه انه يظهر من نقلة اللغة وكذا الفقهاء فيه الخلاف فقد فسره في الصحاح والقاموس بانه
هذا الذي يشرب وهذا يتضمن الاشارة الى معروفيته ومعهوديته وفي الانتصار قال ابو هاشم الواسطي الفقاع نبيذ الشعير فاذا
نش فهو خمر وقال زيد بن اسلم الغبيراء التي نهى عنها رسول الله ص هو الاسكركة خمر الحبشة وفي الانتصار عن زيد بن سلم ايضا ان
هذا اسم يختص الفقاع بمعنى الاسكركة انتهى وفسر الاسكركة في مجمع البحرين بانه ما يتخذ من الذرة ونقل عن الجوهري انه خمر
الحبشة وفسر الغبيراء ايضا بانه نوع من الشراب يتخذه الحبش من الذرة فيحصل من مقالتي زيد بن اسلم ومقالة صاحب المجمع ان الفقاع
ما يتخذ من الذرة على خلاف ما قاله ابو هاشم من انه ما يتخذ من الشعير وحكي عن الشهيد ره في المسائل المقداديات ان الفقاع كان
قديما يتخذ من الشعير وكان الآن يتخذ من الزبيب ايضا ويحصل فيهما تان الخاصتان ايضا يعني النشيش والغليان وروي في الانتصار
مسندا من طرق العامة الى ام حبيبة زوجة النبي ص ان اناسا من اهل اليمن قدموا على رسول الله ص ليعلمهم الصلوة والسنن والفرائض
فقالوا يا رسول الله ص ان لنا شرابا نعمله من القمح والشعير فقال الغبيراء قالوا نعم قال ص لا تطعموها قالوا فانهم لا يدعونه فقال ص من

لم يذكر فاضربوا عنقه فيعلم من هذه الرواية انه يعمل من القمح كما يعمل من الشعير وهو مخالف لما نقلناه من الاقوال الثلثة بل حكي عن
سؤال مهنا بن سنان انه كتب الى العلامة ره ما يقول مولينا في الفقاع الذي حرمه الاصحاب ما هو وما حده فان اهل بلاد الشام يعملونه
من الشعير ومن الزبيب ومن الرمان ومن السكر ومن الدبس ويسمون الجميع فقاعا فهل يحرم الجميع ام الذي يعمل من الشعير خاصة انتهى
وفي ترجمة القاموس ما معناه ان الفقاع كرمان الشراب الذي يعمله بياع الاشربة في الاسواق مطلقا ويعمل من الحبوب والفواكه
وغيرها ويسمى فقاعا لظهور الفواقع عليه انتهى وكانه بيان لما اشار اليه في القاموس بقوله هذا الذي يشرب ومن هذا الاختلاف
يشكل الحكم بالحرمة والنجاسة في غير ما هو القدر المتيقن الذي هو المتفق عليه فيما بين المتعرضين للتفسير ولا فقد حكي عن بعضهم
انه لم يتعين الى يومنا هذا ويظهر من المحقق الثاني ره في جامع المقاصد ان وجه التفصي عن الاشكال المذكور هو الرجوع
الى العرف فيما لم يعلم المادة التي اتخذ منها قال ره والفقاع المراد به المتخذ من ماء الشعير كما ذكره المرتضى رض في الانتصار لكن
ما يوجد في اسواق اهل السنة يحكم بنجاسته اذا لم يعلم اصله عملا باطلاق التسمية انتهى فان ظاهره ان كون المتخذ من الشعير فقاعا
مسلم عنده وان ما لم يعلم اتخاذه من الشعير او غيره يحكم بنجاسته عملا بالاطلاق الاسم ومقتضاه انه لو علم اتخاذه من غير الشعير لم
يحكم بنجاسته وان اطلق عليه الاسم وظاهر لك يعطي ما زاد على ذلك وهو انه مع العلم باتخاذه من غيره يحكم بنجاسته بمجرد اطلاق
الاسم نعم لو علم بانتفاء الاسم لم يحكم بالنجاسة قال ره ان الاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير كما ذكره المرتضى رض في الانتصار لكن
لما كان النهي عنه معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء عمل منه ام من غيره فما يوخذ في اسواق اهل الخلاف مما يسمى فقاعا يحكم
بتحريمه تبعا للاسم الا ان يعلم انتفاؤه قطعا انتهى وهذان الكلامان وان اختلفا بالوجه الذي اشرنا اليه الا ان الظاهر انهما متفقان
في ان الفقاع موضوع لمعنى كلي كما يكشف عنه قول المحقق الثاني ره والمراد المتخذ من الشعير حيث عبر بالمراد دون الموضوع له وقابله
بان ما لم يعلم اصله مما يسمى بهذا الاسم يحكم عليه بالنجاسة فيعلم من ذلك انه يطلق على غير المتخذ من الشعير ايضا ولو في العرف المتاخر
الذي لم يعلم كونه مستحدثا واوضح منه عبارة لك حيث قال ان الاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير اذ لم يرد ان الاصل في وضع اللفظ
ذلك وانما اراد ان المقرر الاصلي في صنعه في الخارج ذلك ولهذا عمم المسمى بعد ذلك بالنسبة الى ما عمل من الشعير او غيره كما ذكرنا
واورد عليهما في الجواهر بان اطلاق التسمية بعد فرض تحقق الفرد بين الطاهر والنجس لا يجدي في تنجيس مستصحب الطهارة بل ولا خصوص
الفقاع اذ هو من شبهة الموضوع ح واصالة الحقيقة بعد تسليم جريانها هنا لا مدخلية لها فيما نحن فيه انتهى والظاهر ان ذلك المعنى
الكلي عندهما خصوصا الشهيد الثاني ره هو ما يحصل فيه النشيش والغليان كما ينبئ عنه ما حكي عن روض الجنان حيث قال ان
الاصل في الفقاع ان يتخذ من ماء الشعير كما ذكره في الانتصار لكن لما ورد النهي معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء عمل منه ام من غيره
اذا حصل فيه خاصته وهو النشيش انتهى ونحوه عن الروضة والمراد بالاصل في عباراتهم هو المقرر اولا ولو في الغالب فح يؤول الى ما
حكاه في الجواهر عن مقداد تابعا للشهيد ره من انه كان قديما يتخذ من الشعير غالبا ويصنع حتى يحصل فيه النشيش والقفزان و
كانه الان يتخذ من الزبيب ويحصل فيه هاتان الخاصتان فيتجه عليه ما اورده على الشهيد ره بقوله ربما يشكل ح جريان حكم الفقاع
عليه من حيث الفقاعية بعدم تناول اطلاق الادلة وعدم انصرافه اليه بعد فرض اعتياد غيره سابقا نعم قد يحكم بنجاسته بناء
على ما قدمناه في العصير والتسمية بعد العلم بالحدوث لا يجدي ودعوى انها كاشفة عن وضع اللفظ للقدر المشترك قديما فلا يبعد
عدم وجود هذا الفرد في ذلك الزمان لا شاهد عليها بل قد يجري هذا الاشكال ايضا في المشكوك في وجوده في ذلك الزمان للشك في
تناول الاطلاق له ح بل اصالة تاخر الحادث تقتضي عدم وجوده فيه والتمسك في وجوده سابقا بوجوده الان بحكم الاستصحاب
المعكوس كالتمسك بحجية الاطلاق لاحقا فيه وفي معلوم الحدوث سابقا وثابتا عليه باصالة الحقيقة منضمة الى عدم الاشتراك والنقل لا
صلاحيتها لها في اثبات ما نحن فيه انتهى واما ما اورده ره وان كان متجها الا ان ما ذكره من انه قد يحكم بنجاسته بناء على ما قدمه في
العصير الظاهر انه اراد به ان الكثير منه مسكر ولو في بعض الاهوية والامزجة لا يخلو عن الضعف لان المدار في الفقاع ليس على الاسكار
بل ليس فيه امارة السكر كما يدل عليه تخصيصهم له بالذكر بعد ذكر المسكر المايع بالاصالة كما ستعرف الحال انشاء الله تعالى كما ان التمسك
باصالة تاخر الحادث ليس في محله لانها من الاصول المثبتة واما ما اورده اولا على المحقق الثاني ره وعلى الشهيد الثاني ره في كلامه
المحكي عن روض الجنان المتقدم ذكره من ان اطلاق التسمية بعد فرض تحقق الفرد بين الطاهر والنجس لا يجدي في تنجيس مستصحب الطهارة

منه

فهو وان كان واردا على المحقق الثاني ره الا انه غير وارد على الشهيد الثاني ره لانه صرح بانه مع اطلاق اسم الفقاع
على شئ يحكم عليه بالنجاسة سواء علم كونه متخذا من الشعير ام لم يعلم وح كيف يجي للفقاع فردان حلال وحرام فتدبر واما
الثاني فبيانه انه بعد ما ذكر في الحدائق ان المفهوم من كلام الاصحاب ان الحكم بالتحريم والنجاسة تابع للاسم مخيّما صدق الاسم
تعلق به الاحكام قال المفهوم من الاخبار ان الفقاع على قسمين منه حلال طاهر وهو ما لم يحصل فيه الغليان والنشيش تاما
بنفسه ومنه ما هو حرام نجس وهو ما يحصل فيه الغليان والى ذلك اشار ابن الجنيد ره فيما نقل عنه في المعتبر وفيما قدمناه من
عبارته وجملة من الاصحاب قد عدّ كلام ابن الجنيد ره خلافا في المسئلة حيث ان ظاهرهم القول بالتحريم مطلقا والحق في المسئلة
هو مذهب ابن الجنيد ره وعليه يدل صحيحة ابن ابي عمير عن مرازم قال كان يعمل لابي الحسن الفقاع في منزله قال ابن ابي عمير و
لم يعمل فقاع يغلي ورواية عثمان بن عيسى قال كتب عبد الله بن محمد الرازي الى ابي جعفر ع ان رايت ان تفسر لي الفقاع فانه
قد اشتبه علينا امكروه هو بعد غليانه ام قبله فكتب لا تقرب الفقاع الا ما لم يضر انيته او كان جديدا فاعاد الكتاب اليه اني
كتبت اسئل عن الفقاع ما لم يغل فاتاني ان اشربه في اناء جديد او غير ضار ولم اعرف حد الضراوة والجديد وسئل ان يفسر
ذلك له وهل يجوز شرب ما يعمل في الغضارة والزجاج والخشب ونحوه من الاواني فكتب يفعل الفقاع في الزجاج وفي الفخار
الجديد الى قدر ثلث عملات ثم لا يعيد منه بعد ثلث عملات الا في اناء جديد والخشب مثل ذلك والمستفاد منها ان الفقاع
الذي يتعلق به التحريم وخرجت الاخبار بالمنع عنه وانه خمر هو الذي يغلي وغليانه عبارة عن هيجانه واغتلامه وان من الفقاع
ما لا يكون كذلك وهو حلال وح فاطلاق اصحابنا القول بالتحريم وجعلهم التحريم دائرا مدار صدق اسم الفقاع ليس في محله انتهى
واعترضه في الجواهر بمنع تسمية ما جعله حلالا وهو ما لم يغل باسم الفقاع حقيقة لاعتبار النشيش والقفزان بنفسه في مفهومه
وعلى هذا فالتسمية لا تنفك من النشيش والقفزان ويؤيده ما في القاموس من انه سمي بذلك لما يرتفع في راسه من الزبد
وما في كتاب الاطعمة من الروضة من قوله وهو ما اتخذ من الزبيب والشعير حتى وجد فيه النشيش والحركة او اطلق عليه عرفا ما لم
يعلم انتفاء خاصيته انتهى وما عرفت حكايته عن مقداديات الشهيد ره وكذا لما عرفته من روض الجنان وكذا ما عرفته عن المحقق
الثاني ره وعن لك نظرا الانه مع علم الاعيان بالمادة من حيث لوزم كونها من الشعير او غيره لا بد من تقدم الاسم بالوصف
وليس المفهوم المصرح به سوى النشيش والغليان ومن هنا يتطرق الاشكال الى ما ذكره صاحب ئق ره من جهة اخرى ايضا وهي انه
يدور الحرمة مدار الاسم ضرورة ان الاسم عند اهل العرف لا بد له من معنى راجع الى المعنى اذ الاسم لا بد له من مدلول يوجد
فيوجب اطلاق الاسم ويرد عليه ايضا في تمسكه بالرواية الثانية اولا انها ضعيفة السند ثانيا انها لا تدل على ان الحرام هو الذي
غلى والحلال هو الذي لم يغل كما هو صريح مدعى صاحب ئق ره ضرورة ان السائل سال عن تعيين ان المكروه هو الذي غلى
ام هو الذي لم يغل فاجابه بما حاصله بعد ضم الجواب عن السؤال الثاني اليه بالنهي عن عمله في غير الاناء الجديد لذلك الشراب وهو
الذي تكرر فيه العمل زيادة على ثلث مرات ولم يتعرض لكونه غلى ام لم يغل بل اطلاق الجوابين في مقابل السؤال عن كون المحرم
هو الذي غلى او غيره والاعراض عن التعيين في تلك الجهة يعطي ان لا فرق بين القسمين وهو مخالف لمقصوده ره بل مخالف
للاجماع والاظهر انه عدل عن تطبيق الجواب على السؤال لمكان التقية وكون المكاتبة في معرض الوقوع في ايدي المخالفين و
غاية ما يمكن توجيه كلام صاحب ئق ره به على وجه يتضمن الاشارة لبعض الفقرات ببعض هو ان يقال ان المراد بقوله ع اشربه في اناء
جديد هو انك اشربه في اناء متجدد لذلك الفقاع غير مسبوق بعمل الفقاع فيه ولذلك قال في الجواب عن السؤال بعمل الفقاع
في الزجاج وفي الفخار الجديد الى قدر ثلث عملات آه ولذلك ايضا اضربه عنه الى غير الضاري والمراد بالضاري هو المتعود بعمل
الفقاع فيه نظرا الى ان اصل الضراوة التعود والى انه قال في مجمع البحرين في تفسير الحديث الذي نهي فيه عن الشرب في الاناء الضاري
هو الذي ضري بالخمر وعوّد بها فاذا جعل فيه العصير صار مسكرا انتهى فيقال هنا ان المراد بالضاري المتعود بعمل الفقاع فيه نظرا
الى انه اذا تكرر فيه العمل بحيث تعود به فيفسد عمله بحيث يتسارع النشيش والغليان كما ان الاناء المتعود بالخمر يتسارع صيرورة العصير
المجعول فيه خمرا ووجه صحة هذا التفسير مع ان المذكور في عبارة المجمع هو المتعود بالخمر وهو مغاير للمتعود بالفقاع هو ان ما في المجمع
ليس مبنيا على الوضع لخصوص بل هو مبني على انطباق المعنى الكلي الوضعي عليه وتحصيل الانطباق فيما نحن فيه على الوجه الذي بيناه

الاناء الضاري

والحكم

ولكنك خبير بانه لا يخلو من النظر لانه ان كان المراد به الماء الضاري هو المعروف بعمل الفقاع المحرم وهو الذي غلى فهو وان كان ربما امكن تسليم الاستلزام فيه الا ان دلالة اللفظ عليه ممنوع ان لم نقل بان ظاهر سياق الكلام هو غير ما غلى وان كان المراد به هو المعروف بعمل الفقاع الذي لم يبلغ حد الغليان فالاستلزام فيه ممنوع ثم انه وقع في كلام بعض المحققين ما ينبئ عن تأييد كلام صاحب ق ره بصحيحة علي بن يقطين في شرب الفقاع الذي يعمل في السوق ولا يدري كيف يعمل ولا متى عمل ايحل ان اشربه فقال لا احبه ووجه التأييد به كما صرح به هو ان ظاهر قوله ولا متى عمل ان الحرام منه ما يبقى حتى يحصل له فوران انتهى ولا يخفى انه لا يتم الا بضميمة مقدمة خارجية من اختصاص مرتبة الحرمة في الفوران والا كان من المحتمل ان يكون مرتبة الحرمة عن مضي مقدار من الزمان عليه وحصول المرارة او العفونة ونحوهما لا غير وبما ذكرنا ظهر ان استعمال الفقاع فيما لم يبلغ حد النشيش والغليان مجاز كما نبه عليه في الجواهر ولا مجال لتوهم التمسك باصل الحقيقة بعد وقوع اطلاق الاسم في بعض الاخبار لان اصل الحقيقة انما يجري فيما لو تميز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي ولم يعلم المراد لا فيما علم المراد ولم يعلم اتصافه بوصف الحقيقة او المجاز كما ظهر ان ابن الجنيد ره ليس مخالفا للاصحاب ره في كلامه الذي تقدم حكم صاحب ق ره فيه بان جملة من الاصحاب عدوا كلامه ره مخالفا لكلامهم وكذا ما حكاه في الانتصار عن ابي هاشم الواسطي من ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر ليس مخالفا لما حكموا به لان الظاهر ان مجموع الكلام بيان لمعنى الفقاع وان بلوغه الى حد الكمال المحكوم عليه باحكام الخمر انما هو بحصول النشيش فيه وقد عرفت انه المدار في التسمية وفي كشف الغطاء انه يعتبر فيه ان يوضع في محل حتى يحدث فيه فوران ونشيش واما ما من جهة اشتراكه من ان الحرمة والنجاسة مدوران مع الاسم و الغليان دون الاسكار فعما عن شرح المفاتيح من ان نجاسته وان لم يكن مسكرا هو المعروف من اصحابنا لتعليق الحكم على الاسم وفي اطلاق الخمر عليه منوطا بالغليان انتهى فهما ما ذكروه من الملزوم واللازم وليسا مبنيين على انه قد ينفك احدهما عن الاخر بقي الكلام في شيء وهو انه هل يعتبر في حرمته ونجاسته الاسكار ام لا فنقول الوجه عدم اعتباره وهو ظاهر اطلاق النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماعات خصوصا مع عطفه على المسكر في جملة منها ففي الوسائل عن محمد بن يعقوب عن محمد بن موسى عن محمد بن عبد الله عن الحسن بن علي الوشاء عن ابي الحسن الرضا ع قال كل مسكر حرام وكل مخمر حرام والفقاع حرام والوجه في ذلك ان العطف يقتضي بالمغايرة خصوصا مع كون المقام خصوصا بحيث لو لم يحكم بالمغايرة لزم كونه من عطف الخاص على العام وذلك لكون ذكر العام مغنيا عن ذكر الخاص وابن حمزة في الوسيلة قد عد من النجاسات الخمر وكل شراب مسكر والفقاع وفي الغنية كل شراب مسكر نجس والفقاع نجس بالاجماع بل صرح في مجمع البحرين بانه شيء يتخذ من ماء الشعير وليس بمسكر لكن ورد النهي عنه انتهى وفي كشف الغطاء انه شراب مخصوص غير مسكر متخذ من الشعير غالبا وعن تحفة الطب انه من الانبذة ولا يسكر هذا ولكن قال بعض المحققين ره بعد الاشارة الى جملة مما ذكرناه ان الانصاف ان ظاهر الاخبار الدالة على انها خمر او بمنزلتها اعتبار الاسكار فيه سيما ما تضمنها ما دل على ان الله لم يحرم الخمر لاسمها وانما حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر الا ان يلتزم بانه يحصل منه فتور وان لا يبلغ حد السكر انتهى وفيه انه على كونه خمرا حقيقة من المسلمات الواضحة عند كل من راجع كلمات اهل اللغة والفقهاء ره فينبغي ان اطلاق اسم الخمر عليها وحمله عليها انما هو من باب التنزيل والتشبيه والاظهر في كلمات المبلغين لاحكام الله سبحانه هو كون وجه الشبه هو الحكم الشرعي بل ما هو اظهر افراده اعني الحرمة وادخال النجاسة في وجه الشبه انما هو من جهة التصريح بالامر بالغسل في بعض الاخبار اعني رواية ابي جميلة المتضمنة لقوله ع فاذا اصاب ثوبك فاغسله واما تأكيد المدعى بما دل على ان الله لم يحرم الخمر لاسمها فلا يخفى انه ليس في محله لان سياق الحديث المذكور انما هو لبيان ان كل ما فيه الاسكار فهو حرام لا لبيان ان كل ما هو محرم لا بد وان يكون مسكرا والذي يصلح مؤكدا للدعوى انما هو الثاني دون الاول واما ما استدركه اخيرا بقوله الا ان يلتزم الخ ففيه ان الفتور اذا فرض عدم بلوغه حد السكر لا يصلح عده من الاوصاف الظاهرة اذ لا اشتراك بينه وبين السكر الا في الجنس فلا يكون مساويا للغير من الاوصاف مع ان جعل وجه الشبه عبارة عن الحكم الشرعي يغني عن ارتكاب مثل ذلك التكلف وقد علم مما قدمناه انه ليس منه ماء الشعير الذي يستعمله الاطباء في علاج الامراض الناشئة من الحرارة واليبوسة لعدم وجود خاصيتي الفقاع اعني النشيش والغليان بنفسه فيه ثم انك اذا تأملت في مطاوي كلماتنا السابقة علمت ان الميزان الذي ينصرف اليه الادلة انما هو المتخذ من الشعير لكونه المعهود المتعارف في ذلك الزمان فينبغي في غيره على اصل الاباحة وحسن الاحتياط غير خفي على كل ذي حجى ويظهر من جماعة التوقف في نجاسة الفقاع لانه قال الحكم بنجاسته مشهور بين الاصحاب وبه رواية ضعيفة السند

حسن نعم ان ثبت اطلاق الخمر عليه حقيقة كما ادعاه المصنف رح في المعتبر كان حكمه حكم الخمر وقد تقدم الكلام فيه انتهى واشار بذلك الكلام
الى ما ذكره في المسكرات من رد الاستدلال على نجاستها باطلاق اسم الخمر عليها بان الاطلاق اعم من الحقيقة قلت ما ذكره وان كان لا
باس به على مذاقه الا انا لما قلنا بانجبار الاخبار الضعيفة بالشهرة صح لنا الاستدلال بتلك الرواية التي حكم هو بضعفها قوله
العاشر الكافر لا اشكال في نجاسة من عدا اليهود والنصارى من الكفار وقد نقل المصنف رح في المعتبر على ما نقل عنه كغيره اتفاق
الاصحاب على نجاستها بل قام عليه الاجماع المحصل فلا كلام في ذلك وانما الكلام في اليهود والنصارى فان المعروف المشهور نجاستهم
بل ادعى عليها علم الهدى رح وابن ادريس الاجماع ونقل عن ابن الجنيد رح في الاحمدي ان الاجتناب اولى وفي كلام الاخوان
الاجتناب احوط وعن ابن عقيل رح القول بعدم نجاسة اسآرهم وعن المفيد رح في المسائل الغرية القول بالكراهة وعن الشيخ في يه
مثل هذا الا انه قال فيها يكره للانسان ان يدعو احدا من الكفار الى طعامه فياكل معه فان دعاه فليأمره بغسل يده ثم ياكل معه انتهى
انتهى احتج القائلون بالنجاسة بامور الاول قوله تعالى انما المشركون نجس وفي المحكي في تقريب الاستدلال به عن المعتبر ان الاضمار
خلاف الاصل والاخبار عن الذات بالمصادر شائع اذا كثرت معانيها في الذات كما يقال رجل عدل واعترض في ك بان النجس
لغة المستقذر قاله الهروي في تفسير الاية وهو لكل مستقذر ونجس المستقذر اعم من النجس بالمعنى المصطلح عليه عند الفقهاء ولو وجب
حمل اللفظ على الحقيقة اللغوية عند انتفاء المعنى الشرعي وهو غير ثابت هنا سلمنا ان المراد بالنجس المعنى المصطلح عليه عند الفقهاء
لكن اللازم منه نجاسة المشرك خاصة وهو اخص من المدعى اذ من المعلوم ان من افراد الكافر ما ليس بمشرك قطعا فلا يصح اثبات
الحكم على وجه العموم وقد وقع في كلام من تاخر عنه ما يكون جوابا عن الاعتراضين اما عن الاول فهو ما ذكره بعض المحققين رح
من ان لنا تاملا في كون المراد بالنجس هو المعنى الشرعي في غير ذلك اما لان النجاسة الشرعية هي القذارة الموجودة في الاشياء في نظر
الشارع فلم ينقل عن معناها اللغوي واما لدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية واما لوجود القرينة على ارادة المعنى الشرعي وهي حرمة
قربهم من المسجد الحرام اذ لا يجب تجنيب المساجد عن غير النجس الشرعي اجماعا هذا وعن الثاني فهو ما حكي عن الفاضل الاصبهاني في
شرح الروضة من التصريح بشمول المشرك الذي لشيوع اطلاقه عليه ويستشهد له بما حكاه النووي في التحرير من ان المشرك يطلق على
كل كافر من عابد صنم ويهودي ونصراني ومجوسي وزنديق وغيرهم وبما يدل بعضهم بنسبة الاشراك الى اليهود والنصارى في
قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى ان قال تعالى سبحانه عما يشركون ولكن بعد ذلك كله قال بعض
المحققين رح ان الانصاف ان الظاهر من المشركين خصوص المعهودين عند الخطاب الممنوعين عن دخول المسجد الحرام فلا يعم
كل مشرك فضلا عن كل كافر الا من جهة تعليق الحكم على الوصف او من جهة دعوى عدم القول بالفصل الثاني قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس
على الذين لا يؤمنون حكي عن المصنف رح في المعتبر انه تمسك به ثم قال لا يقال الرجس العذاب لرجوع الى اهل التفسير لانا نقول حقيقة
اللفظ يعطي ما ذكرناه فلا يستند الى مفسر برايه ولان الاسم رجس لما يكره فهو يقع على موارده بالتواطي فيحمل على الجميع عملا
بالاطلاق واعترض في ك بان الرجس لغة يجيء لمعان منها القذر والعمل المؤدي الى العذاب والشك والعقاب والغضب ولفظ
انما اطلاقه عليها على سبيل الاشتراك اللفظي فيكون مجملا محتاجا في تعيين المعنى المراد الى القرينة على ان المتبادر من سوق الاية ارادة
الغضب او العذاب كما ذكره اكثر المفسرين وقوله ان الرجس اسم لما يكره فهو يقع على موارده بالتواطي فيحمل على الجميع عملا بالاطلاق غير
جيد اما اولا فلان اطلاق اسم الرجس على ما يكره لم يذكره احد ممن وصل الينا كلامه من اهل اللغة ولا نقله ناقل من اهل التفسير فلا
يمكن التعلق به واما ثانيا فلان اطلاقه على ما يكره لا يقتضي وجوب حمله على جميع موارده التي يقع عليها اللفظ بطريق التواطي
لانتفاء ما يدل على العموم الثالث الاجماعات المنقولة ويمكن الاستناد اليها مع انه لا ينافيها حكاية الخلاف في المسئلة ان لم يكن الا
عمن عرفت ولا ضير في ذلك لانه على تقدير ظهوره او لويته الاجتناب او احوطيته في خلافه وجوبه كان المجمعين لم يعتدوا بخلافه
لانه يقول بالقياس ويفتي بما يوافق مذاهب العامة واما ابن ابي عقيل فمصيره الى طهارة اسآرهم انما هو من جهة انه يرى عدم انفعال
الماء القليل بالنجاسة واما المفيد رح في الغرية فقد استظهر انه اراد بالكراهة الحرمة او عدل عنها ولهذا لم ينقل احد عنه هذا
القول في كتبهم وادعوا الاجماع على النجاسة واما الشيخ رح في النهاية فقد قيل ان ابن ادريس رح حمل كلامه فيها على انه اورد ايرادا
لا اعتقادا ومحصله ان الشيخ رح ذكر هذه الفتوى لحكاية الرواية لمضمون بعض الاخبار وقال المصنف في كتاب الاطعمة والاشربة من كتب

النهاية بعد ذكر قول الشيخ ره في النهاية ويكره ان يدعو الانسان واحدا من الكفار الى طعامه فيأكل معه فان دعاه فليأمره بغسل يده ثم يأكل معه ان شاء ما نصه ما الفائدة في الغسل وهو لا يطهر به والجواب الكفار لا يتورعون عن كثير من النجاسات فاذا غسل يده فقد زالت تلك النجاسة وهذا يحمل على حال الضرورة او على مواكلته اليابس وغسل اليد لزوال الاستقذار النفساني الذي يعرض من ملاقاة النجاسات العينية وان لم يفد طهارة اليد روى العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله ع عن مواكلة اليهودي والنصراني فقال لا بأس اذا كان من طعامك وسألته عن مواكلة المجوس فقال اذا توضأ فلا بأس والمعنى بالتوضي هنا غسل اليد انتهى ولا مناص من الالتزام بالتوجيه لانه قال الشيخ ره في النهاية قبل العبارة المذكورة باسطر يسيرة ما لفظه ولا يجوز مواكلة الكفار على اختلاف مللهم ولا استعمال اوانيهم الا بعد غسلها بالماء وكل طعام تولاه بعض الكفار بايديهم وباشروه بنفوسهم لم يجز اكله لانهم انجاس ينجس الطعام بمباشرتهم اياه وقد رخص في جواز استعمال الحبوب وما اشبهها مما لا يقبل النجاسة وان باشروه بايديهم انتهى الرابع الاخبار الدالة على ذلك كصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سأله عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس لا يدري لمن كان هل يصلح الصلاة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان اشتراه من نصراني فلا يصل فيه حتى يغسله وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر ع عن آنية اهل الذمة والمجوس فقال لا تأكلوا في آنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر وحسنة سعيد الاعرج او موثقته عن الصادق ع في سؤر اليهودي والنصراني ايؤكل او يشرب قال لا ورواية ابن مسلم عن رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ ورواية ابي بصير في مصافحة اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك ورواية علي بن جعفر ع عن اخيه قال سألته عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام قال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل احتج القائلون بالطهارة بوجوه الاول الاصل فان النجاسة انما تستفاد بتوقيف الشارع ومع انتفائه تكون الطهارة ثابتة بالاصل وينفي وجوب الاجتناب باصالة البراءة الثاني قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم فانه شامل لما باشروه وغيره وتخصيصه بالحبوب ونحوها مخالف للظاهر لاندراجها في الطيبات ولان ما بعده وهو طعامكم حل لهم شامل للجميع قطعا ولانتفاء الفائدة في تخصيص اهل الكتاب بالذكر فان سائر الكفار كذلك الثالث الاخبار ومن ذلك صحيحة العيص بن القاسم انه سأل ابا عبد الله ع عن مواكلة اليهودي والنصراني فقال لا بأس اذا كان من طعامك وسألته عن مواكلة المجوس فقال اذا توضأ فلا بأس وصحيحة ابراهيم بن محمود قال قلت للرضا ع الجارية النصرانية تخدمك وانت تعلم انها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة قال لا بأس تغسل يديها قال بعض المحققين ان هذه الرواية ظاهرة في الطهارة قولا وتقريرا كما لا يخفى ثم قال واوضح منها من حيث التقرير صحيحة ابن سنان اني اعير الذمي ثوبا وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم يرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وصحيحة علي بن جعفر انه سأل اخاه موسى ع عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ايتوضأ منه للصلاة قال لا الا ان يضطر اليه وصحيحة ابن ابي محمود عن مولينا ابي الحسن الرضا ع الخياط والقصار يكون يهوديا او نصرانيا وانت تعلم انه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله قال لا بأس وصحيحة ابن مسلم لا تأكل في آنيتهم اذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير ولا يخفى ان الاصل يرتفع بالدليل وستعرف قيام الدليل على النجاسة وعدم نهوض ما دل على الطهارة في مقابله واما الاية الكريمة فقد يجاب عنها بورود الاخبار المعتبرة بارادة العدس والبقول والحبوب من الطعام فمنها صحيحة هشام في قول الله تعالى وطعامهم حل لكم فقال العدس والحمص وان كان بخلاف الظاهر بحكم الاخبار المعتبرة لانه وقد يجاب ايضا بارادة البر من الطعام ويؤيده ما عن المصباح المنير انه اذا اطلق اهل الحجاز الطعام عنوا به البر خاصة وما عن المغرب من ان الطعام اسم لما يؤكل فقد غلب على البر وعن ابن الاثير عن الخليل ان الغالب في كلام العرب انه البر خاصة ويحكى هذا المعنى عن غيرهم ايضا وقد يشهد له حديث ابي سعيد كنا نخرج صدقة الفطر على عهد رسول الله ص صاعا من طعام او صاعا من شعير لكن قد يورد على هذا الجواب بانه ينافي اضافة الطعام الى الذين اوتوا الكتاب وعلى هذا فينبغي حمل الطعام على ما ذكر فيما اشير اليه من الاخبار من العدس والبقل وغيرهما مما طلبوا من موسى ع ان يدعو ربه ان يخرج لهم مما تنبت الارض من العدس والبقل بل في الجواهر انه لا يبعد ارادة مطلق طعامهم المنزل عليهم كالمن والسلوى والذي دعى الله موسى ع بان تنبته الارض لهم من العدس والفوم ونحوهما مما والاضافة في غاية اللطافة والوضوح هذا وللقائل ان يقول ان الاية الكريمة بعد ما سمعت خبيرا بما قيل فيها من قبيل المجمل فلا يصح الاستدلال

كتاب الطهارة

على شيء واما الاخبار فمنها انه يمكن الجمع بينها وبين الاخبار السابقة الدالة على النجاسة باحد امرين اما بحمل هذه على التقية او حمل النهي
في الاخبار المتقدمة على الكراهة ويشهد للثاني مطابقته لمقتضى النص واطلاق النهي عن الصلوة في الثوب قبل الغسل في صحيحة علي
بن جعفر المتقدمة ويدل عليه صريحا خصوص صحيحة اسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في طعام اهل الكتاب فقال لا
تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تتنزه عنه ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير و
ربما كان في هذه الرواية اشعار بان النهي عن مباشرتهم للنجاسة العرضية فتأمل انتهى ويظهر من هذا الكلام التوقف بل الميل الى
الحمل على الكراهة وقال بعض المحققين ره بعد ذكره الاخبار التي احتجوا بها على الطهارة وهذه الروايات كما ترى ظاهرة الدلالة
على الطهارة قابلة لحملها على التقية وحمل الاخبار الاولة يعني الاخبار الناهية على الكراهة من جهة عدم خلوهم غالبا عن النجاسات العرضية
لمواظبتهم على اكل لحم الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر وعدم التوقي عن النجاسات الا ان المانع من حمل الحمل امران احدهما موافقة هذه الاخبار
لمذهب العامة الذين جعل الرشد في خلافهم وامر العباد بالرجوع اليهم عند التحير للاخذ بخلاف ما يفتون لان الرشد لا في استفتائهم
مداراة كما قيل شاوروهن وخالفوهن وقرب احتمال ورودها تقية في البيان او في العمل فان مذهب الجمهور كما في المنتهى وغيره
على طهارتهم ويشهد بها الروايات مثل رواية زكريا بن ابراهيم قال كنت نصرانيا فاسلمت فقلت لابي عبد الله ع ان اهل بيتي على دين النصرانية
فاكون معهم في بيت واحد واكل من آنيتهم فقال يأكلون لحم الخنزير قلت لا ولكنهم يشربون الخمر فقال كل معهم واشرب فانه لولا التقية
لم يكن وجه للفرق بين الخنزير والخمر واوضح من ذلك رواية الكاهلي قال سئلنا ابا عبد الله ع عن قوم مسلمين يأكلون فحضرهم رجل مجوسي
ايدعونه الى الطعام فقال اما انا فلا اواكل المجوسي واكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم فان الظاهر من الرواية مواكلة المجوسي
محرمة من الله سبحانه لكني لا احرمه عليكم من جهة شيوع ذلك في بلادكم فانه لولا التقية لم يكن في ذلك علية لكراهة التحريم ولو لم يكن الحكم من
الله هو التحريم لم يكن وجه لتعليل كراهة التحريم بشيوع الارتكاب في تلك البلاد ومما يرشد اليه ايضا رواية اسمعيل بن جابر المذكورة

نقد تحقيق في كلام جماعة ره

الثاني موافقة اخبار النجاسات للاجماعات المستفيضة الا ان هؤلاء لم يطلعوا على هذه الرواية وهل وصلت الينا الا بوساطتهم
بل يمكن دعوى الاجماع المحقق هذا كلامه ره وهو جيد لكن في دلالة رواية اسمعيل بن جابر على صدقها على وجه التقية تأمل هذا وبعد ذلك
ينبغي البحث عن امور الاول ان نجاسة الكافر هل تعم الاجزاء التي لا تحلها الحيوة ام تختص بما تحله الحيوة فنقول المستظهر في الحدائق نفي الخلاف عن
عمومها للجميع وظاهر عبارته ان علم الهدى رض مخالف في ذلك لانه قال فيه حكم السيد المرتضى ره بطهارة ما لا تحله الحيوة من نجس
العين كشعر الكلب والخنزير وشعرهما انتهى ومعلوم ان نجس العين يصدق على الكافر كما يصدق على الكلب والخنزير لكنك قد عرفت سابقا
ان ما حكم عليه بالطهارة صريحا انما هو شعر الميتة وشعر الكلب والخنزير وليس من لفظ نجس العين وما يراد فيه كلام من عين ولا اثر
ولعل تعميم العلامة ره لعنوان المسئلة من جهة ما يلزم مذهبه نظرا الى الدليل الذي استدل به هناك لانه قال في ذيل كلام في الناصريات
ما لفظه وليس لاحد ان يقول ان الصوف والشعر من جملة الخنزير والكلب وهما نجسان وذلك لانه لا يكون من جملة الحي الا ما تحله الحيوة وليس
من جملته وان كان متصلا به انتهى وهذا الوجه بعينه يجري في اجزاء الكافر التي لا تحلها الحيوة وظاهر صاحب المعالم ره هو الحكم بالطهارة لانه
قال فيما حكي عنه نص جمع من الاصحاب رض على عدم الفرق في نجاسة الكافر بين ما تحله الحيوة وما لا تحله وظاهر كلامهم انه عند العلم بالمخالف سوى
المرتضى ره فانه حكم بطهارة ما لا تحله الحيوة من نجس العين وقد عرفت حكاية خلافه سابقا وبينا ان الحجة المحكية عنه في ذلك ضعيفة ولكن الدليل
المذكور هنا للحكم بالتسوية بين جميع الاجزاء لا يتأتى هنا لخلو الاخبار عن تعليق الحكم بالتنجيس على الاسم كما وقع هناك وقد نبهنا على ما في الاولين
من الاشكال فلا يتم التعلق بها في اصل الحكم حيث وقع التعلق فيهما بالاسم وحينئذ يكون حكم ما لا تحله الحيوة من الكافر خاليا عن الدليل فيتجه التمسك
فيه بالاصل الى ان يثبت المخرج عنه انتهى واعترضه في الحدائق اولا بان الاخبار التي قدمنا ذكرها دالة على نجاسة اليهودي والنصراني الذي هو
عبارة عن الشخص او الرجل المنسوب الى احد هذين المذهبين ولا ريب ان الشخص والرجل عبارة عن هذا المجموع الذي حصل به الشخص في الوجود
الخارجي ولا ريب في صدق هذا العنوان على جميع اجزاء البدن وجملته كصدق الكلب على اجزائه ومتى ثبت الحكم بالعموم في اهل الكتاب ثبت في
غيرهم ممن يوافق على نجاستهم بطريق اولى وثانيا بانه قد روى الكليني في الحسن عن الوشاء عمن ذكره عن الصادق ع انه كره سؤر ولد الزنا
واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب ولا اشكال ولا خلاف في ان المراد هنا من التحريم
النجاسة وقد وقع ذلك معلقا على هذه العنوانات المذكورة ومنها المشرك ومن خالف الاسلام وكل من هذه العنوانات اوصاف لموصوفات

محذوفة

محذوف وقد شاع التعبير بها عنها كما شاع التعبير بلفظ الرجل او الشخص او الذات او نحو ذلك ولا ريب في تحقق هذه الموصوف على جملة البدن
وجميع اجزائه كصدق الكلب على جملته كما اعترف به فكما ان الكلب اسم لهذه الجملة فالرجل ايضا كذلك ونحوه الشخص وثالثا فانه لا مجال له
احدى الآيتين يعني قوله تعالى انما المشركون نجس وبه يتم المطلوب هذا كلامه ره وتصدى بعض المحققين ره لدفع الاعتراض عن صاحب
المعالم فقال لا يخفى ان كلام صاحب المعالم ره انما هو على فرض عدم دلالة الآيات كما هو المتضح عنده وكلامه انما هو في الاخبار ولا يخفى
ان مرسلة الوشاء على فرض دلالتها لا تدل الا على نجاسة اسآرهم ولا ريب في طهور السؤر فيما باشره جسم حيوان لا كثره ولا كظفره او بجرده
بل ظاهره عرفا كما تقدم في باب الاسآر بقية الشراب فلا دلالة فيها على نجاسة مثل الشعر اصلا واما الاخبار الدالة على نجاسة اليهود و
النصارى فليس فيها الا الاجتناب عن مساورتهم ومخالطتهم ومواكلتهم فما ذكره في مقابل صاحب المعالم ره لم يصب موقعه فالاولى
التمسك في ذلك باطلاق معاقد الاجماعات المستفيضة بل المتواترة في نجاسة الكفار انتهى واقول لا باس بالاعتذار عن جانب صاحب المعالم
الا ان المحقق المذكور قد اعترف بان المشرك عبارة عن مطلق الكافر وان الآية الدالة على نجاسته لا قصور فيها الا من جهة ان المراد بالمشركين
فيها ايام المعهودون في ذلك الزمان ولكن يجري الحكم في حق غيرهم بواسطة تعليق الحكم على الوصف وعدم القول بالفصل ومعلوم ان
المشرك عبارة عن الذات كما ان من الواضح ان التعدي الى غير المعهود بأي وجه كان انما هو الى ما كان من جنس المعهود وصنفه فلا يكون من
قبيل الاوصاف بل يكون من قبيل الذوات وعلى هذا فالتمسك بالآية الكريمة مما لا محل كما ان التمسك باطلاق الاجماعات المدعاة على نجاسة
الكافر مما لا وجه له الامر الثاني انه قال صاحب المعالم ره فيما حكي عنه ظاهر كلام جماعة من الاصحاب ان ولد الكافر يتبعهما في النجاسة الذاتية
بغير خلاف لانهم ذكروا الحكم جازمين غير متعرضين لبيان دليله كما هو الشأن في المسائل التي لا مجال للاحتمال فيها وممن ذكر الحكم
العلامة ره في التذكرة لكنه في النهاية اشار الى نوع خلاف فيه او احتمال فقال والاقرب في اولاد الكفار التبعية لهم وانت اذا
احطت خبرا بما قررناه في نجاسة الكافر وجدت للتوقف في الحكم بالنجاسة هنا على الاطلاق مجالا الا ان لم يثبت انعقاد الاجماع عليه وربما
استدل له بانه حيوان متفرع من حيوانين نجسين فيثبت له حكمهما كالكلب والخنزير ويشكل بان الظاهر كون المقتضي لثبوت الحكم في
المتولد بين الحيوانين النجسين هو صدق اسم الحيوان النجس عليه لا مجرد التولد وبهذا صرح العلامة ره في اثناء كلام له في المنتهى فقال
ان ولد الكلب ليس نجسا باعتبار تولده من النجس بل باعتبار صدق الكلب عليه وقد عرفت استشكاله في جملة من كتبه للحكم بنجاسة
المتولد من الكلب والخنزير اذا كان مباينا انتهى ووافقه في الاشكال صاحب الحدائق حيث قال صرح العلامة ره وجمع من الاصحاب بنجاسة
ولد الكافر نجاسة اصلية وهو مشكل اذ الدليل ان تم فانما يدل على نجاسة الكافر والمشرك واليهودي والنصراني والولد قبل بلوغه لا
يصدق عليه شيء من ذلك انتهى وتبعهما المحقق البهبهاني في عبارته حيث قال فيما حكي عنه من شرح المفاتيح ان الطفل الذي يولد من الكافر ولم
يبلغ او بلغ مجنونا نجس عند الاصحاب لكن العلامة ره قال في النهاية ان الاقرب في اولاد الكفار التبعية لهم انتهى لكن هذا الذي ذكره من
نسبة الاستشكال اليه مبني على ان يكون مراده بالحكم صدور الحكم منه ويحتمل ان يكون مراده الاعتراض على العلامة ره بانه اذا ثبت الاجماع
عنده فيشكل ما حكم هو به بقوله الاقرب في اولاد الكفار التبعية لهم اذ لا دليل على الحكم سوى ان يكون الاجماع مسلما عند المحقق المذكور
لكن في الحدائق انه يمكن الاستدلال للقول المشهور من تبعيته لابويه في الكفر بما رواه الصدوق في الصحيح عن علي بن جعفر بن بشير
وطريقه اليه في المشيخة صحيح عن عبد الله بن سنان قال سألت الصادق ع عن اولاد المشركين يموتون قبل ان يبلغوا الحنث قال كفار
والله اعلم بما كانوا عاملين يدخلون مداخل آبائهم وروى فيه عن وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن ابيه ع قال اولاد المشركين
مع آبائهم في النار واولاد المسلمين مع آبائهم في الجنة وزاد في الجواهر المرسل في الكافي فاما اطفال المؤمنين فانهم يلحقون بآبائهم وهو
قول الله عز وجل بايمان الحقنا بهم ذريتهم ثم ان صاحب الحدائق ذكر الاخبار الدالة على انه يؤجج لهم النار فيؤمرون بدخولها فمن دخلها
كانت عليه بردا وسلاما وكان من اهل الجنة ومن امتنع كان في النار وتصدى للجمع بين الطائفتين بما لا يهمنا ذكره واستدل صاحب الجواهر ره
للقول المشهور بالاجماع الذي استشعره من كلام المحقق البهبهاني في عبارته المتقدمة ذكره وجعله العمدة في الحكم مؤيدا له بانه يومي اليه تسالمهم
على نحو من احكام التبعية فيه وفي ولد المسلم كالاسر والاسترقاق ونحوهما وسلك بعض المحققين ره في شرح الارشاد في الاستدلال
له مسلكا آخر فقال قد عرفت في المتولد من الكلب والخنزير ان الاقوى نجاسة المتولد من نجسين لا للاستصحاب بناء على بقاء الموضوع عرفا
كما يحكم بنجاسة ما لا تحله الحياة من الكافر بعد موته وانما لاجل تنقيح المناط عند اهل الشرع حيث انهم يتعدون من نجاسة الابوين ذاتا

المتولد منهما فهو شيء مركوز في اذهانهم وان لم نعلم وجهه تفصيلا فكم لهم من هذا القبيل كما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم بل هذا الوجه
هي العمدة والا فيمكن منع الاستصحاب بمنع جزئية الجنين في بطن امه للام عند صيرورته مضغة فلا دليل على نجاسته في ذلك الوقت
ضرورة عدم صحة استصحاب نجاسته حال كونها علقة لانها من حيث كونها دما واما تعبير المصنف ره في النهاية بلفظ الاقرب فهو منفا بل في
الاحتمال والا فكان الحكم متفقا عليه بين اهل الفتوى نعم لا يكون هذا اجماعا اصطلاحيا وربما استدل بقوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا
وانت خبير بما في ذلك كله واما الاخبار التي تمسك بها صاحب ق وصاحب الجواهر ره فالظاهر منها انما هو بيان حال الاخرة
وانهم يدخلون النار كما هو مقتضى سؤاله بقوله يموتون قبل الحنث فيكون الجواب بقوله كفار انهم يجري عليهم حكم الكفار في
الاخرة وهو صريح الرواية الثانية لحتما لا مساويا او اظهر وح نقول لو سلمنا الالتزام بمدلول تلك الاخبار لم يستلزم النجاسة في
دار الدنيا لكونه مخالفا للعقايد الحقة لا يحكم بنجاسته مضافا الى ان هذه الاخبار اخبار احاد لا تفيد القطع بل هي مخالفة لقواعد
[illegible] وانشئت مضامينها من اصول الدين [illegible] فرعيا كان الاخبار في تعجيج النار كل وليس التعرض لها من وظيفة الفقيه اذ لا يهمه
[illegible] تعلق بالتكاليف وليس منها ما يتعلق باحوال البرزخ والقيامة والذي يجب علينا هو ان الله سبحانه وتعالى عدل حكيم لا
[illegible] بعباده [illegible] حكمته واما ما تمسك به صاحب الجواهر من الاجماع انما هو ما استشعره من كلام المحقق البهبهاني في
وليس كلامه [illegible] ظاهر في دعوى الاجماع لان الذي يعطيه كلماته ان نقله عليه هو ان المصرح بالحكم جماعة من الاصحاب وان
الباقين ما [illegible] نفيا واثباتا فيكون مراده من الاصحاب هم الذين عثر على فتاويهم كيف لا وصاحب المعالم والمدارك متقدمان
عليه ولم يدعيا الاجماع عند العلامة ره مضافا الى انه من جملة الفحول الذين قصرت ايديهم عن تناول الاجماع ولعل ما ذكره بعض المحققين
من ان نجاسة ما تولد من الخبيثين امر مركوز في اذهان المتشرعين فقبلناه ان اراد بهم العلماء فهم مختلفون فيه كما تقدم في بيان
حكم المتولد من كلب وخنزير ان جماعة يحكمون في المباين لهما في الاسم بالطهارة وقد توقف العلامة ره في جملة من كتبه التي منها التذكرة
مضافا الى ما عرفت من صاحب المعالم ره من انكار ذلك وحكاية التصريح بخلافه عن المنتهى وان اراد بهم العوام فلا حجية في قولهم مضافا
الى ان [illegible] انهم وجدوا [illegible] الى الحكم سبيلا واما قوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا ففيه ان المراد بالكفار من يرتكب الكفر
كما ان المراد بالفاجر من يرتكب الفجور فلا يدل على ان المولود الذي لم يبلغ حد البلوغ محكوم عليه بالكفر خصوصا بعد ملاحظة قوله
كل مولود يولد على الفطرة فالتوقف فيه كما ذكره صاحب المعالم ره له مجال **فروع** الاول انه ذكر بعض من قال بالنجاسة ان من
بلغ مجنونا فحاله حال الطفل واما من بلغ وكفر ثم جن فانه لا ينبغي الاشكال في نجاسته ثم قال ويشكل لو فرضنا زوال تلك الصفة الراسخة
في قلبه عنه بالمرة الا ان يتمسك بالاستصحاب وفيه ما لا يخفى ولو اسلم ولد الكافر ثم جن فلا شك في طهارته الثاني انه لو تولد منهما بنكاح غير
صحيح لحق الكافر بالنظر الى ملته فهل يجري على الولد حكم التبعية عند القائلين بها ام لا قال في الجواهر قد يمنع الاجماع المزبور في المتولد منهما
بغير النكاح الصحيح في حقه اقتصارا على المتيقن منه في قطع الاصول والعمومات وان كان لا يخلو من اشكال انتهى الثالث انه لو كان احد ابويه مسلما
والاخر كافرا فتبعيته [illegible] بعضهم في تبعيته للكافر في النجاسة وقد منع صاحب الجواهر ره قيام الاجماع الذي استدل به في المتولد من الكافرين
هنا واسند الى تبعيته للاشرف ح ثم قال بل في شرح الاستاد انه الظاهر منهم للاصل وغيره من الاجماع والاخبار انتهى الرابع انه لو جن
بعد بلوغه عاقلا في فسخ النظر ففي طهارته وجهان اقويهما نعم للاصل والعمومات السالمين عن معارضة التبعية بعد معلومية انقطاعها
بالبلوغ عاقلا فلا استصحاب لحكمها بل لعل استصحاب الطهارة ح متجه بناء على حصولها في فسخ النظر للاصل وعدم صدق الكافر الامر الثالث
في بيان انه هل يتبع المسبي السابي ام لا فنقول ان المسبي على قسمين بالغ وغير بالغ اما البالغ فلا اظن ان احدا قال بتبعيته للسابي سواء كان
ممن يملك كالنساء او ممن يقتل حتما كما لو اخذ الذكر البالغ في حال قيام الحرب او ممن يتخير الامام فيه بين المن عليه باخذ فداء وبين استرقاقه
كما لو اخذ البالغ بعد ان وضعت الحرب اوزارها واما ما ذكره العلامة ره في فروع المسألة حيث قال الرابع اولاد الكفار حكمهم حكم ابائهم
وهل يتبع المسبي السابي في الاسلام اشكال انتهى فالظاهر ان المراد به ولد الكافر المسبي لا الكافر بقرينة [illegible] واما غير البالغ فلا
يخلو اما ان يسبى منفردا عن ابويه او يسبى معهما او مع احدهما فهذه اقسام ثلثة ينبغي تحقيق القول فيها اما الاول فعبارة الشهيد [illegible]
تشعر بوقوع الخلاف فيه لانه قال وولد الكافر نجس ولو سبي مسلم وقلنا بالتبعية طهر والا فلا وكذا اللقيط انتهى ثم ان محل الخلاف فيه من
التوابع [illegible] بعضهم الا ان الطهارة لا خلاف فيها بينهم وان اختلفوا في تبعيته للسابي في الاسلام يعني في احكام كوجوب تجهيزه لو مات

مثلا وحكى عن صاحب المعالم ره ان ظاهر الاصحاب عدم الخلاف بينهم في طهارته والحال هذه وانما اختلفوا في تبعيته للمسلم في الاسلام بمعنى ثبوت احكام المسلم له وهذا امر آخر زائد على الحكم بالطهارة انتهى وظاهر عبارة الشهيد المذكورة هو وقوع الخلاف في خصوص الطهارة ايضا لانه نفى القول بها على القول بمطلق التبعية وهو الذي يقتضيه ما حكى عن شرح الروضة من حكاية القول ببقاء تبعية الابوين في جميع الاحكام وحكاه بعض الاواخر عن تلخيص العلامة ره فان وجود القول ببقاء التبعية للابوين في جميع الاحكام كما يعطى وقوع القول بنفي تبعية السابي مطلقا كذا يعطى وجود القول بنفي التبعية له في الطهارة وعلى هذا ينبغي افراد عنوان البحث في كل منهما فنقول اما تبعيته للسابي في الطهارة فقد عرفت انه يظهر منهم الخلاف فيها وان منهم من هو مثبت وان منهم من هو ناف ومنهم من هو متردد كالشهيد في عبارته المذكورة حجة المثبتين وجوه الاول اصالة الطهارة السالمة عن معارضة يقين النجاسة واجاب عنه في ذلك بان اصالة الطهارة حقها ان يغلب لتحقق النجاسة بمجرد الولادة فيجب استصحابها وهو اصل سالم عن معارضة يقين الطهارة الثاني لزوم الحرج المنفي لو حكم بنجاسته واجاب عنه في ذلك بان دليل الحرج ليس بصالح لتأسيس الحكم لتخلفه في موارد اعظم حرجا وضررا منه مع بقاء النجاسة كما لو استرق المسلم ولد الذمي مادام صغيرا بل مطلق الكفار في المدة الطويلة ولم يقل احد بالحكم بالطهارة بسبب الحرج الثالث الاقتصار في الرخصة على موضع اليقين وفيه ان هذا انما يتم في مقابلة من يقول بالتبعية في جميع الاحكام فلا يتم في اثبات المدعى فيما لا المنكر مطلقا الرابع ما حكاه في ذلك عن القائلين باثبات التبعية في جميع الاحكام نظرا الى ثبوت الخاص في ضمن العام وهو ان الذين انما ثبت له تبعا وقد انقطعت تبعيته لابويه بانقطاعه عنهما واخراجه عن دارهما ومصيره الى دار الاسلام تبعا لسابيه المسلم وحاصله انه لا يتحقق له دين وانه انما ثبت له بالتبعية وانما تحصل باقترانه بالمتبوع وقد زال الاقتران بالابوين وحصل الاقتران بالسابي واجاب عنه في ذلك اولا بمنع انقطاع تبعيته لابويه بمجرد مفارقته لهما واستقراره عند المسلم في دار الاسلام فانه لا دليل عليه مع تحقق الحكم قبله بنجاسته مطلقا قبل انفراده عنهما الموجب لتنجيسه بالنجاسة وحاصله ابداء احتمال ان التبعية انما حصلت من تولده منهما وتفرعه عنهما لامن مجرد اقترانه جسمه بجسمهما لاحتواء مكان واحد لهما وثانيا بانتقاضه بما لو تاخر بعد سبيهما فانه لا يحكم باسلامه وطهارته عند الشيخ القائل باثبات الطهارة له بتبعية السابي وبما لو انفرد ولد الذميين عنهما بمسلم في دار الاسلام فانه لا يرتفع عنه حكم الكفر اجماعا مع تحقق المفارقة ثم اورد على نفسه بان العلة امر مركب من المفارقة وملك المسلم ودار الاسلام فلا يرد ما لا يجمع الاوصاف الثلثة فان الملك في ولد الذميين غير متحقق ثم اجاب بان هذه العلة يحتاج الى الدليل ومع ذلك فان دار الاسلام وان ذكر في الدليل لكنه غير معتبر في نفسه قطعا فان السابي لو اقام به في دار الكفر التجارة وغيرها لحكموا بتبعيته له ايضا واما الملك فيختلف قبل قسمة الغنيمة وبعدها لاستقلال السبي والانفراد فان الملك لم يتحقق لاحد عند جماعة منهم مع تحقق الحكم اللازم تبعه الحكم هنا على تقدير منع الملك ففي تخلف الولد عن ابويه وانقطاعه عنهما فان الظاهر ان حقيقة دليلهم يرجع اليه على ابطال المجروح فينتقض بما ذكرناه الخامس ما تمسك به القائلون بتبعيته له في جميع الاحكام ايضا من ظاهر قوله كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وتقريب الاستدلال انهما انما يفعلان به ذلك السببية بتبعيته لهما بكونه معهما فاذا انقطع عنهما وزالت المعية انتفى المقتضى لكفره فيرجع الى الفطرة واجاب عنه في ذلك بان ظاهر الخبر يدل على كون المولود على الفطرة وذلك يقتضي ان لا يكون احد مرتدا عن ملة وهذا الظاهر غير مراد منه ومن ثم حمله المرتضى ره على ان المعنى ان كل مولود يولد لكي يكون على الفطرة فلا دلالة له في الحديث على مطلوبهم لان الكون انما يتحقق بعد البلوغ سلمنا دلالة صدره لكن قوله وانما ابواه يهودانه يقتضي انه لا ينتقل الى الكفر عن الفطرة الا ان يكونا يهوديين او نصرانيين او مجوسيين فولد غيرهم من اهل الملل لا يدخل فيه ان قيل ان ذلك ثابت بالاجماع على عدم الفرق سلمنا لكن ذلك بمعنى كل من التهويد وتحويه يتحقق بوجوده معهما وقتا ما مع دليل نجاسته قبل السبي فان سببها ليس الا تأثيرهما فيه ذلك فيستصحب مع العمل بمقتضى الخبر فيكون الخبر دليلا عليهم لا لهم لانه دل على انهما صيراه قبل السبي بحكمهما في الدين فما الذي ازاله انتهى ولكن الانصاف ان ما ذكره كله مبني على ان ابويه يصيرانه في حكم اليهودي او النصراني او المجوسي والظاهر من الرواية ليس الا معنى الفعلية اذ المراد بها ان الله سبحانه خلق كل مولود على وجه مائل الى الاسلام والايمان الا ان ابويه يهودانه على الباطل من حال الصغر حتى يكبر على ملة ابويه وبهذا البيان يظهر ما ذكره في ذلك كما يظهر ان الاستدلال

بالحجر وكانه الى ما ذكرنا اشار بعض المحققين ره حيث قال وفي دلالة النبوي نظر ثم عقبه بقوله لخصوص ان المروي في بعض الكتب على ما نبّه
حتى يكون ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وهذا اظهر في الدلالة على ان الولد طاهر ما لم يضلّه ابواه انتهى السادس ما تمسك به بعض
المحققين ره من السيرة القطعية المستمرة على المعاملة مع السبايا معاملة المسلمين من حيث الطهارة وعدم الالتزام بالتحرز عنهم ثم قال
فالقول بطهارتهم هو المعتمد سيّما مع ما عرفت من عدم دليل معتمد على نجاستهم قبل السبي لولا الاجماع على ما ذكرناه من الوجهين اللذين
يكن الخدشة في اولهما يعني المتولد من نجسين ويشكل التمسك بثانيهما يعني رواية عبد الله بن سنان ورواية الزهري الدالّتين على ان اولاد المشركين
يلحقون بآبائهم لو انفرد عن الجابر والنجاسة الثابتة بالاجماع لم يعلم ثبوتها لنفس الطفل او الطفل المصاحب للابوين فلعل لوصف المصاحبة
مدخلا في الموضوع الذي يعتبر القطع ببقائه في جريان الاستصحاب ثم قال ولا يتوهم جريان مثل ذلك في سائر موارد الاستصحاب كان النجاسة
من الامور التي اذا تحققت لا ترتفع الا بالمزيل فلا بد من اثباته لاندفاع الاول بان ذلك من خصائص المستصحب الثابت بالاجماع فان الموضوع
فيه مشتبه غالبا الا ان يرجع في تشخيصه الى العرف وكلمات المجمعين واما اذا ثبت المستصحب بالادلة اللفظية فالموضوع فيه معلوم غالبا
ولاندفاع الثاني بان النجاسة انما تحتاج الى المزيل في ارتفاعها عن محلها واما ارتفاعها بارتفاع المحل فلا يحتاج الى رافع للنجاسة او انقضاء
استعداد وجوده انتهى وقد يقال ان توجه المنع على دعوى السيرة المستمرة القطعية واضح لانقطاع طريق الجهاد المتبع للاسر على الوجه
المشروع بعد رسول الله ص لان امير المؤمنين ع لم يكن يجاهد الكفار وكذا من بعده من الائمة وحال زمان رسول الله ص غير معلوم لنا كما انه لو فرض
الاذن من امير المؤمنين ع للخلفاء من جهاد الكفار لم يكن الحال في كيفية معاشرتهم مع الاسراء معلوما لنا والحال في زمان الغيبة اوضح و
بالجملة لا مجال لدعوى السيرة المستمرة هذا مضافا الى ان ما ذكره من قوله يشكل التمسك بثانيهما لو انفرد عن الجابر لم نفهم له محصلا لانه ان
اراد استعمال كلمة لو في النفي حتى يصير الحاصل انه غير منفرد من الجابر فدلالته انما هو بمعونته ولولا ذلك لم يكن التمسك به وصح تبعه عليه
انه لا يتفاوت الحال بين كونه مستقلا او وافيا بالدلالة وبين كون وفائه مستندا الى جبر الجابر لحصول المقصود بكل منهما وهو واضح وان اراد
استعمال الكلمة لو بمعنى كلمة اذا حتى يكون الانفراد محقق الوقوع لتجه عليه اولا ان رواية ابن سنان صحيحة كما تقدم في كلام صاحب ق ره
ثانيا ان الشهرة والاجماع المنقول جابران ونحن قررنا الاعتراف بالنظر الى ضعف السند مراعاة للمذهب المحقق المذكور من عدم اختياره
جبر ضعف الدلالة بالشهرة وان ثبت تقريره بالنظر الى ضعف الدلالة بملاحظة جبر الاجماع المنقول اياه لكونه قرينة كاشفة عن المراد لم
يتفاوت الحال في توجيه ما ذكرناه من الاعتراض وحجة القول بالنفي كما تقدم نقل وجود القول به في كلام بعضهم نقلا عن نحو القول به
في كلام بعضهم وان كان كلام الشهيد الثاني ره في مصابيح عدّ القائل بالنجاسة امران احدهما ما ذكره في نوع على اختياره لما ذكره بقوله
ان ظاهر الاخبار كما ترى تبعية الولد لابويه في الكفر الى يوم القيامة فيخلد معهم في النار او يمتحن بتأجيج نار له يوم القيامة هذا البحث الذي
اكثر واميز من القيل والقال والجواب والسؤال وغيرها من الاشكال من هذا المجال ويبطل ما ذكروه من التبعية للمسلم السابي في الاسلام او
الطهارة خاصة لعدم الدليل الشرعي ودليل النجاسة الذي ذكرناه واضح الدلالة لظاهر المقالة على عموم النجاسة وبقائها سبي ام لا الى يوم
القيامة فضلا عن ايام الدنيا لكنهم معذورون لعدم حضور هذه الاخبار لهم في البال بل ولا خطرت لهم في الخيال والله الهادي لمن يشاء
والله العالم بحقيقة الحال انتهى وفيه لما عرفت من ان السؤال في صحيحة ابن سنان انما هو عن حال اولاد الكفار من الذين يموتون قبل البلوغ
وليس مسوقا الا لاستفسار حالهم بعد الموت وانهم هل يعاقبون ام لا فلا ينطبق الجواب الا على السؤال عما بعد الموت لان تقريب الاستدلال
على ما يظهر من كلامه انما هو من قوله ع كفار جواب المبتدأ المحذوف بقرينة ما ذكر في السؤال من الاطفال الذين يموتون قبل البلوغ فيكون
وجه الشبه بقرينة السؤال هو كونهم معاقبين كما يدل عليه تفريع قوله فيدخلون مدخل آبائهم عليه فتكون الرواية اجنبية عما
نحن فيه واما ما دل على انهم يلحقون بآبائهم فمع عدم اعتبار سنده غير ظاهر الدلالة اذ يحتمل ان المراد به اللحوق بهم في الآخرة كما هو
مقتضى الصحيحة المذكورة هذا كله مضافا الى ما اشرنا اليه سابقا من كون هذه الاخبار كاخبار تأجيج النار غير موافقة لقواعد العدل
والذي يصح لنا الالتزام هو ان الله سبحانه يعاملهم بعدله وحكمته ولا يهمنا ما زاد على ذلك اذ ليس تفاصيل مثل هذه المسائل مما
يجب علينا الاعتقاد به وثانيهما استصحاب النجاسة الثابتة قبل الاسر نظرا الى انه حيوان متولد من حيوانين نجسين ومن ثم كان قبل الاسر
نجسا لان ذلك هو مقتضى الفرعية وانفراده عنهما ليس من المطهرات المعدودة لانهم لم يذكروا ان الكافر يطهر بسوى الاسلام و
استصحاب الحكم في ذلك حجة واجيب عنه بان عدم عدّهم التبعية من المطهرات لا يدل على عدم كونه منها وان ذلك غير قادح مع تعرضهم

الحكم في موضع يليق به الا انهم لم يذكروا في عداد المطهرات اسلام الوالدين مع اعترافهم بكونه منها في موضع يناسبه وينبغي للمقام
ان من يقول بتبعيته للسابي يحكم بطهارته فلو انكر التبعية لاحد وجب مصيره الى النجاسة وان صبغ القولين على شيء من الاصلين
اللذين هما استصحاب النجاسة واصالة الطهارة فعليهما يدور رحى المسئلة فمن قال بتبعية ولد الكافرين لهما في النجاسة
وحكم باستصحابها عند سبي المسلم اياه لزمه الحكم بالنجاسة ومن ابطل استصحاب النجاسة لزمه الرجوع الى اصالة الطهارة والذي
يمكن ابطال الاستصحاب به وجوه احدها عدم الالزام بنجاسة ولد الكافرين والحكم بنفي النجاسة صريحا وان لم يقع في كلماتهم
الا ان المتوقف موجود ونحن قد بنينا الامر على التوقف وح يجري اصالة الطهارة بالنسبة الينا فلا يتحقق نجاسة سابقة
على السبي حتى تستصحب فيبقى اصالة الطهارة على حالها ثانيها انكار حجية الاستصحاب اصلا كما صدر من صاحب ك حيث قال ولو
سبي المسلم منفردا فالاظهر تبعيته له في الطهارة لان ذلك مقتضى الاصل ولا معارض له الا التمسك باستصحاب الحالة السابقة
وقد بينا فيما سبق ضعف التمسك به لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم فلا بد لدوامه من دليل سوى الثبوت فينبغي
التبعية له ثالثها انكار دلالة الدليل على نجاسة ولد الكافرين على وجه يشمل الموضوع حتى يصح استصحابها وهذا الوجه
هو الذي عرفته من بعض المحققين ره حيث منع من استصحاب نجاسة الثابتة لتبعية الابوين بحكم الاجماع بعد سبيه نظرا الى
انه لعل لوصف الاجتماع مع الابوين مدخلا في ثبوت حكم النجاسة له ولا يجري الاستصحاب مع عدم تحصل الموضوع وتحقق
وسبقه الى ذلك صاحب المدارك ره حيث قال فيما حكي عنه والتحقيق ان احتمال بقاء النجاسة بعد سبي المسلم له ضعيف لما ذكره من
انحصار المقتضي للتنجيس فيه في الاجماع انه ثبت ولا ريب في انتفائه بالنظر الى ما بعده والتمسك باستصحاب النجاسة مردود بمنع
العمل بالاستصحاب في مثله كما بيناه في محله في مقدمات الكتاب وبه يظهر جودة احتجاج العلامة ره وجماعة للحكم بطهارته بتحقق مقتضى
الطهارة السالمة عن يقين معارضة النجاسة وضعف مناقشة بعض الاصحاب ان المراد بالعكس لان النجاسة تحققت بمجرد الولادة
فيجب استصحابها وهو اصل سالم عن معارضة يقين الطهارة وتوضيح وجه الجودة والضعف انه لا ريب في ان الاصل في الاشياء
كلها الطهارة الى ان يقوم دليل على خلافها وحيث ان الدليل المخرج عن حكم الاصل في موضع النزاع مخصوص بالحالة السابقة
على السبي والقدر المتحقق من المخالفة لاصالة الطهارة هو ذاك وما عداه باق على حكم الاصل بعد فقد الاستصحاب كما اذا كان دليل
الحكم المستصحب مقيدا بالحالة كما ترى اشبه هذا كله هو الكلام على تبعيته من حيث الطهارة واما تبعيته للسابي في اصل الاسلام حتى يترتب
عليه احكام المسلمين كوجوب تجهيزه مثلا لو مات فالمحكي عن الشيخ وابن الجنيد وابن البراج والشهيد في س القول بالتبعية لان هذا
الطفل لا حكم له بنفسه وقد خرج عن تبعية الابوين بانقطاعه عنهما واخراجه عن دارهما ومصيره الى دار الاسلام تبعا للسابي المسلم فكان
تابعا له في دينه ولقوله كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه الخ وقد عرفت عدم الدلالة وضعف السند كما عرفت ضعف
الوجه الاول وخالف في ذلك جماعة فخصوا التبعية بالطهارة وقد عرفت الحال فيها واما الثالث وهو ما لو سبي مع ابويه فالمحكي
فيه عن جماعة هو الحكم بنجاسته وحكي عن شرح الروضة انه قال فيه وكانه لا خلاف فيه عندنا واستدل لهم باستصحاب التبعية للابوين
الى ان يثبت المزيل والملكية ليست مزيلة كما لو زوج المسلم عبده الكافر امته الكافرة فان ولدهما يتبع الابوين دون المالك وبعموم
قوله كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فما لم ينقطع عن تبعية الابوين لم ينتف عنه التهويد
والتنصير والتمجيس كذا قيل وقد عرفت عدم دلالة الحديث على ذلك مضافا الى انه ضعيف السند ولو فرض تماما تابعيته لهما مع
فمقتضى دليل الشيخ ره تبعيته الان للسابي لكنه وافق هنا على عدم الحكم باسلامه محتجا بانه مولود من كافرين فاذا ما ثاقف احدهما
لم يحكم باسلامه كما لو كانا في دار الحرب وبانه كافر اصلي فلم يحكم باسلامه بموت ابويه كالبالغ وهذه الحجة بعينها تأتي فيما لو انفرد عنهما
وخبر الولادة على الفطرة على الوجه الذي ذكره قد بينا وهنه فالفرق غير واضح واما الثالث وهو ما لو سبي مع احد ابويه فقد حكي
فيه عن جماعة انه يتبعه دون الجامع ولعله لاستصحاب التبعية المتقدم وعن جماعة من العامة تبعية السابي لان مدلول النبوي هو ان
الابوين يهودانه لا احدهما وهو مفهوم ضعيف مع ابتنائه على كون المراد انهما يجعلانه في حكم اليهودي او لحد لحوقه بابويه باقراره معهما
وقد عرفت ضعفه وتكميل الحال هنا مما تقدم فانا لو قلنا بنجاسة ولد الكافرين كان المراد بذلك نجاسته بتبعية ابويه بالتولد منهما
وكونه فرعا لهما لا بالاقتران والاجتماع في دار واحدة او بلد واحد ومع الشك يستصحب ذلك الحكم لكن لو ابطلنا الاستصحاب من الوجوه

كتاب الطهارة

السابقة كان المرجع هو اصالة الطهارة هذا واعلم ان الخلاف في اختصاص التبعية بكونها في مجرد الطهارة او عمومها لجميع احكام
الاسلام واقع في هذا القسم وما قبله كما وقع في القسم الاول ثم انه يتفرع على القولين المذكورين امور ينبه عليها في ذلك الاول انه لو مات
بحيث يلد المسلم قبل البلوغ فعلى قول الشيخ ره يجب تغسيله وتكفينه والصلوة عليه ان بلغ الست ويستحب قبلها وعلى القول الاخر لا يجب
ذلك لانه بحكم الكافر كما لو مات مصاحبا لابويه وان كان ملكا للمسلم وحكم بطهارته الثاني انه لو بلغ استمر مسلما عند الشيخ ره وان
لم يسمع منه الاعتراف بما يوجب الاسلام كما في ولد المسلم وعلى القول الاخر لا يحكم بطهارته بعد البلوغ الا ان يظهر الاسلام كغيره من
اولاد الكفار فينبغي لمن ابتلى بذلك ان يعلمه بما يتحقق منه الاسلام قبل البلوغ ويستنطقه عند تحقق البلوغ لتحقق الحكم بالطهارة ولو
اشتبه سنه وبلوغه يبنى على اصالة العدم فيستصحب الطهارة على القول الثاني وينبغي مراعاته عند ظهور الامارات المفيدة للظن بالاحتياط
لعانته وتكرار الاقرار بالشهادتين في مختلف الاوقات لكن لا يخفى انه يمكن المناقشة في استلزام كلام الشيخ ره لما ذكره حيث انه ره انما يقول
بترتب جميع احكام المسلم على الصبي الذي سباه المسلم ومعلوم ان من بلغ لا يصدق عليه الصبي وحكم ولد المسلم بعد البلوغ من حيث الحكم عليه
بالطهارة قد ثبت بالاجماع والضرورة ولا اجماع في محل البحث فالحكم عليه بما ثبت له قبل البلوغ لا يخلو اما ان يكون مستنده الاستصحاب
ولا مجال له من جهة تغير الموضوع او يكون مستنده القياس على ولد المسلم وهو باطل فمقتضى الشك عدم ثبوته لغير المسلم على قول الشيخ ره
وعلى القول الاخر يجوز مع احتمال العدم لتشبثه بالاسلام وانضمامه ببعض الاحكام بخلاف الكافر المحض ومن هو بحكمه وبهذا يظهر ان
القول بتبعيته في الطهارة خاصة ليس هو احوط القولين بل الحكم باسلامه احوط في الامر الاول والاخير الرابع انه لو مات قريبه المسلم
ولا وارث مسلم فعلى قول الشيخ ره يشارك ان كان في درجته ويختص ان كان اقرب وعلى القول الاخر لا ارث له الا من خاصته ولو فرض انه
بلغ قبل القسمة مع تعدد الوارث واسلم شارك او اختص على الثاني ولو لم يكن لقريبه المسلم وارث سواه ما ترثه من التركة او ورث
على الاول وكان الميراث للامام ع على الثاني الامر الرابع في بيان ان اللقيط هل يحكم بلحوقه بالمسلم فيحكم بطهارته ام لا فنقول الذي يحكى
عن الشيخ ره هو الحكم باسلام لقيط دار الاسلام اذا كان فيها مسلم صالح لتولده منه سواء بنيت في الاسلام ولم يقربها الكفار ام كانت
دار حرب سابقا لكن غلب عليها المسلمون فتحوها صلحا او قهرا او كانت دار الاسلام فغلبت عليها اهل الحرب فالاضافة في الحمل المستتر
بمعنى انه يعتبر فيها النسبة الى الاسلام بشيء من الوجوه المذكورة وكذا لقيط دار الحرب اذا استوطنها مسلم صالح لتولده منه ولو اسيرا او ستد
على ذلك كله بقوله ع الاسلام يعلو ولا يعلى عليه ولا يخلو دلالته على ذلك عن خفاء واما اذا كانت الدار دار الحرب لكن كانت بحيث
يدخلها التجار فقد ذكروا فيه وجهين الاسلام لغلبته جانبه والعدم لان الدار دار كفر وقال بعض المحققين ره ان التحقيق في ذلك
هو الحكم بالطهارة لانها الاصل واما احكام الاسلام فكل ما كان الاسلام شرطا لثبوتها فلا يحكم به وكل ما كان الكفر مانعا منه يحكم
به وهو جيد موافق لما ذكرنا الخامس قد علم ممن خرج عن الاسلام او انتحله وجحد ما يعلم من الدين ضرورة كالخوارج والغلاة ليس المراد بمن خرج عن
الاسلام من كان مسلما ثم عدل عن الاسلام الى الكفر بل المراد من باينه كاليهود والنصارى وغيرهما والمراد بمن انتحله وجحد ما يعلم من
الدين ضرورة من انتمى واظهر التدين به لكن جحد بعض ضرورياته وتوضيح المقام يتم برسم امور الاول ان نجاسة من خرج عن الاسلام بالمعنى
الذي ذكرنا لا اشكال فيه ولا كلام وانما الكلام فيمن انتحل الاسلام وانكر شيئا من ضرورياته فهل يحكم بنجاسته ام لا وعلى الاول فهل
هو من باب استلزام انكار الدين وتكذيب النبي ص بحيث يصير حاصل مدعاه ان الحكم الفلاني وان اخبر به النبي ص الا انه لم يحكم به الله تعالى
وليس من عنده او هو بنفسه سبب للنجاسة وان لم يتحقق الاستلزام المذكور اما الاول فقد استشكل فيه صاحب المستند ره بل
قوى الطهارة حيث قال والمستفاد من كثير من العبارات بل المصرح به في كلام جماعة نجاسة المنكر لما يعلم ثبوته او نفيه من الدين
ضرورة وهو مشكل لانا وان قلنا بكفره لذلك ولكن لا دليل على نجاسة الكافر مطلقا بحيث يشمل المقام وشمول الاجماعات المنقولة
لمثله غير معلوم فان ظاهر بعض كلماتهم ان مرادهم من الكفار بالاطلاق غير فرق الاسلام الا ترى ان الفاضل قال في المنتهى بعد دعوى
الاجماع على نجاسة الكفار حكم الناصب حكم الكفار لانه ينكر ما يعلم من الدين ضرورة وكذا يشعر بذلك عبارة المعتبر وغيره ايضا ومع ذلك
يعلم منه عدم التبادر وتبادر الغير ويؤكد ذلك ان منهم من حكم بكفر المخالفين لانكاره الضروري ومع ذلك قال بطهارتهم كالفاضل
فانه صرح في زكوة المنتهى وشرح فص الياقوت بان المخالفين لانكارهم ضروري الدين كفروا ومع ذلك هم طاهرون عنده ولهذا
قيل في رواية تدل على من يقول بنجاسة المخالفين بكفرهم انه على تقدير اطلاق الكفار عليهم حقيقة لا دليل على النجاسة كلية ولانه هو الا

مصادرة

مصادرة محضة فالطهارة هنا فوقية للاصل والقياس على غير المنتحل مردود والاثر على فرض تماميته غير ناهض لعدم تحقق الشرك
معلوم على ثبوت الاجماع المركب ليس شيء ولكن لا يخفى ان ما ذكره من ان ظاهر بعض كلماتهم ان مرادهم من الكفار بالاطلاق غير فرق
الاسلام معارض بان صريح بعض كلماتهم هو الاطلاق الذي يرجع الى قول المصنف وضابطه من خرج عن الاسلام او انتحله منضما
الى ان ما استشهد به من عبارة المنتهى لا دلالة له فيه الا من جهة انه حكم الناصب حكم الكفار ولم يقل انه كافر او من الكفار فيدل على ان
الكافر الذي ادعى الاجماع على نجاسته مغاير له ويندفع هذا بان الدليل على النجاسة غير منحصر في ذلك الاجماع فان تعليل كون
حكم الناصب حكم الكافر بانه ينكر ما يعلم من الدين ضرورة يدل على كون كبرى الكلية مسلمة عندهم والا لم يكن للتعليل به وجه
خصوصا بعد ملاحظة ما عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره من ان كل من انكر ضروري الدين يكون خارجا عنه عند الفقهاء
رض انا لم يحتمل فيه الشبهة الا ان يكون قريب العهد بالاسلام او ساكنا في بلاد الكفار بعيدا عنها بحيث يمكن في شانه عروض
الشبهة انتهى وكذا بعد ملاحظة ما حكاه جماعة عن ظاهر الاصحاب من ان انكار ضروري الدين سبب مستقل بل يكفي ملاحظة اختلافهم
في ان سببية انكار الضروري هل هو من باب استلزام تكذيب النبي (ص) او هو سبب مستقل مع عدم مناقشة احد في اصل الحكم بل يظهر من
المنتهى ان ذلك من مسلمات المسلمين لانه قال فيما قبل المسئلة التي هي آخر مسائل الاجماع ما لفظه انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر
اجماعا واما القطعي ففيه مذاهب احدها انه كفر وثانيها انه ليس بكفر وثالثها وهو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة انه من الدين يوجب
الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا افهم هذا الموضع فانه مصرح به في المنتهى انتهى وكذا التفتازاني فانه
قال معلقا على ذيل الكلام انما قال ذلك لان ظاهر كلام المتن والشرح واحكام الامدي ان في المسئلة ثلاثة مذاهب الاول التكفير
مطلقا الثاني عدمه مطلقا الثالث وهو المختار التفصيل بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فانكاره يوجب الكفر
والا فلا ولا خفاء في انه لا يتصور من المسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر ولهذا قال في المنتهى اما القطعي
فكفر به بعض والظاهر ان نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف فيه ثم قال التفتازاني وهو صريح في ان الخلاف انما هو في غير ما
علم بالضرورة كونه من الدين لكن حمل الثالث على هذا التفصيل يذهب اليه على ما ينبغي انتهى ولا يتوهم ان العامة لا يقولون بنجاسة
الكافر فلا يجدي في المقام لانهم يقولون بترتب سائر احكام الكفر بثبوت الموضوع بجريان جميع الاحكام ومنها النجاسة عندنا
انه ليس المراد بالكفر المحكوم على منكر الضروري والمجمع عليه في كلام هؤلاء الا الخروج عن دين الاسلام فتامل ولعل ما حكاه عن
ذكره المنتهى في شرح فص الياقوت فلعل المراد به المخالفون الذين ينكرون خلافته عليه السلام مطلقا الا القائلون بكونه رابع الخلفاء
ليسوا منكرين لضروري الدين من هذه الجهة لعدم كون خلافته بلا فصل من ضروريات الدين وانما هو من ضروريات المذهب ثم ان
غاية ما هنالك ان يتجه على العلامة ره في كلامه هذا اعتراض من جهة انه لا يخلو من جعله كبرى كلية في الاستدلال على نجاسة منكر ضروري
الدين وذلك لا يوجب تقييد كلمات الاصحاب او الاعراض عنها واما الثاني فلهم فيه مسلكان احدهما ان سببية انكار الضروري للنجاسة
والكفر انما هي من جهة رجوعه الى انكار صدق النبي (ص) واستلزامه اياه وهو الذي يعطيه كلام المحقق الاردبيلي ره حيث قال الضروري
الذي يكفر منكره هو الذي ثبت عنده يقينا كونه من الدين ولو بالبرهان ولو لم يكن مجمعا عليه اذ الظاهر ان دليل كفره هو انكار الشريعة
وانكار صدق النبي (ص) في ذلك الامر مع ثبوته يقينا عنده وليس كل من انكر مجمعا عليه يكفر بل المدار على حصول العلم والانكار وعدمه الا
انه لما كان حصوله في الضروري غالبا جعلوا ذلك مناطا وحكموا به فالمجمع عليه ما لم يكن ضروريا لم يؤثر وصرح به التفتازاني في شرح
الشرح مع انه ظاهر انتهى ويستفاد ذلك عن كشف اللثام ايضا لانه قال غيره ولا نحكم بطهارته من عدى الخوارج والغلاة والنواصب
والمجسمة من فرق المسلمين الا ان ينكر ضروريا من الدين مع علمه بضروريته انتهى وذلك لان التقييد بعلمه بضروريته يدل على انه مع عدم
علمه بضروريته لا يكون نجسا وليس وجهه الا انه مع عدم علمه لا يستلزم انكاره حقيقة انكار صدق النبي (ص) وقال جمال المحققين ره
في حواشي الروضة ما لفظه ثم بعض ما علم ثبوته من الدين ضرورة انما يكون انكاره كفرا اذا لم يكن ذلك لشبهة كان يكون مثلا قريب
العهد بالدين ولم ينشأ بين اهله فلو كان لشبهة لم يحكم بكفره وذلك لان الحكم بكفر منكر الضروري كالصلاة انما هو باعتبار ان كل
من نشأ بين المسلمين وعاشرهم يعلم بديهة وجوب الصلاة في شرعنا واخبار نبينا به فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار
اتيان النبي (ص) به بل ليس منشاؤه الا عدم الايمان بالنبي (ص) والتصديق به وان كان يظهر الايمان ويقول بحسب الظاهر ان النبي (ص) حكم

بوجه فان ذلك منه لتقية او نحوها واما في الباطن فلم يؤمن وليس منشأ الانكار الا ذلك وظاهر ان هذا انما يتمشى مع عدم الشبهة
من كان قريب العهد بالاسلام او نشأ في بلاد الكفر بلا اطلاع منه على عقايد المسلمين فربما يخفى عليه بعض ضروريات
الاسلام واخبار النبي ص فلو انكر ما يعلم من انكاره انكار النبي ص فتفطن انتهى وثانيهما ان انكار الضروري سبب مستقل في النجاسة
وهذا هو الذي نسبه في الجواهر الى ظاهر الاصحاب قال انه نقل عن غير واحد منهم ظهور الاجماع عليه من غير اشارة منهم الى الاستلزام
المذكور وحكى غيره النسبة المذكورة عن مفتاح الكرامة وانه نقلها فيه عن استاده ايضا حجة القول الاول كما يظهر من جملة ممن تعرض
للمقام امور الاول عدم الدليل على تحقق الكفر به لنفسه فلا بد من الرجوع الى الاصل ومقتضاه الطهارة الثاني استثناء من يحتمل في حقه
الشبهة وبعد الدار عن معقد الاجماع على كفر منكر الضروري في كلام جماعة على حد استثنائهم في كلام المحقق البهبهاني المتقدم ذكره
وليس وجهه الا انه مع الشبهة او بعد الدار لا يستلزم انكار الضروري تكذيب النبي ص الثالث انه لو علم الرجل اخبار النبي ص بشيء غير ضروري
علما قطعيا ثم انكر حقيته وكونه من دين الله تحقق كفره قطعا ولزم الحكم بنجاسته من جهة تكذيب النبي ص فيعلم من ذلك ان ليس
لكون المنكر بالفتح ضروريا مدخل في الكفر وان العلة انما هي تكذيب النبي ص الرابع انه ورد في الاخبار ما يدل على استثناء الجاهل
مثل ما ورد في الاخبار باب حد شارب الخمر من ان امير المؤمنين ع دفع الحد عمن شرب الخمر واعتذر بانه لم اعرف حرمته وما روي في ذلك
الباب عن محمد بن مسلم قال قلنا لابي جعفر ع رجل دعوناه الى جملة ما يجحد له من جملة الاسلام فاقر به ثم شرب الخمر وزنى واكل الربوا ولم يتبين له
شيء من الحلال والحرام اقيم عليه الحد اذا جهله قال لا الا ان تقوم عليه بينة انه كان اقر بحرمتها ودعوى عدم المنافاة بين الكفر وعدم اقامة
الحد عليه للجهل في غاية البعد هذا ولكن اورد على هذا القول بان اللازم على هذا ان لا يكفر من انكر بعض الضروريات لجهل مركب نشأ
من تقصيره في طلب الحق والاقتصار على تقليد اسلافه في ان ما هم عليه مما جاء به النبي ص عموما او خصوصا مع ان كثيرا من الخوارج والنواصب
المتدينين من اسلافهم على هذا الوجه لانهم يتقربون الى الله والى رسوله بالبراءة من امير المؤمنين ع مع ان الاصحاب يتمسكون في كفر
الفريقين بانهم منكرون للضروري وكذا كل ضروري صار انكاره دينا لطائفة وعلى هذا فلا بد من ان يكون الكفر مختصا بالطبقة
الاولى من منكريه العالمين بانه مما جاء به النبي ص دون المتاخر الذي نشأ على هذا الاعتقاد من اول عمره وان كان متفطنا لما ان
جماعة من الناس بل اكثرهم على خلاف هذا بل وان صار متفطنا لهذا موجبا للشك في صحة دينه فان الشاك في الضروري انما يكفر على هذا
القول اذا علم الشاك بانه مما جاء به النبي ص ويرجع شكه الى الشك في صدق النبي ص والمفروض ان الرجل شاك في ان النبي ص جاء به ام لا ودعوى ان كل
فرد من افراد الخوارج والنواصب قد علم بان من دين النبي ص مودة ذوي القربى ومع ذلك يكذبه ص في دعوى انه من الله تعالى خلاف الحس وهذا
الايراد لا يرد على ما نسب الى ظاهر الاصحاب من ان انكار الضروري بنفسه سبب مستقل لا من حيث استلزامه تكذيب النبي ص وقد يجاب عن ذلك بالمنع من
كون نجاسة الخوارج والنواصب لمجرد انكار الضروري وانما هي لعنوانها الخاص الذي لا يستفاد من الاخبار الا ذلك وحكم الاصحاب ثم ما نحن فيه غاية
ما هناك ان من علل بانكاره للضروري اراد تطبيق الحكم على القاعدة ولو في الجملة كما هو دابهم في كثير من الموارد التي نص على حكمها حجة
القول الثاني امور الاول نقل ظهور الاجماع من غير واحد على سببية انكار الضروري بنفسه للكفر من غير اشارة منهم الى الاستلزام
المذكور مع تاييده بظاهر عطفهم اياه على السبب الاول للكفر بل باقتصار بعضهم في ضابط الكافر عليه لانه نتيجة الاول اعني
الخروج عن الاسلام منه الثاني انه لا شك في ان الاسلام لغة وشرعا عبارة عن التدين بهذا الدين الخاص الذي هو مجموع حدود وشرع
منجزة على العباد كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فمن خرج عن ذلك ولم يتدين به كان كافرا غير مسلم سواء لم يتدين به اصلا او
تدين ببعض دون بعض واما ما دل من النصوص والفتاوى على كفاية الشهادتين في الاسلام فالظاهر ان المراد به حدوث الاسلام
ممن ينكرهما من غير منتحلي الاسلام اذ يكفي منه الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة المستلزمة للالتزام بجميع ما جاء به النبي ص و
تصديقه في ذلك اجمالا فان المراد من الشهادة بالرسالة هي الشهادة بانه رسول مبلغ من الله بالنسبة الى ما جاء به من الشريعة فلا
ينافي كون عدم التدين ببعض الشريعة والتدين بخلافه موجبا للخروج عن الاسلام الثالث النصوص الواردة على هذا الخصوص ففي صحيحة الكناسي
قال قلت لابي جعفر ع ان عندنا قوما يقولون اذا شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فهو مؤمن قال فلم يضربون الحدود ولم يقطع
ايديهم وما خلق الله عز وجل خلقا اكرم على الله من المؤمنين لان الملائكة خدام المؤمنين وان جوار الله للمؤمنين وان الجنة
للمؤمنين وان الحور العين للمؤمنين ثم قال فما بال من جحد الفرائض كان كافرا الحديث وتقريب الاستدلال به هو انه لا ريب في ان

المراد

المراد بالايمان في السؤال هو الايمان بالمعنى الاعم المرادف للاسلام اذ لا يحصل بالشهادتين سواه واما الجواب فقد اشير فيه اولا الى ان
للايمان معنى اخر واعلى من الاول واكمل لا يحصل بمجرد الشهادتين والى ذلك يومي قوله فلم يضربون الحدود الخ ثم اشير فيه ثانيا الى ان
الاسلام بالمعنى الاعم المذكور في السؤال ايضا لا يحصل بمجرد الشهادتين لان من جحد الفرائض مع اقراره بالشهادتين كافر فلا يكون
ممن حصل له الايمان بمعنى الاسلام بالمعنى الاعم وكانه الى ما شرحنا اشار بعض المحققين ره حيث قال في ذيل الاستدلال بهذه
الرواية واضح الدلالة على ان التشرع بالفرائض ماخوذ في الايمان المرادف للاسلام كما هو ظاهر السؤال والجواب وفي مكاتبة عبد الرحيم
الصحيحة ولا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال بان يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون
خارجا عن الاسلام والايمان داخلا في الكفر وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يرتكب الكبيرة من
الكبائر فيموت هل يخرجه ذلك عن الاسلام وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين ام له مدة وانقطاع فقال من ارتكب كبيرة من
الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك عن الاسلام وعذب اشد العذاب وان كان معترفا انه اذنب ومات عليه اخرجه من الايمان ولم
يخرجه من الاسلام وكان عذابه اهون من عذاب الاول الحديث ونحوها رواية مسعدة بن صدقة المروية في الكافي في باب الكبائر
والظاهر ان المراد هو الايمان الكامل في الجملة وصحيحة بريد العجلي عن ابي جعفر ع قال سألته عن ادنى ما يكون به العبد مشركا قال من قال للنواة
حصاة وللحصاة انها نواة ثم دان به ورواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع التي في سندها حماد بن عيسى وفيها ادنى ما يكون
به العبد كافرا من زعم ان شيئا نهى الله عنه ان الله امر به ونصبه دينا يتولى عليه ويزعم انه يعبد الذي امره وانما يعبد الشيطان الخ الى غير ذلك
من الاخبار الدالة على كفر منكر شيء من الدين مثل من شرب النبيذ على انه حلال خلد في النار ومن شربه على انه حرام عذب في النار ومثل
ما دل على وجوب قتل من افطر شهر رمضان او شرب الخمر او ترك الصلوة اذا نفوا الاثم على انفسهم ثم ان بعض الاولين ايد هذا
القول بقيام السيرة المستمرة من اصحابنا على تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروريات مع العلم او الظن بانهم لم يكذبوا النبي ص في ذلك
ولا اقل من الاحتمال واورد جملة منهم على هذا القول بانه لا وجه لما اشتهر من اخراج ذوي الشبهة كان انكار اصول الدين
كالالهية والرسالة لا فرق في تكفير منكرها بين ما كان الجحد مع العلم او الشبهة هذا مضافا الى ان الاخبار الدالة على بيان الاسلام
وتحديده متنافية عن اعتبار التصديق بخصوص الضروريات العملية من حيث انها صارت ضرورية وان ورد ان الاسلام بني على
خمس الا ان المراد به ان هذه الخمس لا من حيث صيرورتها ضروريات حتى يكون كل ما صار كذلك مبنى للاسلام ولعل المؤول يبني على ان
قوله ع ما بال من جحد الفرائض كان كافرا ايضا لا تصريح فيه بكون الفرائض ضرورية ولا كونها عملية فتامل ثم ان بعض المحققين ره بعد
ما نفى الاشكال عن كفر من ينكر ما يرجع انكاره الى انكار صدق النبي ص فصل في المقام تفصيلا وهو ان الملتزم بخلاف الضروري الذي
لا يرجع انكاره الى انكار صدق النبي ص اما ان يكون قاصرا واما ان يكون مقصرا وعلى التقديرين فاما ان يكون منكرا لما انكره بان يعمل
به فيستلزم الانكار كالقاء المصحف في المكان الذي لا يليق به وكسب النبي ص او يكون بالقول الدال عليه مطابقة وهو على قسمين لانه اما
ان يكون انكارا لما هو من قبيل الضروريات الاعتقادية او يكون انكارا لما هو من الضروريات العملية فهذه اقسام ستة وان المقصر محكوم
بكفره دون القاصر وذلك لشمول الاخبار المطلقة المتقدمة الدالة على حصول الكفر بالاستحلال للمقصر دون القاصر مطلقا سواء انكر
ضروريا عمليا او انكر ضروريا اعتقاديا ثم استشعر في المقام اعتراضا بان ذلك لا يتم في الخوارج والنواصب لان القاصر من الفرقتين ايضا
نجس فاجاب بان الفرق بين القاصر والمقصر انما هو في منكر الضروري نظرا الى قصور الاخبار عن مرتبة الشمول للقاصر واما الكافر من جهة
اخرى فلا فرق فيه بينهما ولا مانع من ان يحكم على القاصر بنجاسة جلده ولا يكون معاقبا وح نقول انا نمنع كون نجاسة الخوارج والنواصب
لمجرد انكار الضروري فلعله لعنوانهما الخاص بل لا يستفاد من الاخبار الا ذلك كما في اليهود والنصارى فيكون ولاية امير المؤمنين ع
والائمة من ولده بمعنى محبتهم كالرسالة في نجاسة منكرها من غير فرق بين القاصر والمقصر ثم انه بعد التنزل عما ذكره من تخصيص
اطلاق الاخبار المتقدمة بالمقصر الى تسليم الاطلاق بالنسبة اليه والى القاصر خص حكم كفر القاصر المنكر للضروري بما اذا انكر شيئا من
الضروريات الاعتقادية واما اذا انكر القاصر شيئا من الضروريات العملية فلا يحكم بكفره واستند في دخول الاول تحت الاخبار المذكورة
الى ان المطلوب في نظر الشارع ايانا تحصيله انما هو التدين بالاعتقاد بها فلهذا انبعث تحت اطلاق الاخبار المذكورة واستند في
خروج الثانية عن تحتها الى ان الشارع لم يطالب فيها الا العمل ولا عقاب الا على تركه فالمنكر لحرمة الخمر لا دليل على عقابه الا على نفس شرب

الخمر لو شربها لا على ترك التدين بحرمتها فقصد الشارع الى التدين تفصيلا بالاحكام العملية اولا وبالذات وان كان التدين اجمالا
بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله مطلوبا ومع كون المفروض ذلك يبعد الحكم بكفر القاصر انه من البعيد ان لا يحكم على رجل شرب الخمر مثلا او يكفر
بترك التدين بحرمته هذا بالنسبة الى القاصر واما غيره وهو المقصر فقد حكم فيه بالكفر بانكار شيء من الضروريات مطلقا سواء كانت
عملية ام اعتقادية واستند في ذلك الى حصر اسباب الكفر في استحلال الفرائض في الاخبار المتقدمة في غير القاصر والى اطلاق تلك الاخبار بالنسبة الى
العملية والاعتقادية ثم قال وقد تقدم ما ورد في درء الحد عمن لم يعلم بحرمة المحرمات ودعوى عدم الملازمة بين عدم الحد وعدم
الكفر كما ترى بل ظاهر ادلة دفع الحد انه لا يحكم بارتداده لانه مرتد لا يقتل ومنه يظهر ان من استثنى صورة الشبهة عن وجوب
الحد على شارب الخمر ونحوه ممن اعترف بعدم اعتقاده للحكم الضروري ظاهره استثناء ذلك عن الحكم بالارتداد فلا يقول بكونه
مرتدا لا يحد فحاصل ما ذكره بعد التنزل هو التفصيل في القاصر بين انكار الضروري الاعتقادي فيكفر وبين انكار الضروري
العملي فلا يكفر والحكم بكفر غير القاصر في القسمين وان شئت قلت ان المحقق المذكور قد فصل بين القاصر والمقصر في الضروري العملي
فكفر الثاني بانكاره دون الاول واما انكار العقايد الضرورية فقد قوى فيه انه موجب للكفر من غير فرق بين القاصر وغيره في
ذلك للاطلاقات المتقدمة وخصوص ما ورد في كل من العقايد من الحكم بكفر منكره كما لا يخفى على من تتبع ادلة تلك العقايد
مضافا الى اجماعهم على كفر الخوارج والنواصب مستدلين بانكارهم للضروري هذا حال العقايد الضرورية ثم قال واما النظرية
فلا اشكال في عدم كفر منكرها اذا لم يرد دليل على كفر منكرها بالخصوص واما ما ورد الدليل على كفر منكره بالخصوص كبعض العقايد
التي ليست ضرورية ثم هل يحكم بكفر منكره على الاطلاق كما هو ظاهر اطلاق ذلك الدليل او يختص ذلك بغير القاصر فيه اشكال
الاقوى الاول اذا كان الدليل لا يصلح للركون اليه في الخروج عن اصالة الاسلام وعموماته فتامل هذا كلامه بتغيير يسير وتحقيق
المقام ان النزاع بين القولين الاولين يرجع الى ان القائل بكون كفر منكر الضروري من باب استلزام تكذيب النبي (ص) ينكر كون
انكار الضروري بنفسه موجبا للكفر لان تكذيب النبي (ص) عنوان موجب للكفر سواء اجتمع مع انكار الضروري او مع انكار غير الضروري
كما لو علم قطعا صدور حكم من النبي (ص) على وجه النظر والتامل لا من باب الضروري ثم انكر كونه من دين الله وكونه حقا فعلى هذا يكون
علمه به عبارة عن علمه بصدوره من النبي (ص) ويكون انكاره عبارة عن انكار كونه من جانب الله ومعلوم ان انكار النبي (ص) موجب للكفر
سواء كان دلالة اللفظ عليه بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام وكذا قد يتحقق كون انكار الضروري غير مستلزم لانكار النبي (ع) كما لو
اعتقد عدم صدوره عنه او شك فيه او اعتقد ان المراد بما صدر منه (ص) غير ما انكره فبين انكار الضروري واستلزام تكذيب النبي (ص)
عموم من وجه وانت قد عرفت محصل مآل النزاع فنقول انه لا ريب في كون انكار النبي (ص) لشيء من الدين كفرا واما انكار الضروري كفرا فلا
دليل عليه وما استدلوا به لم يرد وما اما الاول فلعدم حجية الاجماع الظني المنقول لعدم الدليل على حجية ظن مجتهد وحدسه على مجتهد
آخر ان لم ندع قيام الدليل على عدم حجيته وما تقدم من تاييد الاجماع المنقول بعطفه على التسبيح وتجرده عن التقييد مع كون
المعطوف عليه ايضا غير مقيد ضعيف كما ان التاييد باقتصار بعضهم في ضابط الكفر عليه ضعيف لعدم حجية قول البعض وعدم
كشفه عن راي الجميع واما الثاني وهو ان الدين عبارة عن مجموع الاسلام ومن خرج عنه ولم يتدين به كان كافرا غير مسلم سواء تدين
ببعض منه او لم يتدين به اصلا ففيه ان المراد بعدم التدين بمجموع الاسلام ان كان هو ما يعم العمل والاعتقاد حتى يصدق عدم
التدين بالمجموع على ما لو علم بوجوب شيء من الفرائض العملية ولم يفعله فبطلان الكبرى وفسادها اظهر على علم لان ترك العمل لا
يوجب الكفر بالضرورة اذا كان معتقدا وان كان المراد به خصوص الاعتقاد حتى يكون من لم يعتقد شيئا من مجموع الاسلام
كافرا اتجه عليه ان ذلك يجب تخصيصه بالاحكام التي يجب فيها الاعتقاد حتى لا يكون الكبرى ما ظاهره العنوان صالح للتميز لانها
في قوة ان يقال ان عدم الاعتقاد لشيء من احكام الاسلام التي يجب فيها الاعتقاد موجب للكفر والخروج عن الاسلام فهذا الدليل
لم يجد شيئا فمست الحاجة الى دليل آخر مميز لما يجب فيه الاعتقاد عما لا يجب فيه واما الثالث اعني النصوص فعمدة الاستدلال اولها الذي
هو قوله في صحيحة ابي الصباح الكناني فما بال من جحد الفرائض كان كافرا انه لم يقيد الفرائض بكونها ضرورية حتى ينطبق الدليل على
مدعى المستدل بل ظاهره ان جحد الفرائض مطلقا موجب للكفر وان لم تكن ضرورية بل نقول انه على مدعى خصم المستدل ادل لانه قال
في المصباح المنير جحده حقه وجحد بحقه جحدا وجحودا انكره ولا يكون الا على علم من الجاحد انتهى وفي مجمع البحرين الجحود هو الانكار مع العلم

يقال جحد حقه جحدا وجحودا اي انكره مع علمه بثبوته وقوله تعالى يجحدون اي ينكرون مع استيقنتها قلوبهم انتهى وح يكون معنى الفقرة المذكورة
ما بال من انكر الفرائض مع علمه بثبوتها كان كافرا فلا يدل الا على كفر منكر شيء من الفرائض مع علمه بها وهو حاصل القول الاول
بل نقول انه لا ينطبق على ذلك القول ايضا لان محصل تلك القول كما عرفت عبارة عن انكار كون ما علم باخبار النبي ص عنه عن رب
الله ومن عنده تعالى ومحصل هذه الفقرة هو كفر من انكر كون فريضة من الفرائض حقا مع علمه بكونها حقا فلا يكون الا انكارا عنادا
مثل انكار من علم بصدق النبي ص وحقيته وانكره عنادا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم واما مكاتبة عبد الرحيم
فيرد على الاستدلال بها جميع ما قلناه في صحيحة ابي الصباح واما صحيحة عبد الله بن سنان فنقول في دفع الاستدلال بها ان قوله ع من ارتكب
كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك عن الاسلام لم يتضمن وصف الكبيرة بكون حرمتها ضرورية في دين الاسلام ولا قرينة عليه ايضا
ومعلوم ان مجرد الاعتقاد بحل كبيرة ليس مما يوجب الكفر فلا بد اما من التقييد بانه مع علمه بصدور حكم حرمة تلك الكبيرة من النبي ص بنى
على انها حلال عند الله واما من التقييد بكون حرمتها ضرورية وليس الالتزام بالثاني اولى من الاول بل الامر بالعكس لثبوت كون
انكار ما يستلزم تكذيب النبي ص كفرا وقيام الدليل عليه بخلاف كون انكار الضروري من حيث هو كفرا واما صحيحة بريد العجلي عمن قال للنواة
انها حصاة ومن قال للحصاة انها نواة ثم دان به فيتجه عليه ما ذكرناه في سابقها لان الكلام المذكور كما يصح ان يكون كناية عن الضروري
كناية عن العلم ولا مرجح ومما ذكرنا يعلم حال الاستدلال بالاخبار الاخر هذا كله مضافا الى ما يرد على الثاني من استثنائهم من يرى
اليه الشبهة ومن كان بعيد الدار في معقد الاتفاق الذي ادعاه المحقق البهبهاني في حاشيته ومن هنا يعلم سقوط تاييد هذا القول بقيام السيرة
المستمرة من اصحابنا رض على تكفير الحكماء لانه مع توجه المنع الى الحاصل بثبوتها نظرا الى انه ربما علم الحاكم بالكفر لعدم اشتباه صاحب ذلك
المذهب او انه غفل عن مقتضى مذهبه مع ان اصل وقوع التكفير من جميع الاصحاب غير معلوم يكون منافيا لما ذكروه من الاستثناء هذا
وبقي الكلام على ما ذكره المحقق المذكور ره من التفصيل فنتكلم عليه في مقامين الاول فيما ذكره اولا من التفصيل بالحكم بكفر المقصر استنادا
الى دلالة الاخبار والحكم بعدم كفر القاصر لعدم شمول تلك الاخبار له فيتجه عليه انك قد عرفت ان الاخبار على اصناف عديدة فمنها ما تضمن
جعل مناط الكفر هو الجحود ومنها ما تضمن مع الاستحلال ومنها ما تضمن ان من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك عن الاسلام
ومنها ما تضمن تعيير المشرك بمن قال للنواة حصاة وللحصاة انها نواة ثم دان به ومنها ما تضمن جعل مناط الكفر ارتكاب المنهي عنه عامدا
به اما الاول فيمنع من الاستدلال به ما عرفت من ان الجحود عبارة عن انكار شيء عنادا مع العلم بثبوته وحقيته وعلى هذا لا يبقى مجال للتفصيل
بين القاصر والمقصر في دلالته لان ذلك الخبر لا يشملهما لان القاصر من لم يدرك الحق ولم يصل اليه ومدلول الخبر هو المنكر عنادا ومن البين ان الانكار عنادا لا
يكون الا من عرف الحق وايقن به ثم انكره عنادا ومعه لا ينقسم الى القاصر والمقصر ولو فرض ان المراد بالجحود فيه هو انكار حقية ما علم صدوره من النبي ص
لم يكن للتفصيل بين القاصر والمقصر ايضا وجه لان القاصر وان كان لا يتصور منه الجحود بهذا المعنى الا ان المقصر في المقدمات على قسمين لانه
قد يكون يشتبه عليه الامر فلا يكون انكاره مستلزما لتكذيب النبي ص وقد لا يشتبه فيكون انكاره مستلزما للتكذيب فلا يكون نتيجة
ذلك هو التفصيل بين القاصر والمقصر بل التفصيل بين من علم بصدور الحكم من النبي ص ومن لم يعلم وينطبق الثاني على القاصر وبعض
اقسام المقصر فلزم التفصيل بين القاصر ومن اشتبه عليه الامر من المقصر وبين المقصر الذي لم يشتبه عليه الامر واما الثاني فلا يخلو حاله
من ان يكون الاستحلال فيه عطفا تفسيريا للجحود فمراده بالاستحلال ما اريد به وح يعلم الجواب عنه مما ذكر في الجزء الاول او لا يكون عطفا
تفسيريا فيراد به معناه الحقيقي الاصلي وح نقول انه لا دلالة له في الاستحلال بذلك المعنى على كونه مقصرا لانه ليس الا عبارة عن عد الشيء
حلالا قال في الصحاح استحل الشيء عده حلالا ومعلوم ان عد غير الحلال حلالا كما يكون عن تقصير كذلك يكون عن قصور ولو وجد في
مفهوم الاستحلال لكونه مقصرا وعلى هذا يصير مؤدى الحديث ثبوت الكفر بامرين احدهما الجحود والاخر عد غير الحلال حلالا ولم يرد بالقرائن بعض
فيه ما هو اعم مما فرض فعله وما فرض تركه وبالاستحلال الحلال اقتراف ما هي عليه ويتحقق بالفعل في المنهي عنه والترك في المامور به ومقتضى وضع
الالفاظ للمعاني الواقعية هو كون المراد بالفرائض هو الفرائض الواقعية ومقتضى اطلاقها هو كونها اعم من الفرائض التي علم المنكر كونها مفروضة
ومما لم يعلم كونها كذلك وكونها اعم مما بلغت حد الضرورة وما لم تبلغ ذلك الحد ولكن الاجماع على عدم ايجاب الكفر بدون شيء من القيدين قرينة صارفة
كاشفة عن عدم كون الاطلاق مرادا وبقي الكلام في تعيين احد الامرين والانصاف انه لا دليل عليه فيكون مجملا من هذه الجهة وانما نحكم
بكفر الانكار المستلزم لكذب النبي ص من جهة قيام الدليل القطعي عليه كما عرفت الاشارة اليه وقس على هذا الخبر حال الاخبار الاخر من جهة اطلاقها

بالنسبة الى القاصر وبين غيره وكذا الحال بالنسبة الى ما قيل من التكذيب وغيره كما تقدم بل لنا ان نقول ان رواية سليم بن قيس الهلالي
ما بان الكفر فمن زعم ان ما نهى الله عنه امر الله به انما هو من جهة عبادته من امر به بتوهم انه امر به وليس الامر به الا هو الله سبحانه وانما الامر
الشيطان المضل فهو يعبد الشيطان دون الله سبحانه المحتمل الرابع في ما ذكره وثانيا بعد التنزل من التفصيل بين القاصر وغيره في الضروريات
العملية يمضي على كفر القاصر بانكارها وكفر غيره بذلك وبعبارة اخرى التفصيل في القاصر بين الضروريات العملية فلا يكفر بانكارها
وبين الضروريات الاعتقادية فيكفر بانكارها فنقول انه لو حصل مستند في هذه الدعوى الا ان اطلاق الاخبار المذكورة
وامكان تعميم القاصر وغيره بالنسبة الى كل من الضروريات الاعتقادية والضروريات العملية الا ان الدليل المؤلف من مقدمتين
احديهما ان الضروريات العملية انما يطلب العمل بها دون التدين بالاعتقاد بها وثانيتهما ان القاصر لما لم يكن مكلفا ومخاطبا بالعمل
كان من البعيد كونه مكلفا بالاعتقاد بثبوته في الشرع يخرج القاصر بالنسبة الى الضروريات العملية عن تحت اطلاق تلك الاخبار
المذكورة وربما يقول انه يتجه عليه انه بعد تسليم شمول الاطلاق لا مجال لكون الدليل المذكور معارضا ورده عدم صلاحية الاستبعاد
اذ ما ليس حجة ليستند اليه في اخراج شيء عن تحت الاطلاق الذي هو دليل معتبر مضافا الى منع الاستبعاد من اصله الا ترى ان الوجوب
المشروط كالحج مثلا اذا انكره غير المستطيع عن تقصير لزم الحكم بكفره كما هو لازم اطلاق كلام المحقق المذكور حيث اعترف بان
المقصر يكفر بانكار الضروريات العملية الثالث ان المصرح به صرح بنجاسة الخوارج والغلاة وقال في جامع المقاصد المراد بالخوارج
اهل النهروان ومن دان بمقالتهم والغلاة جمع غال وهم الذين زادوا في الائمة فاعتقدوا فيهم او في احدهم انه الله ونحو ذلك
انتهى وفي المستند ان الغلاة هم القائلون بالوهية علي او احد من الناس ثم ان ظاهر عبارة المصرح ان نجاستهما بين الفريقين
انما هي من جهة انكارهما ما هو من ضروريات الدين وفي الجواهر وجعل كون الخوارج من منكري الضروري بانهم انكروا جملة من الضروريات
كاستحلالهم قتل امير المؤمنين ع ومن معه من المسلمين وحكمهم بتكفيرهم في التحكيم وكون الغلاة من منكري ضروري الدين بانه لعله لعدم
نفيهم اصل الالهية والصانع وانما ادعوا ان امير المؤمنين ع مثلا هو الصانع فانكروا ما علم بالضرورة من الدين وبالادلة العقلية
والبراهين مما يجب تنزيه رب العالمين مما اتصف به سيدنا ومولينا امير المؤمنين ع وقال بعض المحققين ره انه يمكن ان يقال ان الغلاة
ان نفوا وجود صانع غير من زعموا فهم كافرون بالله تعالى كالدهرية القائلين بتاثير الدهر وكالقائلين بالهية فرعون ونمرود و
ان زعموا ان الرب تعالى اتحد بمن زعموا على نحو الحلول فهم منكرون للضروري ثم قال الاظهر في مذهبهم هو الثاني انتهى ولكن في كشف
الغطاء قسم الكافر على قسمين كافر بالذات وكافر بالالتزام وعد من الاول الغلاة واتباع مسيلمة ولعل الوجه فيه انهم نافون
لخصوص الصانع او النبوة وان اثبتوا غيره وكيف كان فالدليل على نجاستهم هو نفي الخلاف وفي جامع المقاصد الاجماع المنقول
في كلمات الجماعة والاخبار الكثيرة تنبيه قال بعض المحققين ره ان الغلاة لا اشكال في كفرهم بناء على تفسير الغلو بمن يعتقد
ربوبية امير المؤمنين ع او احد الائمة ع الا ما اصطلح عليه بعض من تجاوز الحد الذي هم عليه صلوات الله عليهم ومن هذا القبيل
ما يطعن القميون في الرجل كثيرا ويرمونه بالغلو وهكذا حكي عن الصدوق ره عن شيخه ابن الوليد ان اول درجة في الغلو نفي السهو
عن النبي ص انتهى وما قاله ابن الوليد مبني على ما حكاه من الاصطلاح لكن مع الاشتباه في الصغرى اعني اندراج نفي السهو في التجاوز عن الحد
وما افاده المحقق المذكور ره في محله لان القدر المتيقن من معقد الاجماع ليس الا ما ذكره ولان اصطلاح البعض لا يسري الى الجميع ثم
انه قد وقع التصريح في كلام جماعة بالحاق فرق اخرى من فرق الاسلام بالخوارج والغلاة في الحكم بالنجاسة احديها النواصب
وينبغي الكلام فيها بالتعرض لامرين الاول في معناه فنقول قال في الصحاح نصبت لفلان نصبا اذا عاديته وعن القاموس ان
النواصب هم المستدينون ببغض علي ع لانهم نصبوا له اي عادوه وفي المعتبر في باب الاسئار انهم الذين يقدحون في علي ع لا نقول
فمن ان الخوارج فيقدحون في علي ع وقد علم من الدين تحريم ذلك فهم بهذا الاعتبار داخلون في الكفر لخروجهم عن الاجماع وهم المعنيون
بالنصاب انتهى وحكي مثل هذا التفسير عن المنتهى وقال في التذكرة الناصب هو من يتظاهر ببغض احد من الائمة ع انتهى وقال
في جامع المقاصد النواصب جمع ناصب وهم الذين ينصبون العداوة لاهل البيت ع ولو نصبوا لشيعتهم لانهم يدينون بحبهم فكذلك
انتهى وفي مجمع البحرين النصب المعادات يقال نصبت لفلان نصبا اذا عاديته ومنه الناصب وهو الذي يتظاهر بعداوة اهل البيت ع
او لمواليهم لاجل متابعتهم لهم الى ان قال قال بعض الفضلاء اختلف في تحقيق الناصب فزعم البعض ان المراد من نصب العداوة لاهل البيت

وزعم آخرون أنه من نصب العداوة لشيعتهم وفي الأحاديث ما يصرح بالثاني ففي الصحيح أنه ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت لأنك
لا تجد رجلا يقول أنا أبغض محمدا وآل محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنكم تتولونا وأنتم من شيعتنا انتهى و
عن السيد المحدث الجزائري ره أن الناصب من نصب العداوة لأهل البيت وتظاهر ببغضهم ونسبه إلى أكثر الأصحاب و
عن شرح الفاضل المقداد أن الناصب يطلق على خمسة أوجه الأول القادح في علي الثاني من ينسب إلى أحدهم ما يسقط العدالة
الثالث من ينكر فضائلهم لو سمعها الرابع من يعتقد فضيلة غير علي ع الخامس من أنكر النص على علي ع بعد سماعه أو وصوله إليه على وجه
يصدقه الثاني الدليل على كفره ونجاسته كما هو المعروف ففي جامع المقاصد أن نجاسة هؤلاء الفرق لا كلام فيها انتهى وأشار إلى
الفرق التي عد منها النواصب وعن كتاب الأنوار للسيد المحدث الجزائري ره الإجماع عليه وكذا في الحدائق وعن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني
ره الظاهر أنها غير خلافية ويدل عليه أيضا ما ورد من عدم جواز مناكحة الناصب معللا بأنه كافر فتقريب الدلالة من وجهين أحدهما
نفس النهي عن المناكحة لأن الإسلام موجب لجوازها وثانيهما الحكم بكفره وما عن العلل في الموثق عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي
عبد الله ع في حديث قال وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام فإنه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا أهل البيت
وهو شرهم فإن الله لم يخلق خلقا أنجس من الكلب وإن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه وغيره من الأخبار المشتمل كثير منها على نجاستهم المنفصلة
من أبدانهم وربما أورد على الاستدلال بها بأن النجاسة القابلة للزيادة والنقيصة هي الباطنية دون الظاهرية وتصدى لدفعه بعض المحققين
ره بمنع ذلك وبأنها مسؤول بها حال الغسالة المنفصلة عن أبدانهم ومجرد النجاسة الباطنية لا يوجب الاجتناب عنها إلا أن ينقض باشتمال كثير
من تلك الأخبار على ولد الزنا والجنب من حيث هو جنب كما هو ظاهر المقام لا باعتبار نجاسة بدنه ومن جملتها رواية حمزة بن أحمد عن أبي الحسن
الأول قال سألته أو سأله غيري عن الحمام قال ادخله بمئزر وغض بصرك ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فإنه يسيل فيها ما
يغتسل فيه الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم وإذا عرفت ما فصلنا من الأمرين فاعلم أنه لا إشكال في كفر
من نصب العداوة لأهل البيت أو واحد منهم فيحكم بنجاسته وهذا هو القدر المتيقن من معنى الناصب وفيه نطق الخبران المذكوران وغيرهما
بالناصب لأهل البيت ع وإليه يرجع ما عرفته من جامع المقاصد وغيره من أن من نصب للشيعة لأنهم يدينون بمحبتهم ع ناصب محكوم بكفره ضرورة
أن علة نصب العداوة للشيعة إذا كانت محبتهم إياهم ع لم ينفك نصب العداوة للشيعة عن نصب العداوة لأهل البيت ع بل كان الثاني هو
السبب للأول نعم هنا يمكن تصوير صورة أخرى وهي أن يكون الرجل معتقدا بكونهم أئمة أخيارا متدينين وكونهم عترة
آل الرسول ويواليهم بهذا المقدار ولكن لا يكون معتقدا بإمامتهم وكونهم خلفاء الرسول فيكره الشيعة ويعاديهم من جهة
إفراطهم في حقهم على زعمه كما هو الظاهر من طريقة أكثر العامة لكن هذه الصورة خارجة عن مفروضنا لأنه عبارة عن كون علة البغض
محبتهم إياهم ع فلا يكون مثل الرجل المذكور ناصبا وبما ذكرناه يظهر سقوط التمسك بما نقلناه في كلام بعض الفضلاء من أن الصحيح
قال ليس الناصب لنا أهل البيت آه وذلك لأن قوله ع لا تجد رجلا يقول أنا أبغض محمدا وآل محمد مناف لما دل عليه الخبران وغيرهما
من وجود المبغض لهم ع مضافا إلى أنا نعلم بالعيان من وجود المبغض لهم ع مع أن في صدر الحديث متناقضا لأنه إذا لم يكن الرجل مبغضا لهم ع لم
يكن مبغضا لشيعتهم ع إلا أن يحمل على ما بيناه من الصورة وح يندفع هذا الوجه بهذين الوجهين لا وأن هذا وأما المعاني الأخر للناصب
فما يرجع منها إلى المعنى الأول فلا إشكال فيه وما لم يعلم رجوعه إليه فلا يناط به الكفر والنجاسة لعدم الدليل إذ لم يعلم من الأخبار المحكوم
فيها على الناصب بالكفر غير المعنى الأول فلا يثبت حكم النجاسة في معتقدها على ما سواه تنبيهات الأول أنه عمم الناصب في الحدائق
بالنسبة إلى كل من قدم الشيخين قال في طي كلامه في البحث عن طهارة المخالفين كما هو المشهور والإنكار عليهم ما لفظه وبالجملة فالخلاف
بيننا وبينهم يعني أكثر الأصحاب في أن الناصب هو العدو لأهل البيت ع إنما الخلاف في أن هؤلاء المخالفين هل يدخلون تحت هذا العنوان
أم لا فنحن ندعي دخولهم تحته ونشدد عليهم وهم يمنعون ذلك انتهى وتوضيح المقال أن المسألة مما وقع فيها الخلاف وهو أن المأخوذ في
عنوان المسألة حسبما هو المشهور بين متأخري الأصحاب هو الحكم بإسلام المخالفين وطهارتهم وجعل المشهور في كلام أصحابنا المتقدمين
هو القول بكفرهم ونجاستهم ثم حكى عن ابن نوبخت وهو من قدماء أصحابنا أنه نقل في فص الياقوت القول بالنجاسة عن جمهور
أصحابنا وأنه ذكر أن من أصحابنا من يقول بطهارتهم وعن العلامة ره في شرحه أما دافعوا النص على أمير المؤمنين ع بالإمامة فقد ذهب
أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم لأن النص معلوم بالتواتر من دين محمد ص فيكون ضروريا أي معلوما من دينه فجاحده يكون كافرا كمن يجحد

بالايمان

بالايمان ما صورته ان الامامة من اركان الدين واصوله وعلم ثبوتها من النبي صلى الله عليه وآله ضرورة والجاحد لها لا يكون مصدقا للرسول في جميع ما
جاء به فيكون كافرا انتهى وعن المفيد ره في المقنعة انه قال ولا يجوز لاحد من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في الولاية ولا يصلي
عليه وحكى نحوه عن ابن البراج ثم حكى عن التهذيب انه قال فيه بعد نقل عبارة المقنعة الوجه فيه ان المخالف لاهل الحق كافر فيجب ان يكون
حكمه حكم الكفار الا ما خرج بالدليل وعن ابن ادريس ره في السرائر بعد ان اختار مذهب المفيد ره في عدم جواز الصلوة على المخالف ما
نصره وهو اظهر ويعضده القرآن وهو قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا يعني الكفار والمخالف لاهل الحق كافر بلا خلاف بيننا
ومذهب المرتضى رضي الله عنه في ذلك مشهور في كتب الاصحاب الا انه لم يحضرني الآن شيء من كلامه في الباب ثم حكى عن الفاضل الصالح
المازندراني قده انه قال في شرح اصول الكافي ومن انكر يعني الولاية فهو كافر حيث انكر اعظم ما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله واصلا من اصوله وعن
الشريف القاضي نور الله في كتاب احقاق الحق من المعلوم ان الشهادتين بمجردهما غير كافيتين الا مع الالتزام بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من احوال
المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله صلى الله عليه وآله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولا شك في ان المنكر لشيء من ذلك
ليس بمؤمن ولا مسلم لان الغلاة والخوارج وان كانوا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار بالشهادتين الا انهما من الكافرين نظرا الى
جحودهما ما علم من الدين وليكن منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين ثم حكى عن شرح الكفاية للفاضل المحقق ابي الحسن الشريف
بن الشيخ محمد طاهر المجاور بالنجف الاشرف حيا وميتا الحكم بكفرهم وعدم الفرق بين الايمان بالله وبرسوله وبالائمة عليهم السلام في كون
كل ذلك من اصول الدين وكون انكاره كفرا واستند مضافا الى ذلك بالاخبار المتواترة الدالة على كونهم كفارا مخلدين في النار
ثم قال وقد صرح بالنصب جماعة من اصحابنا المتأخرين منهم شيخنا الشهيد الثاني ره في بحث السؤر من الروض حيث قال بعد قول المصنف ونجاسة
سؤر الكافر والناصب لفظه والمراد به من نصب العداوة لاهل البيت عليهم السلام او لاحدهم واظهر البغضاء لهم صريحا او لزوما ككراهة ذكرهم
ونشر فضائلهم والاعراض عن مناقبهم والعداوة لمحبيهم بسبب محبتهم وروى الصدوق وعدة وابن بابويه عن عبد الله بن سنان
عن الصادق عليه السلام قال ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احدا يقول انا ابغض محمدا وآل محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو
يعلم انكم تتولونا وانكم من شيعتنا وفي بعض الاخبار ان كل من قدم الجبت والطاغوت فهو ناصب واختاره بعض الاصحاب اذ لا عداوة
اعظم من تقديم المنحط عن مراتب الكمال والمنخرط في سلك الاغبياء والجهال على من تسنم اوج الجلال حتى شك في انه الله المتعال انتهى
ثم حكى عن السيد الجزائري في كتاب الانوار النعمانية ارتضاء ما افاده الشهيد الثاني ره ثم ان صاحب ق ره استدل على كفر المخالفين
بعد استثناء المستضعفين بطائفتين من الاخبار احديهما ما دل على كفر المخالفين وهي كثيرة منها ما حكاه عن الكافي انه روى
فيه عن ابي ابراهيم عليه السلام قال ان عليا باب من ابواب الجنة فمن دخله كان مؤمنا ومن خرج من بابه كان كافرا ومن لم يدخل ولم يخرج كان
من الطبقة الذين لله عز وجل فيهم المشية ومنها ما حكاه عنه عن الصادق عليه السلام قال من عرفنا كان مؤمنا ومن انكرنا كان كافرا
ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالا حتى يرجع الى الهدى الذي افترض الله عليه من طاعتنا الواجبة فان مات على ضلالته يفعل
الله به ما يشاء ومنها ما حكاه عن العلل بسنده الى الباقر عليه السلام قال ان العلم الذي وضعه رسول الله صلى الله عليه وآله عند علي عليه السلام من عرفه كان
مؤمنا ومن جحده كان كافرا الى غير ذلك مما ذكره من الاخبار التي كلها في معنى ما نقلناه ثم انه ذكر بعد ذلك ان في التعبير عن المخالف
في الامامة في جملة من هذه الاخبار بالانكار وفي بعض بالجحود دلالة واضحة على ان كفر المخالفين من قبيل كفر الجحود والانكار المستلزم
لاجراء جميع احكام الكفر عليهم حيث تمت عليهم الحجة من جهة قيام البرهان ومخالفتهم مع ذلك وثانيهما ما ذكره بقوله واما ما يدل
على نصبهم فمنها ما تقدم نقله في كلام شيخنا الشهيد الثاني ره من حديث عبد الله بن سنان ونحوه ايضا ما رواه في معاني الاخبار
بسند معتبر عن معلى بن خنيس قال سمعت الصادق عليه السلام يقول ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احدا يقول انا ابغض
محمدا وآل محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وتتبرؤن من اعدائنا وروى ابن ادريس ره في مستطرفات السرائر مما استطرفه
عن كتاب مسائل محمد بن علي بن عيسى قال كتبت اليه اسأله عن الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبت والطاغوت و
اعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو ناصب ثم قال والمستفاد من هذه الاخبار ان مظهر النصب المترتب عليه الاحكام
الدليل عليه انما هو تقديم الجبت والطاغوت او بغض الشيعة من حيث التشيع فكل من اتصف بذلك فهو ناصب تجري عليه احكام النصب
نعم يجب ان يستثنى من جملة مقدمي الجبت والطاغوت المستضعف كما عرفت من الاخبار المتقدمة وغيرها او يخص الحكم بمن عداه وعموم

ذلك

ذلك لجميع المخالفين بعد اخراج هذا الفرد بما لا يعتريه الشك والريب بالنظر الى الاخبار المذكورة انتهى حجة القول بالطهارة وجوه الاول ان النجاسة حكم مستفاد من الشرع فيتوقف على الدلالة وحاصله التمسك باصل الطهارة الثاني انه لم يجتنب علي ع سؤر احد من الصحابة مع مباينتهم لو وقع لكان ذلك منقولا لانه لا يخفى ايضا الا مع الدلالة وهذان الوجهان تمسك بهما المصنف ره في المعتبر في مبحث السؤر وفي الرياض هذا الوجه بما هو اعم وانقض حيث قال والاجماع على عدم احتراز الائمة ع عن الاصحاب عنهم في شيء من الازمنة على حد يظهر عدم كونه من جهة التقية وربما يقرب منه آخر وهو قيام السيرة المستمرة القطعية في جميع الطبقات من العلماء والمتشرعين بل المعصومين ع ولعله هو الذي اراده صاحب الرياض ره بان يكون مراده ره بالاجماع هو العملي الثالث النصوص المستفيضة بل المتواترة الحاكمة بحل ما يوجد في سوق المسلمين وطهارته مع القطع بندرة الامامية في جميع الازمنة سيما في ازمنة صدور تلك الا[illegible] وانه لا ينعقد لخصوصهم سوق يكون الاحكام المذكورة واردة عليه فهو من اقوى الادلة على طهارة المخالفين الرابع ما تمسك به المصنف ره في المعتبر من ان النبي ص لم يكن يجتنب سؤر احد منهم وكان يشرب من الموضع الذي كانت تشرب منه عائشة وعن عيص بن القاسم عن ابي عبد الله ع ان رسول الله ص كان يغتسل هو وعائشة من اناء واحد واعترض في ئق بان كلام الحاكم بالنجاسة انما هو فيمن لم يعتقد الولاية وكان سبب ان الولاية انما نزلت في آخر عمره ص في غدير خم والمخالفة فيها المستلزمة للكفر انما وقعت بعده ص وقد صرح فيه فلا يتوجه الايراد بحديث عائشة والغسل معها في اناء واحد وذلك لانها في حيوته ص على ظاهر الايمان وان ارتدت بعد موته كما ان جماعة من المنافقين كانوا على ظاهر الاسلام لكونهم منقادين له ولكن بعد وفاته ص قد ارتدوا فالفرق بين الزمانين واضح الخامس ما تمسك به في المعتبر ايضا من ان امير المؤمنين ع سئل ايتوضأ من فضل جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة واورد عليه في ئق بانه لا يخلو من نوع مصادرة فان الحكم باسلام المخالفين اول البحث والحاكم انما حكم بذلك لثبوت الكفر والنصب المستلزمين للنجاسة والمختار انما هو هذا القول اعني الطهارة ولنقدم اولا توهين ما ذكره صاحب ئق ره في تشييد القول بالنجاسة فنقول اما ما اسنده من نص الياقوت فانا اقتصر على ما يحصل منه ان القول بالنجاسة مشهور بين القدماء ولا ضير في مخالفة القدماء اذا قام عليها الدليل خصوصا مع قيام الشهرة بين المتأخرين على القول بالطهارة كما اعترف به صاحب ئق ره فيما حكيناه من كلامه في اول المسألة واما ما ذكره العلامة ره في شرحه ففيه ان تحقق التواتر بالنسبة الى شخص لا يستلزم تحققه بالنسبة الى شخص آخر وكذا ثبوته لجماعة لا يقتضي ثبوته لاخرى فكيف فرع على ثبوت النص بالتواتر صيرورته ضروريا في الدين وضروري الدين عبارة عما لا يجهله احد من اهله ولا يختص معرفته بصنف منهم دون آخر ولا يستلزم تحقق التواتر عندنا تحققه عند المخالفين حتى يلزم من انكار ذلك المتواتر تكذيب النبي ص ولا الجحد مضافا الى ان ما ذكره من ان النص معلوم بالتواتر لا يخلو اما ان يكون المراد به تواتر اللفظ المأثور عن النبي ص في غدير خم او يكون المراد به تواتر المضمون والاول غير كاف في صيرورة المضمون ضروريا لاحتمال المناقشة في دلالته حتى انه مع اقامة القرائن وصيرورتها قطعية عندنا لا ينتج ما ادعاه لان القطعي اعم من الضروري خصوصا مع حصول القطع للغير والثاني ممنوع لانا نجدهم لم يتواتر عندهم المضمون واما ما ذكره في المنتهى فيتجه عليه ما اوردناه على شرح فص الياقوت مضافا الى ما يتجه من ان الامامة من اصول المذهب عند القائلين بالطهارة فلا بد في اثبات خلافه على الخصم من اقامة الدليل ومجرد الدعوى غير مجد واما ما حكاه عن التهذيب من ان جحد المخالف لاهل الحق كافر فهو مصادرة لان هذا هو المتنازع واما ما نقله عن ابن ادريس ره من انه يعتضد بالقرآن فيرد عليه ان القرآن انما نطق بالنهي عن الصلوة على الكفار ولم يدل على كون المخالفين من جملة الكفار وتتميم دلالته بدعوى كونهم كفارا قول بغير دليل واما ما ذكره من نفي الخلاف فهو مدفوع بتصريح غير واحد من الاصحاب وممن شهد بوقوعه ابن نوبخت وقد اعترف به صاحب ئق ره لاطلاعه على وقوعه من كلام الاصحاب فما نقله عنه لا يشهد له ولعل ما اسنده الى الفاضل الصالح ره من انه انكر معظم ما جاء به الرسول ص واصلا من اصوله فهو انما يتم بعد اثبات كون هذا الاصل من اصول الدين واما مع كونه من اصول المذهب فلا يجدي الا في الحكم بخروجه عن المذهب نعم لو استلزم تكذيب النبي ص لزم الحكم بالكفر لكن المخالفين لا يلتزمون بصدور الحكم عن النبي ص بالامامة اما لعدم الاعتقاد بصدور اللفظ او لعدم الوثوق بالدلالة على المعنى واما ما ذكره الشريف القاضي من التمسك بقوله ص من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فلا يدل الا على كونه ضالا وهو مطلق الضلال لا يستلزم النجاسة كما هو واضح واما استناد

في تكفير الخوارج والغلاة الى تجردهما مما علم من الدين ضرورة ممنوع اذ الدليل على كفرهما هو الاجماع فيهما وقوله في ذيل الكلام ولكن منه
لتضمنه ما علم من الدين بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين ان اراد به ان امامته عليه السلام علمت بالضرورة لجميع المخالفين وانها من ضروريات
الدين اتجه عليه المنع كما عرفت وان اراد غير ذلك فلا يجدي عنه نفعا وبقي الكلام على الاخبار الناطقة بان من لم يدخل من باب
طاعته او انكره كافر والاخبار التي ادعى صاحب نفحة دلالتها على نصبهم فنقول اما الاولى فالظاهر منها ولو بملاحظة سائر الاخبار
والادلة هو الالزام بامامته بعد النبي صلى الله عليه وآله وكونه وصيه بلا فصل لكن الكلام في الكفر المحكوم به فيها المنع من كونه مقتضيا
للنجاسة بل الوجه حملها على احكام الكفر المعنوي وذلك لقيام القرينة على ذلك من سائر الاخبار ففي باب الايمان والكفر من
الكافي قال سئل رجل ابا عبد الله عليه السلام عن الاسلام والايمان ما الفرق بينهما فلم يجبه ثم التقيا في الطريق وقد ازف من الرجل الرحيل
فقال له ابو عبد الله عليه السلام كانه قد ازف منك الرحيل فقال نعم فقال فالقني في البيت فلقيه فسأله عن الاسلام والايمان ما الفرق بينهما
فقال الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وحج البيت
وصيام شهر رمضان فهذا الاسلام وقال الايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان اقر بها ولم يعرف هذا الامر كان مسلما وكان ضالا وروى عن
سماعة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخبرني عن الايمان والاسلام اهما مختلفان فقال ان الايمان يشارك الاسلام والاسلام لا يشارك
الايمان فقلت فصفهما لي فقال الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح
والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الاسلام وما ظهر من العمل الحديث وروى عن
حمران بن اعين عن احدهما عليهما السلام قال سمعته يقول الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى الله تعالى وصدقه العمل بالطاعة والتسليم
لامره والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وبه حقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز
النكاح واجتمعوا على الصلاة والزكاة والصوم والحج فخرجوا بذلك عن الكفر واضيفوا الى الايمان الى ان قال قلت فهل للمؤمن
على المسلم فضل في شيء من الفضائل والاحكام والحدود وغير ذلك فقال لا هما يجريان في ذلك مجرى واحدا ولكن للمؤمن فضل
على المسلم في اعمالهما وما يتقربان به الى الله عز وجل الحديث قال في الرياض بعد ذكر الروايتين الاخيرتين ما لفظه والمعتبرة بمعناها
مستفيضة وفيها الصحيح والحسن لكن ليس فيها ان الاسلام هما الشهادتان وان كان يظهر منها بنوع من التامل فاذا ثبت اسلامهم ثبت
طهارتهم لخبر ايتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال بل من فضل وضوء جماعة المسلمين
الحديث انتهى قلت يمكن تتميم الاستدلال به بوجه اخر وهو ان الاسلام والكفر متضادان وقد بين معنى الاسلام في هذه الاخبار شرحا
فتعين حمل هذه الاخبار على الوجهين مما ذكره صاحب الرياض ومما ذكرناه قرينة على ان المراد بالكفر في تلك الاخبار هو الكفر المعنوي فلا
يستلزم ثبوت الاحكام الدنيوية التي منها النجاسة او على ان المراد بالكفر الترك كما ذكره بعضهم فهو تارك له وهو كلام خال عن الفائدة فتعين
حمله على الكفر المعنوي ولا يتوهم ان ما ذكر من طريق الاستدلال يجري في النواصب والغلاة من فرقتي الاسلام واقرارهما بالشهادتين
لانهما خرجا بالاجماع والاخبار الخاصة ثم لو تنزلنا عن كون الاخبار معنى الاسلام قرينة على ان المراد بالكفر في الاخبار السابقة
ما ذكرناه فلا اقل من التعارض فيلزم الرجوع الى الاصل الطهارة الذي تمسك به المصنف لكن بعد الاغماض عما ذكر من الدليل على
الطهارة الذي هو العمدة عندنا هو الوجه الثاني والثالث من الوجوه التي تمسك بها القائلون بالطهارة مضافا الى ما حكاه في المستند
عن الكافي في باب ارتداد الصحابة من رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وفيها فاما من لم يصنع ذلك ودخل فيما دخل فيه الناس على غير علم
ولا عداوة لامير المؤمنين فان ذلك لا يكفره ولا يخرجه عن الاسلام وهو اصرح من جميع ما تقدم ويجري حكمه في اكثر اهل الجهات
المتاخرة مما عدا النواصب والخوارج فتدبر واجاب في الرياض عن الاخبار الناطقة باطلاق الكافر على المخالف بوجهين اخريين
احدهما ان الاطلاق اعم من الحقيقة والظاهر انه اطلق لفظ الكافر بطريق الحمل على الظاهر لعين في مثل قولهم من انكرها كان ومن
خرج من باب بعينه عليه السلام كان كافرا ويحتمل ان معنى قول كثير من العلماء ان الاطلاق اعم من الحقيقة هو انه اذا اطلق لفظ على معنى كان الاطلاق
اعم من كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى وفيما نحن فيه كذلك لا نرى ذكر هذا الكلام على المرتضى رحمه الله من تعليل نجاسة المخالف
باطلاق الكافر عليه فيكون اللفظ عبارة عن الكافر والمعنى الذي اطلق عليه عبارة عن المخالف وعلى هذا فلا ينطبق عليه ما قرر
في الاصول من انه اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي ولم يعلم ان ايهما المراد كان الاصل الحقيقة هناك مجال ينطبق عليه قولهم ان مجرى

ولهم الاطلاق والاستعمال اعم من الحقيقة انما هو فيما اذا علم المراد وشك في انه هل يكون بمعنى حقيقيا او مجازيا وعلى ما عرفت
لو سلمنا تعين كون المخالف كافرا بالاستعمال الحقيقي ومن المعلوم ان حكم النجاسة انما ورد على المعنى الحقيقي للكافر فيجري في هذا الذي
اطلق عليه اصل الطهارة وثانيهما ان امارات المجاز من عدم التبادر او تبادر الغير وصحة السلب موجودة وعلى تقديرها فلا دليل
على النجاسة كلية يعني بالنسبة الى جميع اصناف المخالف وان قام الدليل على نجاسة بعض اصنافه كالناصبي وتوضيحه ان الامارات
الدالة على كون الكافر مجازا في المخالف موجودة فيخرج بها عن موضوع القضية المحكوم فيها بنجاسة الكافر لان الموضوع في تلك
القضية انما هو المعنى الحقيقي للكافر ويجري في المخالف ح اصل الطهارة واما الثانية فقد عرفت ان ما ذكره صاحب الحدائق ره منها
روايتان احديهما ما روي عن الصادق ع ليس الناصب من نصب لنا الى اخر الحديث وقد عرفت ما في التمسك بها فيما قبل التنبيه
والاخرى ما حكاه عن مستطرفات السرائر عن مسائل محمد بن علي بن عيسى ويجري فيه البحث سندا ودلالة اما الاول فلان اقصى ما
قيل في مدح محمد بن علي بن عيسى هو انه كان وجها بقم واميرا عليها من قبل السلطان وكذلك كان ابوه يعرف بالطلحي له مسائل لابي
محمد العسكري ع كذا في الخلاصة ومعلوم ان هذا المقدار لا اثر له في وجوب الاخذ بروايته واما الثاني فلان غاية ما يحصل
من الروايتين ان من قدم الجبت والطاغوت ناصب ولا دلالة فيها على نجاسة الناصب بهذا المعنى والاخبار السابقة الناطقة بنجاسة الماء
المنفصل من بدن الناصب مقيدة بكون النصب لاهل البيت ع لانه الظاهر من اطلاق الناصب شرعا لا واقواها اعتبارا فلا يفهم من الاطلاق
الا ذلك وربما امكن الاستشهاد على ان الناصب اذا اطلق كان المراد به ما ذكرناه بما نقله في موثق عن الكافي بسنده عن عبد الله بن ابي يعفور
عن الصادق ع قال لا تغتسل من البئر الذي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء وفيها غسالة
الناصب وهو شرهما ان الله لم يخلق خلقا اشر من الكلب وان الناصب لنا اهون على الله من الكلب وذلك لانه ذكر الناصب مجردا عن القيد
دون سبق ذكر المقيد فلا يكون العهد لتقدم الذكر وذكره في الجملة المتأخرة مقيدا بقوله لنا فالمراد بالمقيد وغيره واحد واما الاجماع
على نجاسة النواصب فالقدر المتيقن والظاهر من معقده انما هو مبغض اهل البيت ع المعادي لهم ودليل نجاسة النواصب منحصر في
هذين ومع اختصاصهما بمن عرفت لا يبقى دليل على نجاسة النواصب بغير هذا المعنى لا نقول ان لفظ الناصب مشترك لفظا بين المعنيين
او المعاني بل نقول ان الناصب كما عرفت من اهل اللغة موضوع للقدر المشترك الذي هو المعادي ويحصل التميز بين اصنافه بذكر
المتعلق كما وقع في كثير من الاخبار ذكر كلمة لنا بعده ولكن كثر استعماله في المقيد بالقيد المذكور بحيث لا ينصرف الا اليه ومطلق المخالف
ليس معاديا لهم ولهذا قال فيما حكي عن باب النكاح من الحدائق الجهال يتوهمون ان كل مخالف ناصب وليس كذلك انتهى وقد عرف في نق
بما ذكرناه حيث قال لا خلاف بيننا وبينهم في ان الناصب هو العدو لاهل البيت ع والنصب لغة هو العداوة وشرعا بل لغة ايضا على ما يفهم
من القاموس هو العداوة لاهل البيت ع وانما الخلاف في ان هؤلاء المخالفين هل يدخلون تحت هذا العنوان ام لا فنحن ندعي دخولهم وهم
يمنعون والدليل على ما ذكرناه هي الاخبار المذكورة انتهى وقد عرفت عدم صلاحيتها للدلالة على ما هو بصدده من نجاسة مطلق من
قدم الشيخين ومع كون الحال على هذا المنوال يكون اصالة الطهارة هي المرجع بل هناك ما هو اقوى منها وهو ما دل على طهارة
مظهر الشهادتين من الاخبار غاية ما هناك انه خرج عن بحثه الناصب بالاجماع على كفره فيبقى غيره والحاصل ان العامة على اقسام
ثلثة ناصب ومستضعف ومن هو واسطة بينهما والمحكوم بنجاسته بدلالة الاجماع والاخبار انما هو الاول دون الاخرين بل ربما
استشكل صاحب الجواهر ره في الحكم بنجاسة الاول ايضا من جهة ان الظاهر من الاخبار والتواريخ هو ان كثيرا من اصحاب النبي ص الكائنين
في زمان امير المؤمنين ع واصحاب الجمل والصفين بل كافة اهل الشام بل كثير من اهل الحرمين ايضا كانوا في اشد العداوة لامير المؤمنين
وذريته فقد روي ان اهل الشام شر من اهل الروم وان اهل المكة يكفرون بالله جهرة واهل المدينة اخبث منهم سبعين ضعفا
مع انه لم ينقل الاحتراز عنهم وكان مخالطة الائمة ع واصحابهم مع المعاندين المذكورين على حد مخالطتهم للشيعة ولم تكن مباشرتهم
منكرة عندهم ولو سرا وكذلك الحال في بني امية واتباعهم وبني العباس واتباعهم ثم انه ره احتمل لاندفاع الاشكال بعدم دخولهم
تحت النواصب لعدم تدينهم واختصاص بغضهم حتى لا يشمل من بغضهم من دون تدين بذلك كما لو كان بغضه من جهة داع
دنيوي وتصدى بعض المحققين ره لدفع الاشكال المذكور بوجهين اخرين احدهما منع كون جميع ما ذكره مبغضا واقعيا بل كثير منهم
سيما في دولة بني امية كان يظهر البغض لهم تقية وتحقق السيرة على معاشرة المبغضين واقعا مما لا يسلم في عدم تطهرهم الا انهم تقية

كتاب الطهارة

ممنوع بل قصة سيد الشهداء ع مع معوية معروفة في قوله لو قتلناكم ما دفناكم ولا صلينا عليكم قلت ربما يرتجى في ما يدعى لزوم الوجه الاشكال من
جهة ان احراز كون البغض مبنيا على التقية مما لم يكن اليه سبيل غالبا واشتباه مظهر البغض تقية في جملة المبغضين واقعا اما من قبيل
اشتباه القليل في الكثير او من قبيل اشتباه الكثير في الكثير فقد كان يجب عليهم الاحتياط والاجتناب عن الجميع ومع ذلك كانوا لم
يفعلوا ذلك ويمكن دفعه بان من المعلوم ان اظهاره للبغض من جهة التقية او غيرها لا يجب الاجتناب عنه بعد اظهار الشهادتين
فهو من قبيل ما لو تكلم بما يوجب الاشتباه في ارتداده فانه لا يحكم بارتداده ولا يجب الاجتناب عن مباشرته ولا يجوز للحاكم اجراء الحد
عليه فيؤل الحال فيما نحن فيه الى انهم كانوا يعلمون ان في اهل الزمان من يظهر البغض الواقعي ومنهم من يظهر البغض تقية ومنهم
من يحتمل في حقه اظهاره من جهة التقية وحكم الاخيرين انما هي الطهارة فلا يجب الاجتناب عنهما وحكم الاول هي النجاسة وليس شئ
من الاصناف مشتبها فهو كما لو علم بان شيئا من الانية الكثيرة متنجس ومنها ما هو مشكوك النجاسة ابتداء لا يدرى انه اصابته النجاسة في
حال كونه ممتازا ولا عن غيره ام لا ومنها ما هو طاهر وكل من الاصناف الثلثة معين في الخارج مميز عن غيره فلا يجرى حكم الشبهة المحصورة
مضافا الى ان وجوب الاجتناب انما يترتب على العلم الاجمالي السابق الاصلي دون العلم الاجمالي المنتزع من الشبهة الابتدائية و
الا فلا ابو محصور اذ ليس في الدنيا شبهة ابتدائية الا ويمكن ارجاعها الى المعلوم بالاجمال او ثانيهما ان الحكم بنجاسة الناصب يمكن ان
يكون قد انتشر في زمان الصادقين ع اذ كثير من الاحكام كان مخفيا قبل زمانهما كما يظهر من الاخبار وكلمات بعض الاصحاب ولكن لا
يخفى ان هذا التوجيه انما هو بالنسبة الى الحضور من عدا اهل العصمة ع من اصحابهم وغيرهم واما بالنسبة اليهم ع فانه غير تام لانهم كانوا
عالمين بالحكم الذي انتشر في زمان الصادقين ع لانهم معدنه ومصدره الا ان يقال انهم ع ليسوا مكلفين بالحكم الذي لم يجب عليهم اظهاره
بعد قبل وصول وقته نظرا الى ان حكم النبي ص بالنسبة الى الواحد حكمه على الجماعة والائمة ع مشاركون للرعية في احكامهم نظير علمهم
بالمنسوخ قبل زمان نسخه وبالناسخ بعده ثم لا يخفى ان التوجيه المذكور لا يتم بالنسبة الى من بعد زمان الصادقين ع من بني العباس
وابنائهم وقد صرح في الاشكال بجريانه في بني العباس واتباعهم وكان المجيب غفل عن ذلك وان كان يمكن التفصي عن الاشكال
بالنسبة اليهم بعدم العلم بكيفية معاملة المعصومين ع معهم لقلة معاشرتهم بل بعدم كونهم من النواصب لان من تأخر عن هرون من بني
من بني العباس يقولون بتقديم علي ع كما قيل ولكن الانصاف ان الغالب على الظن وان لم يبلغ حد اليقين انما هو مخالطتهم و
مساورتهم وعدم التجنب عنهم كما هو المنقول من احوال الرضا ع مولينا والمأمون وسلوك مولينا الجواد ع معه حتى انه تزوج بنته
الثاني انه هل يعم الناصب عادي الائمة ع او احدا منهم لداع دنيوي لا ديني او يختص بالاخير وجهان من تحقق المعنى والمقصد
العداوة الاخروية في العداوة الدنيوية ايضا بل من صدق العبارة المعبر بها في الاخبار الدالة على النجاسة اعني الناصب لاهل البيت
على القسمين ومن ضعف اسانيد الاخبار المذكورة وعدم العلم بمناط الحكم الشرعي الذي هو النجاسة وكون العمدة من دليل نجاسة
الناصب هو الاجماع والقدر المتيقن منه هو الاخير مضافا الى ما عرفت من تفسير القاموس بالمتدينين ببغض علي ع وكذا الظاهر
تفسير المعتبر والمنتهى وهذا هو الاقوى وان كان الاجتناب عن الجميع احوط وعلى هذا ينبغي دفع الاشكال بمعاداة الائمة ولسيما
لخلفاء بني امية وبني العباس واعوانهم من حيث كون عداوة اولئك لمجرد السلطنة والرياسة الثالث انه قد صرح في كشف اللثام بنجاسة
ساب النبي ص او الزهراء او احد الائمة ع وكذا هاتك حرمة الاسلام واستجوده صاحب الجواهر بالنسبة الى الاخير معللا بانه ياتي في
كتاب الحدود انه يتحقق به الارتداد كما نص عليه في القواعد هناك واستشكل في الساب اولا على تعليله بعدم دخوله في الناصب
خصوصا في سب غير النبي ص نظرا الى عدم الدليل الصالح لقطع اصل الطهارة والعمومات الدالة على الطهارة ثم قال واستحقاق القتل كما
نص عليه المصنف وغيره في الحدود اعم من الحكم بكفره المستلزم لنجاسته لاحتمال كونه حدا من الحدود كما يقتل مرتكب الكبائر في الثالثة او
غيرها ثم قال بل قد يظهر من القواعد بل والكتاب هناك ان قتله لا للارتداد لذكرهما له ملحقا بحد القذف مع عدم ذكر اولهما له
في اسباب الارتداد لكن قد يكون منه سبا عندهم في الهاتك لحرمة الاسلام كما هو الظاهر بل ينبغي القطع به عند التامل فيكون
كسابقه او في الناصب بناء على تحقق معنى العداوة عرفا وبما لحق بهم ساب بقية المعصومين من الانبياء السابقين والملائكة المقربين
واولى منه الضرب والاهانة والقتل ونحو ذلك انتهى والاظهر ان ساب النبي ص والائمة ع يجمع العنوانين اللذين هما هتك حرمة الاسلام
والنصب ان كان ناشئا عن التدين بما يغضبهم او مطلقا على القول بكون النصب اعم من العداوة الدينية او الدنيوية ويؤيد ما ذكره في دليل

الكلام فيما ورد في زيارة ابي الفضل العباس من ان قتلته هتك حرمة الاسلام بقتله ونتيجة في المقام اشكال من جهة مساواة الامام للاخو
لسائر الائمة السابق مثل مخالطة الجواد مع المامون لكن الاقوى ما ذكرناه من مقتضى الدليل لعدم ادراكنا حقايق تكاليفهم
وعدم احاطتنا بما هو الواقع في الخارج من افعالهم وكيفياتها وكيفيات مخالطاتهم ثم ان ما ذكرناه من اجتماع العنوانين انما هو في
الامر بقتل الحسين ع واما المامور المباشر له فقد ينفك عن العداوة الدينية والدنيوية فلا يصدق عليه الناصب وان صدق
عليه انه هاتك لحرمة الاسلام ومن هنا يعلم ان كل من اساء الادب مع الائمة ع او من يجري مجراهم في وجوب الاكرام كبنات
الزهراء سلام الله عليها وعليهن يحكم بكفره ونجاسته من هذا الباب ويظهر نجاسة من سار باهل بيت سيد الشهداء ع من الكوفة الى
الشام وان لم يكن ممن حضر وقعة كربلاء ولم يحارب ع لان اساءة الادب بالنسبة الى واحدة منهن وعلى هذا فيزيد وعبيد الله زياد ضاعف الله
عليهما العذاب نجس من كل جهة الرابع انه قال في ق ينبغي ان يعلم ان من خرج عن الفرقة الاثني عشرية من افراد الشيعة كالزيدية
والواقفية والفطحية ونحوها فان الظاهر ان حكمهم كحكم النواصب فيما ذكرنا الان من انكر واحدا منهم كان كمن انكر الجميع كما وردت
به اخبارهم ومما ورد من الاخبار الدالة على ما ذكرنا ما رواه الثقة الجليل ابو عمرو الكشي في كتاب الرجال باسناده عن ابن ابي عمير
عمن حدثه قال سألت محمد بن علي الرضا ع عن هذه الاية وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة قال وردت في النصاب والزيدية و
الواقفية من النصاب وما رواه فيه بسنده الى عمر بن يزيد قال دخلت على الصادق ع فحدثني مليا في فضائل الشيعة ثم قال ان من الشيعة
بعدنا من هو شر من النصاب فقلت جعلت فداك اليس ينتحلون مودتكم ويتبرؤن من عدوكم قال نعم قلت جعلت فداك بين لنا نعرفهم قال
انهم قوم يفتنون بزيد ويفتنون بموسى ع وما رواه ايضا قال ان الزيدية والواقفية والنصاب بمنزلة واحدة وروى القطب الراوندي
في كتاب الخرائج والجرائح عن احمد بن محمد بن مطهر قال كتب بعض اصحابنا الى الصادق ع من اهل الجبل يسأله عمن وقف على ابي
الحسن موسى ع اتولاهم ام ابرء منهم فكتب ع اتترحم على عمك لا رحم الله عمك وتبرء منه انا الى الله تعالى بريء منهم فلا تتولهم
ولا تعد مرضاهم ولا تشهد جنائزهم ولا تصل على احد مات منهم ابدا سواء من جحد اماما من الله تعالى او زاد اماما ليست امامته
من الله او قال ثالث ثلثة ان الجاحد امر اخرنا جاحد امر اولنا والزائد فينا كالناقص الجاحد امرنا وحكى عن رواية ابن المغيرة و
فيها ان لنا ناصب لكم والزيدي ناصب لنا ثم انه ره قال وكان هذا السائل لم يعلم ان عمه كان منهم فاعلمه بذلك وهي ظاهرة كما ترى
في المراد غير عن وصمة الايراد وهذا نقل في مشرق الشمسين ان متقدمي اصحابنا كانوا يسمون هذه الفرق بالكلاب الممطورة
اي الكلاب التي اصابها المطر مبالغة في نجاستهم والبعد عنهم انتهى كلام صاحب ق ولا يخفى ضعف قوله وكان هذا السائل
لم يعلم اه بل الظاهر من مساق الجواب هو انه كان يعلم ان عمه منهم ولكن لا يعلم حكم جواز توليهم فسئل وقال في الجواهر بعد ذكر جملة من
الاخبار المذكورة انه لا يخفى قصورها فجنب ما سمعته من الادلة السابقة التي يمكن جريانها وغيرها هنا انتهى وثانيها المجسمة
والحكم بنجاستهم مط لاحد الاقوال في المسئلة قال الشيخ ره في ط بعد الحكم بنجاسة ما باشره المشركون باجسامهم من المايعات ما نصه
وحكم ساير الكفار في ذلك سواء كانوا عباد الاوثان او اهل الذمة او مرتدين او كفار ملة من المشبهة والمجسمة والمجبرة وغيرهم انتهى و
تبعه على ذلك العلامة ره في القواعد والتذكرة وفيما حكى عن المنتهى والتحرير وهو مذهب المحقق الكركي ره في جامع المقاصد حيث
قال واما المشبهة فقسمان المجسمة بالحقيقة وهم الذين يقولون ان الله جسم في الاجسام والمجسمة بالتسمية المجردة وهم القائلون
بالجسم لا كالاجسام وربما تردد بعضهم في نجاسة القسم الثاني والاصح نجاسة الجميع ثم قال اذا تقرر ذلك فنجاسة هؤلاء الفرق
الاربع يعني الخوارج والغلاة والنواصب والمجسمة لا كلام فيها انما الخلاف في نجاسة من خالف اهل الحق مط كما هو قول المرتضى ره
او بنجاسة المجبرة من اهل الخلاف والقولان ضعيفان انتهى وظاهر كلامه ان نفي الكلام والخلاف في المجسمة انما هو بالنسبة الى المجسمة
بالحقيقة بقرينة انه نقل التردد في المجسمة بالتسمية عن بعضهم وقال في المفاتيح اما الخارجي والناصبي والغالي والمجسم فالظاهر
عدم الخلاف في نجاستهم انتهى وهو مطلق في القسمين الذين هما المجسمة بالحقيقة والمجسمة بالتسمية وثانيها الطهارة مط و
هو ظاهر المص ره في المعتبر وحكي عن العلامة ره في النهاية ما صورته حكم الشيخ ره بنجاسة المجسمة والمجبرة وابن ادريس ره بنجاسة كل
مخالف للحق عدا المستضعف والوجه عندي الطهارة انتهى وفي الذكرى ما لفظه وحكم الشيخ ره بنجاسة المجبرة والمجسمة وابن ادريس ره
بنجاسة كل مخالف للحق عدا المستضعف ضعيفان انتهى وثالثها التفصيل بين المجسمة بالحقيقة والمجسمة بالتسمية فقد حكي عن البيان انه خص الحكم

اي صاحب الحدائق

بالمجسمة حقيقة وفي تلك فهم في حكم الخوارج والمجسمة بالحقيقة انتهى وقد يتوهم ان قضية ذلك طهارة المجسمة بالتسمية وفيه نظر لاحتمال ان
يكون الشهيدان ره في البيان كذلك مترددين في نجاسة المجسمة بالتسمية وحيث انه حكي عن ثانيهما انه قال في روض الجنان ما نصه و
المجسمة قسمان بالحقيقة وهم الذين يقولون ان الله جسم كالاجسام ولا ريب في نجاسة هذا القسم وان تردد فيه بعض الاصحاب والمجسمة
بالتسمية المجردة وهم القائلون بانه جسم لا كالاجسام وفي نجاسة هذا القسم تردد انتهى حجة القول الاول وجهان احدهما قول مولينا
الرضا من قال بالتشبيه فهو كافر بناء على ان المشبهة كما عن فوائد العقائد وشرحها هم الذين قالوا ان الله في جهة العلو ويمكن ان يرى
كما ترى الاجسام وربما يمنع دلالة الرواية على الاطلاق من حيث ان الظاهر منها ارادة القسم بالحقيقة وثانيهما ما عن العلامة ره في المنتهى
من انهم يعتقدون بانه تعالى جسم وكل جسم محدث ومثله ما عن روض الجنان في ذيل عبارته التي قدمنا ذكرها حيث قال وكان الدليل
الدال على نجاسة الاول دال على الثاني فان مطلق الجسمية يوجب الحدوث وان بعضها بعضا انتهى وعن صاحب المعالم ره انه بعد
نقل كلام والده عن روض الجنان قال وعندي في الدليل نظر لان ظاهره كون المقتضي للنجاسة هو القول بالحدوث لا مجرد التجسيم
من المتبين ان المجسم ينفي الحدوث قطعا فكانه يتخيل براية الفاسد عدم المنافاة بين الجسمية والقدم انتهى حجة القول الثاني ما
تمسك به المصرح من ان النجاسة حكم مستفاد من الشرع فيقف على الدلالة وما روي من ان علياء سئل اتوضا من فضل جماعة المسلمين
احب اليك او يتوضا من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنفية السمحة حجة القول الثالث
اما على نجاسة المجسمة بالحقيقة فهي ما تقدم من حجة القول الاول واما على الشق الاخر فلعلها ما وجه به السيد ره فيما نقل عن الشافي
المذهب الذي ينسب الى هشام بن الحكم حيث قال فاما ما رمي به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم فالظاهر من الحكاية القول بانه جسم لا
كالاجسام ولا خلاف في ان هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا معترض على فرع وانه غلط في عبارة يرجع في اثباتها ونفيها
الى اللغة انتهى ما اهمنا نقله من كلامه ره والانصاف انه لم يقم دليل على نجاستهم تطمئن به النفس وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث
قال فينبغي من قال بالتجسيم والتشبيه مجردا عن دعوى الحدوث ونحوه على مقتضى اصل الطهارة وعموماتها وما دل على طهارة
المسلم اللهم الا ان يدعى ان القول بهما في نفسه وحده انه مرتد ومن نظر الى انه قد علم بطلانه بالضرورة من الدين وفيه منع سيما بعد
توهمه من ظواهر الكتاب والسنة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى ونحوه او يدعى ضرورية استلزام تلك الدعوى الحدوث ونحوه
بحيث لا يسمع انكاره وفيه منع ايضا وانكان ربما يؤيده من اطلاق كفر المشبهة مع عدم [illegible] عن التزامهم بها او رد عليهم من قبحنا
ذلك الحدوث ونحوه بل المعلوم منهم انكاره نعم جوزوا المكان الرؤية ونحوهما مما لم يكن ضروري البطلان الا انه يحمل ذلك بعض
ما دل على كفر المشبهة مطلقا على ارادة الكفر في الآخرة لا الدنيا لحكمها لما دل على حصول الاسلام بالشهادتين عليه لموافقته لظاهر الاصحاب
هنا من انحصار سبب كفر المسلم في انكار الضروري والمفروض انتفاؤه هنا فيكون المدار في حكم الفرقة من المسلمين انهم ان صرحوا بالتزام
لما يرد على مذهبهم مما علم بطلانه بالضرورة من الدين او كانت نفس دعواهم كذلك حكم بكفرهم والا فلا من غير فرق بين المجسمة و
غيرهم والظاهر ان التجسيم والتشبيه من حيث هما ليسا مما علم بطلانهما كذلك انتهى وقد اجاد في المقال الا انه ذكر المدار بناء على مذهبه من
كفر منكر الضروري مطلقا ونحن نقول بناء على ما اخترناه ان الانكار المستلزم لتكذيب النبي ص موجب للكفر والنجاسة وثالثها المجبرة
وقد عرفت في عبارة ط التي حكيناها في البحث عن الفرقة السابقة حكم الشيخ ره بنجاسة هؤلاء ووافقه في كشف الغطاء حيث عد
القول بالجبر من قسم انكار الضروري وقال صاحب الجواهر ره انه ربما مال اليه في كشف اللثام وهو لا يخلو من وجه لكثرة تحذير
كلامه قال انه ضعف القول بالنجاسة في المنتهى والذكرى وجامع المقاصد والملعقة واستقرب الطهارة في ظاهر التذكرة والنهاية والقواعد
او صريحها وهو ظاهر المصنف في المعتبر بل لم اجد موافقا صريحا للشيخ ره على ذلك ثم اخذ في تقييد القول بالطهارة وقال بعد
ذلك انه هو الاقوى لكن قد عرفت ما حكيناه عن كشف الغطاء حجة القول الاول وجوه الاول قوله تعالى سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم الآية استدل بها صاحب الكشاف حيث انه
من المعتزلة على كفر المجبرة من الاشاعرة وتوجيه الاستدلال بها على ما حكي عن الكشاف انها اخبار بما سوف يقوله المشركون
تمهلها قالوه قال سبحانه وقال الذين اشركوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم يعنون بكفرهم وتمردهم ان شركهم وشرك آبائهم وتحريمهم
ما احل الله بمشية الله تعالى وارادته وانه لولا مشية الله لم يكن شيء من ذلك كمذهب المجبرة بعينه كذلك كذب الذين من قبلهم اي جاؤا

بالكذب

ما الكذب المطلق لان الله عز وجل وكتب في العقول وانزل في الكتب ما دلّ على غناه وبرائته من قبيحة القبائح وارادتها وارسل الرسل لجزر الله

من خلق وجوه القبائح من الكفر والمعاصي بمشيئة الله وارادته فقد كذب الكتب الكذب بهم وهو تكذيب الله ورسله وكتبه ومنبع لدلالة العقل

والسمع وما ظهر وانتهى كلامه قال بعض المحققين ره وفي الدلالة نظر انتهى ولعل وجهه ما ذكره في الذخيرة بعد نقل كلام صاحب الكشاف

بقوله وللقائل ان يقول يجوز ان يكون قوله تع كذلك كذب الذين من قبلهم اشارة الى قوله تع سابقا على هذه الآية فان كذبوك فقل

ربكم ذو رحمة واسعة اي مثل هذا التكذيب للنبي ان الله تع منح من الشرك ولم يحرم ما حرموه ويكون مرادهم بقوله لو شاء الله ما اشركنا

انهم على الحق المرضي عند الله لا الاعتذار عن ارتكاب هذه القبائح بارادة الله تع اياها انتهى الثاني ما ذكره في كشف اللثام بقوله ويدل

على نجاستهم الاخبار الناصة بكفرهم كقول الرضا ع من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر وقوله ع والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك

وقول الصادق ع ان الناس في القدر على ثلثة اوجه رجل يزعم ان الله عز اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه وهو كافر ورجل يزعم ان الامر

مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه فهو كافر الخبر الثالث ما ذكره في كشف اللثام بقوله ويدل عليه استتباعه لابطال النبوات و

التكاليف راسا فكفرهم اوضح من كفر المشبهة والمجسمة بل اكثر الكفار الا ان يكونوا من الحمق بحيث لا يتفطنون لذلك فهم لسوا من يسما

في شيء حجة القول الثاني امور الاول اصالة الطهارة الثاني عمومات طهارة المسلم الثالث ما تمسك به في الجواهر من السيرة المظنون

او المعلوم اتصالها في زمن المعصوم على عدم اجتناب سؤر المخالفين واكثرهم المجبرة بل لعل غيرهم قد انقرض في بعض الطبقات فيتناولهم ما

ورد بكفرهم على الاخروي والا فهم على الطهارة في الدنيا الرابع ما تمسك به في الذخيرة من ظاهر ما رواه ابن بابويه في كتابه حيث قال وسئل

علي ع ايتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم

الى الله الحنيفية السمحة السهلة ثم قال ان هذه الرواية معتضدة بالاصل سالمة عن المعارض والظاهر ان المسلم شامل لمن اظهر الشهادتين

الا ما خرج بالدليل الخامس ما تمسك به في الذخيرة ايضا من عموم ما دل على طهارة الماء وطهوريتها الا ما خرج بالدليل لعدم يلزم منه طهارة

سؤرهم ثم يلزم عموم الحكم اذ الظاهر عدم القول بالفصل انتهى والانصاف ان الاخير لا اثر لها والاخبار غير نقية السند وقد اعرض عنها

الاكثر كما اشار اليه صاحب الجواهر ره بقوله المتقدم ثم الجمود على افتائهم بها الشيخ ره وما ذكره كاشف اللثام من استتباعه لابطال النبوات

والتكاليف والثواب والعقاب قد رده بعض المحققين ره بان مرجع جميع ما ذكره الى منع حكم العقل بالتحسين والتقبيح وكثير منهم

لا يتحاشون على الله يعترفون بحكمته وتوهم منه فلا ينكرون الا الضروريات العقلية ولا يلتزمون بترتب شيء من الضروريات الشرعية

عليها غاية ما هناك ان اللازم من مذهبهم ان الله تكلف بعباده وانبيائهم على الافعال على هذا فالمرجع اصل الطهارة وعموم طهارة

المسلم واما ما ذكره صاحب الجواهر ره من السيرة فاراده لا اثر فيها لان اكثر اهل العلم جاهلون بكون اكثر العامة عامتهم او مجبرة فكيف بغيرهم ممن استمرار

السيرة يعلمون العدم واما الرواية التي تمسك بها في الذخيرة فلا تدل على تعيين المصاديق فانه ليس مؤديها الا حكما كبرويا تبين في مقام الفتوى

والخصم يمنع من كون المجبرة مسلمين بل يقول ان الكلام مشتمل بان حكم الخبر لان سؤال السائل ناظر الى انه مع كثرة المسلمين وتواردهم على ما

واحد يكون مظنة لعروض النجاسة وبهذا قابل فضل وضوء المسلمين بركوا بيض مخمر اي قربة غير مصبوغة لكنها مغطاة وعلة تكون

فضل وضوء المسلمين احب بان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة وابن هذا كون فرقة من فرق تم ظاهرة او نجسة فتدبر واما ما تمسك في الذخيرة

اخيرا من عموم ما طهارة الماء وطهوريته فهو اوهن ما قيل في المقام لان تلك العمومات ناظرة الى خصوص الطهارة الذاتية فلا ينافي طروّ النجاسة

النجاسة العرضية ورابعها المفوضة قال في كشف الغطاء بعد تقسيم الكافر الى قسمين وجعل احدهما الكافر بالذات وهو الكافر بالله تعالى او

بنبيه او بالمعاد ما لفظه القسم الثاني ما يترتب عليه الكفر بطريق الاستلزام كانكار بعض الضروريات الاسلامية والمتواترات عن

سيد البرية كالقول بالجبر والتفويض الى ان قال ولكن قال بعض المحققين ره بعد اختيار القول بطهارة المجبرة والاظهر من ذلك

القول بطهارة المفوضة فان ابطال مذهبهم اخفى في النظر من ابطال مذهب المجبرة وكانه نظر الى استلزام ذلك القول ابطال النبوات

التكاليف دون هذا القول وعن شرح المفاتيح ان ظاهر الفقهاء طهارتهم والانصاف ان القول بالطهارة هو الاقوى لما تقدم في

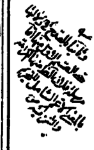
حال الروايات التي يستفاد منها نجاسة المفوضة عند البحث عن الفرقة السابقة فانها لم تبلغ درجة الصحة مضافا الى ان ما اشتمل على

قوله ورجل زعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه لا يخلو من الوهن من جهة هذه الفقرة ضرورة ان تفويض الامر

لا يستلزم العجز لانه كما يكون منه يكون من كمال الاستعلاء والكبرياء تنبيهان الاول انه قال بعض المحققين ره بعد بحثنا عن طهارة

كتاب الطهارة

المجبرة والمفوضة فاسد تونه وبالجملة فالمدار في كفر منتحلي الاسلام على انكارهما علم ضرورته وبدونه لا يحكم بكفرهم الا اذا علمنا ان انحصر
ممن لو بذل الجهد وجد الحق لكونه من العلماء الذين ربما يكون الشيء ضروريا عندهم وان كان نظريا عند العوام وليس المقام من قبيل
العمليات التي تقدم ان المكلف يرفيها الميل الى العمل دون التدين والاعتقاد فلا خلط لما ذكرناه في كفر منكر الضروري من خروجه
عن دين الاسلام بالتقصير في القاصر بكون ما اعتقده دينا بالنسبة اليه انتهى وظاهره ان شيئا من عقائد الدين ان لم يبلغ مبلغ
الضروري مطلقا حتى عند العوام لكن بلغ حد الضرورة عند العلماء وكان واحد من المكلفين الذين يمكنهم الوصول اليه بالنظر
لكونه من العلماء مثلا فقصر ولم يبذل الجهد كان محكوما عليه بالكفر والنجاسة في حال الجهل الناشئ من التقصير وهذا مما لم يقم عليه دليل
ولم نهتد الا انه ان ابرام السبيل وتعجز بكونه امرا اعتقاديا مع فرض عدم بلوغه حد الضرورة لا ينتج ذلك نعم لو بذل الجهد فايقن بثبوته
في الدين ثم انكره كان من الجاحدين المحكوم عليهم بالكفر من جهة استلزامه تكذيب النبي صلى الله عليه وآله كما انه قال في الجواهر واما المستضعف من
كل فرقة فلتمام البحث فيه موضع آخر وحكما مقام آخر وان كان الذي يقوى في النفس الآن ويعضده السيرة والعمل اجراء حكم فرقته عليه في طهارتها
او لا ولد الزنا قال العلامة ره في المختلف قال الشيخ ابو جعفر بن بابويه ره لا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنا كالكافر وهو منقول عن
السيد المرتضى ره وابن ادريس ره وباقي علمائنا حكموا باسلامه وهو الحق عندي انتهى واقتفى صاحب المعالم اثر العلامة الاولى حجة القول
الاول امور الاول انه كافر الثاني الاجماع المنقول في المعتبر عن بعض الاصحاب ولعل المراد به ابن ادريس ره فانه قال في باب الصلاة على
الاموات من كتاب الصلاة من السرائر ما لفظه وولد الزنا لا خلاف بيننا انه قد ثبت كفره بالادلة بلا خلاف او المراد به علم الهدى قدس سره كما عن الحلي
ره فيما حكى عن اجوبة مسائل السيد مهنا بن سنان انه قال ان المرتضى ره ادعى الاجماع عليه والمعروف من مذهب اصحابنا انه مسلم طاهر وهو المحكي
للاصل والعمومات من غير مخرج سوى نصوص ادعى دلالتها على كفره ونجاسته وهي لا تدل عليهما انتهى الثالث الاخبار التي منها مرسل الوشا
عمن ذكره عن الصادق عليه السلام انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب
ووجه الاستدلال كما في الحدائق عن المنتهى انه لا يريد بلفظ كره المعنى الظاهر له وهو النهي عن الشيء نهي تنزيه لقوله واليهودي فان الكراهة فيه
تدل على التحريم فلم يبق المراد الا الكراهة التحريم ولا يجوز ان يراد بهما معا والا لزم استعمال المشترك في كلا معنييه او استعمال اللفظ في معنيين الحقيقي
والمجازي وذلك غير جائز ومنها رواية ابن ابي يعفور لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا
يطهر الى سبعة آباء وفي رواية اخرى له بتعليل النهي بانه يجتمع فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت ومنها مرفوعة
سليمان الديلمي الى الصادق عليه السلام وفيها ان ولد الزنا يقول يا رب فما ذنبي فما كان لي في امري صنع فيناديه مناد ويقول له انت شر الثلاثة
اذنب والداك فتبت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر وهذه الاخبار اقوى ادلة القول المذكور وربما يقال انه يؤكد
ويؤيده ما ورد من ان نوحا على نبينا وآله وعليه السلام لم يحمل في السفينة ولد الزنا وكان حمل الكلب والخنزير وما ورد من ان حب علي عليه السلام
علامة طيب الولادة وبغضه علامة خبثها وما ورد من ان دية ولد الزنا كدية اليهودي ثمانمائة درهم وموثقة زرارة ره عن الباقر ع لا خير في ولد
الزنا ولا في بشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا في دمه ولا في شيء منه وحسنة ابن مسلم عن ابي جعفر ع قال لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب
الي من ولد الزنا الى غير ذلك مما ورد في نقصه وانه لن يدخل الجنة والجواب عن الدليلين الاولين ما ذكره المصنف ره في المعتبر بعد اختيار كراهة
سؤره حيث قال وربما تعلق المانع بانه كافر ونحن نمنع ذلك ونطالبه بدليل دعواه ولو ادعى الاجماع كما ادعاه بعض الاصحاب
كانت المطالبة باقية فانا لا نعلم ما ادعاه انتهى وعن الاخبار اولا بانها على قسمين ما ذكر دليلا وما ذكر من باب التأييد اما على
القسم الاول فانه ليس شيء مما اندرج فيه سليم السند مع اعراض الاكثر عن العمل فلا مجال للاحتجاج به واما على القسم الثاني فانه لا ملازمة بين
مؤداه وبين النجاسة التي هي محل البحث خصوصا مع عدم العمل ببعضها فان اخبار الدية لم ينقل العمل بها من احد ممن لم يقل بكفره
ولا يصلح عطف اليهودي وما بعده مما هو نجس عليه قرينة على كون المراد بالكراهة نجاسة ما عطف عليه لاحتمال ان المراد ان سؤره قد
من استفادة منه في القذارة المعنوية واما اخبار الغسالة فيظهر الحال في دلالتها مما ذكر خصوصا رواية ابن ابي يعفور المشتملة على
قوله ع فانه لا يطهر الى سبعة آباء فانه ظاهر في القذارة المعنوية لان النجاسة الظاهرية غير متعدية عنه اجماعا مع ان النهي عن استعمال
سؤره لا يدل على نجاسته واما الرجس في المرفوعة فالظاهر انه لا يراد به الا القذارة المعنوية ومما ذكر يظهر حال المؤيدات فالانصاف
انه لا يظهر من كونه شر الثلاثة والعبارات المذكورة في سائر الاخبار الا خباثته المعنوية ولا يظهر منها نجاسته الظاهرية التي منها او بين الخبث



المعنوية

المعنونة عموم من وصف حجة القول الثاني امور الاول اصالة الطهارة قبل بلوغه وبعده مع وصفه اليه عموم طهارة المسلم ايضا بعد بلوغه
الثاني الاجماع الذي ادعاه الشيخ ره على وجوب تغسيله والصلاة عليه قال في كتاب الجنائز من الخلاف ما نصه ولد الزنا يغسل ويصلى عليه
به قال جميع الفقهاء وقال قتادة لا يغسل ولا يصلى عليه دليلنا اجماع الفرقة انتهى ما اهمنا من كلامه ولازم هذا الفتوى هي الطهارة
بل نقل عنه نحو الاجماع على الطهارة الثالث انه لا يخفى على من تتبع السير والتواريخ كثرة اولاد الزنا في بدء الاسلام وبعده ولم يعهد
تجنب سورهم او غيره من النبي ص والائمة ع واصحابهم بل المعهود خلافه ويؤيده انا نرى في زماننا ونسمع في سائر الطبقات الى زمان
المعصوم ع استمرار السيرة على عدم التجنب فيكشف عن رضاه بذلك الرابع انه قد ذكر في كتب معجزات امير المؤمنين ع انه وجد في المسجد
في زمانه ع طفل فقال انه من الزنا فامر ان يوضع عند قنبر فربي حتى صار شابا واستشهد في صفين هذا مجمل القضية وهي
مفصلة في محلها والعمدة هما الاصل والاجماع بل نقول ان تحصيل الاجماع ممكن في هذا المقام خصوصا بانضمام الوجوه الاخر
مضافا الى ما يجري على القول الاول مما اورده العلامة المجلسي حيث قال ونسب الى الصدوق ره والمرتضى ره وابن ادريس ره القول
بكفره وان لم يظهره وهذا مخالف لاصول العدل اذ لم يفعل باختياره ما يستحق به العقاب فيكون عقابه ظلما وجورا وليس
بظلام للعبيد انتهى وهذا كله هو الكلام في المسئلة على تقدير ان يكون مراد الصدوق ره ومن وافقه من القول بكفره ونفي حكم
الكفر التي اظهرها النجاسة عليه وان لم يظهر منه الكفر كما هو ظاهر ما نقل عنهم وصرح به بيانه العلامة المجلسي ره في العبارة المتقدمة
بل ظاهرهم انه يحكم بكفره ونجاسته وان اظهر الايمان وتدين به كما اعترف بكون هذا مرادهم في الحدائق وهذا هو الذي ينبغي
ان يكون محل البحث لان الكلام انما هو في عنوان ولد الزنا وعروض النجاسة له بسبب الكفر غير محتاج الى البحث عنه بعد حكمهم بنجاسة
الكافر ولكن قيل في بيان مرادهم وجه اخر وهو ما حكاه في الحدائق عن الشيخ ابي الحسن سليمان بن عبد الله البحراني ملخصا وهو ان
جواز ايمانه وامكان تدينه عقلا مما لا خلاف فيه كيف ولو لم يكن كذلك لزم التكليف بالمحال وهو باطل عقلا ونقلا وانما وقع
الخلاف في الوقوع هل يقع منه الايمان والتدين ام يقطع بعدمه ووقوع ذلك المنقول عن جميل المحدثين ابي جعفر محمد بن بابويه
والمرتضى علم الهدى وابي عبد الله بن ادريس الحلي روح الله ارواحهم وقدس اشباحهم هو الثاني وهو انه لا يكون الا كافرا لا يختار
الا الكفر ثم فصلها في الذكر فجعل الاول منها قوله ع في مرفوعة سليمان الديلمي يقول لك انت شر الثلاثة اذنب والداك
فتبت عليهما وكان الوجه استظهاره منه هو ان المراد بالثلاثة هو ووالداه وكونه شرا فيما بينهم من جهة انهما [illegible] وانه لا
يلتزم بالاسلام والثاني قوله ع لا يبغضك يا علي الا ولد الزنا وذكر في طي كلامه بعد ذلك جملة من الاخبار الدالة على ان حب علي ع
علامة لطيب الولادة ولعل وجه الظهور عنده هو ان الولادة من الزنا لا تنفك عنه [illegible] حصول الحب له للزوال [illegible] طيب الولادة
فلا ينفك عنه لانه الذي هو بغضه ومعلوم انه يكون من النواصب المحكوم بكفرهم اجماعا فلا يكون حينئذ مما يقع منه [illegible] الخارج
الجواب عن الاستدلال بقوله ع لا يبغضك يا علي الا ولد الزنا ان المبغض مقصور على ولد الزنا لا بالعكس فلا يكون مساواة ان كل
مبغض مولود من الزنا فلا يدل على ان كل مولود من الزنا يكون مبغضا والذي يجدي فيما نحن فيه انما هو هذه الاخيرة وعن الاخبار التي
اشار اجمالا الى مضمونها من ان حب علي ع علامة لطيب الولادة وبغضه علامة على الزنا انه لا ريب في انه قد يكون الرجل مبغضا لعلي ع
في اول العمر ثم يصير محبا له في اخر عمره بل هو كثير شايع وقع في جميع الاعصار وقد يكون الامر بالعكس فلا ينتظم جعل الحب علامة لطيب
الولادة ولا جعل البغض علامة للزنا وما ذكرناه مما يشهد به ملاحظة احوال الناس من اهل المذهبين فانهما يكون هو المعتبر
بالاول ام بالاخر ولا عبرة بشيء منهما وكذا نجد ان من الناس من ليس محبا ولا مبغضا وكذا انا نرى انه قد روي ان من اولاد الزنا من صار
مؤمنا واستشهد في صفين فلا بد من ان يكون المراد بتلك الاخبار معنى غير مناف لجميع ما ذكر وليس الا ان كل مبغض مولود من
الزنا فالبغض علامة على ذلك كلية وان المحب طيب الولادة غالبا فالحب علامة غالبية لطيب الولادة الثالث ما حكاه عن الكافي
من حديث يتضمن قوله ص ان الله حرم الجنة على كل فحاش بذي قليل الحياء لا يبالي بما قال ولا ما قيل فيه فانك اذا فتشته لم تجده
الا لغية او شرك شيطان قيل يا رسول الله ص وفي الناس شرك شيطان فقال اما تقرء قول الله عز وجل وشاركهم في الاموال
والاولاد والواجب اولا بيان قوله ص لغية حتى يتضح معنى الحديث فنقول قد حكي عن المحدث الجليل ميرزا محمد الاسترابادي صاحب كتاب
الرجال المعروف ان اللام حرف جر فيلزم قرائتها بالكسر والكلمة التي دخلت عليها اولها العين المعجمة وثانيها الياء المشددة والمنقطة بنقطة

بحث وهو انه قد روى في مجمع البحرين في مادة غي انه قال بعد ذكر الحديث هو لغية بفتح الغين وكسرها وتشديد الياء نقيض لرشدة ثم قال
وفي المصباح لغية بالفتح والكسر كلمة يقال في الشتم كما يقال هو لزنية ثم قال وفي القاموس وولد غية ويكسر زنية وفي الحديث ان الولد
لغية لا يورث انتهى وقال بعض شراحه لغية بعد ذكر لفظ الحديث في الفقيه قال بعض الافاضل يحتمل ان يكون بضم اللام واسكان الغين
المعجمة وفتح الياء المثناة من تحت اسم مصغر والظاهر ان المراد به المخلوق من الزنا ويحتمل ان يكون بالعين المهملة المفتوحة او الساكنة وتنوين
اي من والديه ان يلعن الناس او يلعنوه ثم ذكر ما نقله من كتاب ادب الكاتب عن ان فعلة بضم الفاء واسكان العين من صفات المفعول
وبفتح العين من صفات الفاعل يقال رجل هزأة للذي يهزأ به وهزأة للذي يهزأ بالناس وكذلك لعنة ولعنة انتهى فيحصل
من ذلك ان ولد الزنا لا يدخل الجنة وقال في المستند بعد ذكر الحديث لتقريب الاستدلال اما الفقيه فان ظاهره تحريم الجنة على الصنف
المذكور يعني ولد الزنا وهو عموم تحريمها ومراده انه صرح لا يتخلف عن الصنف احد بالدخول في الجنة يعني انه لا يوفق للايمان حتى يدخلها ثم انه
ره اجاب عن الاستدلال بهذا الحديث بامكان حمله على وجهين احدهما تحريم الجنة عليهم زمانا طويلا وفيه انه في غاية البعد من
لفظ الحديث وثانيهما ما حكي عن الشيخ البهائي ره انه احتمله وهو تحريم جنة صارت معدة لغير الصنف وهذا ليس ببعيد لانه يكون
المراد بتحريم الجنة للمعروفة المعهودة المقررة لاهلها ثم انه ره اجاب عن الاخبار التي ذكرها على وجه الاجمال فقال وبالجملة الاخبار المشعرة
بهذا المعنى كثيرة الا انها قابلة للتاويل غير خالية عن قصور في سند او دلالة والقائل بمضمونها قليل نادر واكثر اصحابنا على اسلامه
وطهارته وامكان تدينه وعدالته وصحة دخوله الجنة ثم قال واما في هذه المسئلة متوقف وان كان للقول الثاني لا يخلو عن قوة ومتانة
انتهى واقول لا ريب في صحة القول الثاني على هذا التعبير ايضا وان كان اصل تحرير نزاع الاصحاب على هذا خلاف ظاهر كلمات الجميع و
خلاف ظاهر بعضهم كما عرفت من العلامة المجلسي ره انه لم يقم دليل معتبر على انه لا يقع منه الاسلام والقول بحكم وقوعه منه على
كونه ولد من الزنا مانعا عن الاسلام وعقابا عليه يكون ظلما العياذ بالله بنسبته الى فعله واختياره ويؤيده رواية ابن ابي يعفور المنقولة
عن الكافي قال قال ابو عبد الله ع ان ولد الزنا يستعمل ان عمل خيرا جزي به وان عمل شرا جزي به ومن هنا قال العلامة المجلسي فيما حكي
عنه عن البحار بعد ذكر جملة من الاخبار الدالة على عدم دخول الجنة ما صورته اقول يمكن الجمع بين الاخبار على وجه يوافق قانون العدل
بان يقال لا يدخل ولد الزنا الجنة لكن لا يعاقب في النار الا بعد ان يظهر منه ما يستحقه ومع فعل الطاعة وعدم ارتكاب ما يحبطه يثاب
في النار على ذلك ولا يلزم على الله ان يثيب الخلق في الجنة ويدل عليه خبر عبد الله بن عجلان ولا ينافيه خبر عبد الله بن ابي يعفور اذ
ليس فيه تصريح بان يكون جزاؤه في الجنة واما العمومات الدالة على ان من يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله الله الجنة يمكن ان يكون مخصصة
بتلك الاخبار انتهى واشار بخبر عبد الله بن عجلان الى ما عن المحاسن عن الحضرمي قال كنا عند ابي عبد الله ع وكان معنا عبد الله
بن عجلان فقال عبد الله بن عجلان معنا رجل يعرف ما نعرف ويقال انه ولد زنا فقال ما تقول فقال ان ذلك ليقال فقال ان كان
ذلك كذلك بني له بيت في النار من صدر يرد عنه وهج جهنم ويؤتى برزقه وفي الحدائق بعد ذكر هذا الخبر نقل عن بعض مشايخه تفسير قوله
انه يبنى له بيت في صدر جهنم واعلاه ثم قال والظاهر انه مصحف بالنون وهو لجة انتهى وفي الحدائق ايضا بعد حكاية كلام المجلسي ره
والذي يقرب عندي ان مقتضى هذه الاخبار الكثيرة المستفيضة التي تلوناها في احكام دنياه واخرته سيما الاخبار الاخيرة الدالة
على انه شر من الكلب والخنزير وانه لا خير في شعره ولا بشره واما انه في الغالب او الاكثر لا يطيب ولا يكون مؤمنا وان كان مؤمنا يكون ايمانه
مستعارا وان ثبت على ايمانه وكان مستقرا يكون ثوابه في النار على الوجه الذي ذكره شيخنا المشار اليه انتهى ومحصل الكلام في هذا
المقام هو انا لم نجد رواية مشتملة على كفر ولد الزنا وان حكمه يتعلق بمقامين احدهما دنياه والثاني اخرته وليس وظيفة الفقيه سوى
البحث عن حكم دنياه ومن نجاسته وسائر احكام الكفر ولم يدل دليل معتبر على كفره وعليها مطابقة او التزاما سوى ما عرفت من الاخبار
المخالفة للاصول والقواعد الشرعية مع عدم استلزامها لها كما عرفت واما حكم الاخرة فالذي نعرفه بعد الجزم بعدم لزوم البحث عنه لتخلفه عن
استلزامه لحكم الدنيا هو ان الله سبحانه يعاملهم بعدله اما في النار واما في الاعراف واما في الجنة على تقدير عدم صدور الاخبار بعدم
دخولها اذ ليس لنا طريق قطعي للحكم على ذلك وخامسها المرتد الفطري بعد رجوعه الى الاسلام وتوبته فانهم اختلفوا
فيه على وجوه ومحصل الخلاف بالنسبة الى ما نحن فيه يرجع الى الخلاف في طهارته ونجاسته وتوضيح المقال في هذا المقام يتوقف على
بيان موضوعه فنقول انهم قسموا المرتد الى قسمين ملي وفطري واختلفوا في تفسير الثاني على وجوه احدها انه من ولد حال الاسلام

ابويه

ابو يه او احدهما قال في كتاب المرتد من طما الفطرة وفي الناس من قال لا يقبل اسلام المرتد وعندنا ان المرتد على ضربين مرتد ولد على
فطرة الاسلام فهذا لا يقبل اسلامه ومتى ارتد وجب قتله والآخر كان كافرا فاسلم ثم ارتد فهذا يستتاب فان رجع والا قتل انتهى
وقال المصنف ره في حدود الكتاب لو قسمان الاول من ولد على الاسلام وهذا لا يقبل توبته اه وحكى مثلهما عن المحدث الجزائري ره بل قد
وصف المحقق الاردبيلي ره هذا القول بالشهرة قال ره في كتاب الحدود والمشهور ان المرتد قسمين فطري وملي والمشهور في تعريف الاول
هو المرتد الذي ارتد بعد ان ولد على الاسلام اي ولد ولحد ابويه مسلم وقريب منه انعقد نطفته حال اسلام احد ابويه والثاني هو الذي
لم يكن كذلك بل اسلم عن كفر ثم كفر الثاني انه من انعقد نطفته في حال اسلام احد ابويه او كليهما وهذا التفسير قد وقع التصريح به في كلام
جماعة منهم الشهيد الثاني ره في حدود المسالك الثالث الظاهر من بعض كتاب الارث من كشف اللثام عند قول العلامة اما المرتد فان
كان عن فطرة قسمت تركته بين ورثته المسلمين قال ره ما رضينا كلامه بالعبارة المذكورة اما المرتد فان كان عن فطرة الاسلام بان
انعقد حال اسلام ابويه او اسلام احد ابويه وهو طفل ثم بلغ ووصف الاسلام كاملا ثم ارتد قسمت تركته الى ان قال وانما افترا
المرتد عن فطرة بما ذكرنا النصهم على ان من ولد على الفطرة فبلغ فابى الاسلام استتيب كالمرتد انتهى ومراده ما نه في اول بلوغه ابى الاسلام
قبل ان يتحقق منه الاسلام اما القول بالتفسير الاول فيشهد به جملة من الاخبار كصحيحة الحسين بن سعيد قال قرأت بخط رجل الى ابي
الحسن الرضا عليه السلام رجل ولد على الاسلام ثم كفر واشرك وخرج عن الاسلام هل يستتاب او يقتل ولا يستتاب فكتب يقتل والمرفوع
كالموثق بعثمان بن عيسى المجمع على تصحيح ما يصح عنه رواه انه رفعه قال كتب عامل امير المؤمنين ع اليه اني اصبت قوما من المسلمين وقوما من
النصارى زنادقة فكتب اليه اما من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه ومن لم يولد منهم على الفطرة
فاستتبه فان تاب والا فاضرب عنقه واما النصارى فما هم عليه من الزندقة ويعلم بما اخطره هذه الجملة انه ينطبق على هذا القول موثقة
عمار الساباطي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا ص نبوته وكذبه فان دمه مباح لمن سمع
ذلك منه وامرأته بائنة منه يوم ارتد فلا تقربه ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ع ان
يقتله ولا يستتيبه والوجه في ذلك ان يقال ان تلك الجملة تصير قرينة على ان المراد بقوله ع بين مسلمين تحقق الولادة بينهما بمعنى استناد
سببيته وجوده اليهما لان من المعلوم ان الولد انما يحصل في العادة من اجتماع الذكر والانثى وان شئت قلت ان معنى قوله ع كل
مسلم بين مسلمين هو انه ولد من مسلمين ومعلوم ان الولادة من الاثنين انما تتحقق بعد تحقق الولادة من الثاني وهي الام واما
القول بالتفسير الثاني فليس عليه شاهد من الادلة الشرعية لان الاخبار الواردة في المقام على اصناف فمنها ما اهمل فيه الاشارة
الى معنى الفطرة كحسنة محمد بن مسلم وصحيحة علي بن جعفر المتقدم ذكرهما ومنها ما اجمل فيه ذلك كقوله ع كل مسلم بين مسلمين لانه في حد ذاته مع
قطع النظر عن الاخبار المصرحة فيها بالولادة يحتمل ان يكون المراد به ما هو المصرح به فيها ويحتمل ان يكون المراد به كل مسلم انعقد
بين مسلمين ومثله صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع في الحسن قال سألته عن مسلم تنصر قال يقتل ولا يستتاب قال فنصراني اسلم ثم ارتد عن
الاسلام قال يستتاب فان رجع والا قتل وهذا بناء على ان يكون المراد بالمسلم من كان ابواه مسلمين فبلغ مسلما ويحتمل ان يكون
المراد بالمسلم فيها من هو اعم من ذلك فيشمل ما لو نشأ طفل مجهول النسب كاللقيط في دار الاسلام او الكفر بين المسلمين وبلغ مسلما و
منها ما اشتمل على ان المعيار كونه قد ولد وابواه مسلمان وليس في شيء من هذه الاصناف دلالة على هذا القول هذا لكن صاحب الجواهر
ره اختار هذا القول وقال ان من الغريب ما في رسالة الجزائري من ان المدار على الولادة لا الانعقاد ثم قال ومنشأ الوهم من النصوص
المزبورة المراد منها اصل الخلقة لا خصوص التولد المذكور فيها للبناء على غلبة اتحاد الولادة مع الانعقاد على غلبة تولده بعد
انعقاده فهو ح ولد حال الانعقاد كافرا وح فيكفي في فطريته ذلك وان اريد ابواه عند الولادة كما انه لا يكون فطريا مع انعقاده
منهما كافرين وان اسلما عند الولادة انتهى وكانه اراد بغلبة اتحاد الولادة مع الانعقاد ولادته من الاب بمعنى خروج النطفة
من صلبه الى الرحم والا فغلبة اتحاده مع التولد من الام مما لا يعقل له معنى واراد بغلبة تولده بعد انعقاده تولده من الام ولكنك
خبير بانه لم يات الا بمجرد دعوى ان المراد بالولادة في النصوص المذكورة ولم يات بما يدل عليها وقد تصدى بعض المعاصرين لتوجيه الصنف
الاخير على وجه ينطبق على هذا القول فحمل قوله ع ولد على فطرة الاسلام في الصحيحة المذكورة على انه صار ولدا وان صيرورته ولدا
عبارة عن انعقاد نطفته لانه مبدء نشوء الادمي واستند في رفع بعد الحمل على هذا المعنى الى ان اطلاق الولد على الحمل شايع حتى ان الشيخ ره

استدل على تبعية الحمل لابويه في الاسلام بقوله تعالى واتبعتهم ذريتهم فصدق الذرية عليه فيصدق الولد عليه واستشهد على وقوع استعمال
ما قاله الشهيد الثاني ره في كتاب الحدود من المسالك في تفسير الارتداد الفطري من انه ارتداد من ولد على الاسلام بان انعقد حال اسلام
ابويه انتهى ثم ان الموجه صرح بان الاظهر هو الاعتبار في تحقق الارتداد الفطري بحال الانعقاد واستدل على ذلك اولا بما
تضمنه نص الحامل الذمية من انها اذا ماتت وفي بطنها حمل من مسلم دفنت في مقابر المسلمين مراعاة للاسلام ما في بطنها ويستدبر
بها القبلة مراعاة لاستقبال الولد وثانيا بانه صرح في موضعين من ط بانه يتبع الحمل احد ابويه في الاسلام احدهما في كتاب اللقطة
والاخر في كتاب المرتد وحكى الاجماع على ذلك في اولهما تارة ونفى الخلاف فيه اخرى وبالجملة كون حمل المسلم يعامل معاملة المسلم
مقطوع به في كلامهم كما لا يخفى على المتتبع في موارده التي منها دفن الحامل الذمية واذا ثبت الحكم عليه بالاسلام فليكن هو الملحوظ
في تحقق الفطرة لا ناطقية بالرجوع عن اسلام فطري فاعتبار الولادة محمول على ما ذكر من حيث ندرته ولذا ثم اقول ان ما ذكره من ان
الاعتبار ابتداء بما عدا على ذلك فان اختصاص هذا القسم من الكافر بمزيد العقوبة والتبعيد عن العفو انما هو لتركه الاسلام مع
كونه عريقا فيه وقد انتفت العراقة من ابويه عند التخلق منهما بانعقاد النطفة وانت خبير بان المناقشة فيما ذكره مجالا واسعا لان باب
المجاز وان كان واسعا الا ان استعمال لفظة ولد بمعنى صار ولدا اي نطفة منعقدة في غاية البعد وشيوع استعمال الولد في الحمل
ممنوع واستدلال الشيخ ره بالاية المذكورة على ان الحمل تابع لابويه في الاسلام بدعوى صدق الذرية عليه ممنوع بان الذرية عبارة
عن الاولاد واطلاقها على الحمل غير مسلم نعم اطلاقها على الحمل مجازا ليس على حد بعد استعمال الولد بمعنى صار ولدا وجعل الولد
عبارة عن النطفة المنعقدة وبعد تسليم التجوز لا اشكال في انه لا بد من حمل اللفظ عليه من قرينة معينة لذلك وليس في المقام منها
عين ولا اثر وما ذكره من رواية الحامل الذمية غير صالح لذلك لان الرواية المشار اليها عبارة عما رواه الشيخ ره مسندا عن يونس قال
سألت الرضا ع عن الرجل يكون له الجارية اليهودية او النصرانية فيواقعها فتحمل ثم يدعوها الى الاسلام فتأبى عليه فدنى ولادتها
فماتت وهي تطلق والولد في بطنها ومات الولد ايدفن معها على النصرانية او يخرج منها ويدفن على فطرة الاسلام فكتب ع يدفن معها
وليس في المسألة رواية غير هذه الرواية وقد اعترف هو ره في احكام الاموات بعدم دلالتها على دفن الجارية المذكورة معها في مقابر المسلمين
ولا على انها يستدبر بها القبلة اكراما للولد مع انه لو فرض دلالتها على ذلك فانما هو فيمن مات عند الطلق وبينه وبين الانعقاد فصل
لا يقل عن اشهر ولا اقل من كون الحمل مكتسيا لباس الصورة الانسانية على وجه يحصل فيه الاستقبال للقبلة عند دفن امه مستدبرة لها مضافا
الى ضعف سند الرواية وقد اعترف برادتها هناك ثم ادعى هناك استفاضة الاجماع على الحكم المذكور الذي تضمنته الرواية عن الدلالة
عليه المعتضد بعدم ظهور الخلاف فيه من اصحابنا وح نقول لو زعم المدعي جعل الاجماع قرينة على استعمال اللفظ في معنى صار نطفة منعقدة
منعناه لان غاية ما هناك ثبوت جميع احكام الاسلام له حتى يتفرع عليه ثبوت احكام الارتداد الفطري عليه لا استعمال اللفظ في اريد
في المعنى المجازي كيف لا واجراء حكم المسلم على الاخير ان السقط اذا تم له اربعة اشهر يجب تغسيله وتكفينه ودفنه وانه عند استواء الخلقة المعتبر عنه في كلام
المصنف ره في باب غسل الاموات بقوله اذا كان له اربعة اشهر فصاعدا يغسل ولا يصلى عليه باتفاق اصحابنا ويصلى على طفل المسلم
وعلى المولود في دار الاسلام اذا كان له ست سنين عند الاكثر وبالجملة مجرد ثبوت حكم من احكام المسلم على من لم يصدق عليه انه مسلم
لا يصلح قرينة على التجوز في اللفظ الواقع في دليل الحكم الاخر لاختلاف الاحكام بالنظر الى الموضوعات في نظر الشارع وان شئت توضيح
من ذلك قلنا ان حكم الارتداد الفطري متعلق بكون احد ابوي المرتد مسلما والكلام هنا انما هو في تعيين الوقت الذي يعتبر اسلام احد الابوين
فيه فالقائل بالقول الثاني يقول ان ذلك الوقت عبارة عن انعقاد نطفة المرتد في مقابل من يقول بانه عبارة عن وقت تولده
من امه واجراء حكم المسلم على الحمل لا مدخل له في تعيين ذلك الوقت وليس المراد بالارتداد هو الارتداد عن حكم الاسلام بل المراد به هو
الارتداد عن الاسلام الفعلي الحقيقي ولهذا يقولون انه لو بلغ مرتدا لم يجر عليه حكم الارتداد الفطري واما ما ذكره ثانيا من دعوى
الشيخ ره الاجماع على تبعية الحمل فتحقيقه يحصل بذكر كلامه ره قال في فصل حكم اللقيط من كتاب اللقطة من ط باعتبار اسلام الطفل
بشيئين احدهما يعتبر بنفسه والثاني يعتبر بغيره فما اعتباره بنفسه سيجيء بيانه واما اعتباره بغيره فعلى ثلثة اضرب احدها الابوان و
الثاني السابي والثالث دار الاسلام فاعتباره بالوالدين اذا كان ابواه مسلمين فانه يحكم باسلامه لقوله تعالى الذين امنوا واتبعتهم ذريتهم
بايمان الحقنا بهم ذريتهم يعني ان ايمان الذرية يلحق بايمان ابويهم وهكذا ان كان ابواه كافرين فانه كان يحكم بكفر الاولاد والاطفال

تبعا لهما فان كان مسلم الاب فان اسلامه يكون لشيئين احدهما ان يكون مسلما في الاصل فيتزوج بكتابية والثاني كانا مشركين فاسلم الاب
فاذا اسلم الاب فان كان حملا او ولدا منفصلا فانه يتبع الاب بلا خلاف ايضا فيه فاما ان اسلمت الام فان اسلامها يقتضي ان يكون اسلامهما
لشيء واحد وهو اذا كانا مشركين فاسلمت هي لانه لا يجوز للمشرك ان يتزوج مسلمة فاذا اسلمت فان الحمل والولد يتبع اسلامها للاية
والاجماع المتقدم فان بلغ هذا الطفل نظرت فان بلغ مجنونا فانّ اسلامه يتبع اسلام الوالدين لانه لا يصح اسلامه في هذا الوقت وان
بلغ وكان رشيدا فان اسلامه يعتبر بنفسه لا باسلام والديه لانه لو اسلم في هذا الوقت لصح اسلامه هذا كلامه والاية المذكورة
وان كانت غير معلومة الدلالة على حكم الحمل من جهة عدم العلم بصدق الذرية على الحمل كما ان الظاهر انها ناظرة الى الحكم الاخروي بعد تبعية
الذرية لابائهم في الايمان فاذا وقعت تلك منهم ترتب عليها الالحاق من الله سبحانه في الاخرة الا ان الاجماع الذي ادعاه يشمل
الحمل وكذا نفي الخلاف واجماع الشيخ ره وان كان يمكن المناقشة فيه بانه مبني على قاعدة اللطف الا ان هذا الاجماع من جهة اقترانه
بنفي الخلاف الظاهر في نفي الخلاف بين خصوص اهل عصره يصح الاعتماد عليه وبعد ذلك نقول انه لا ريب في ان الحمل وكذا الطفل
ليسا مسلمين حقيقة ولا يعطي كلامه الا انه يجري عليهما حكم المسلم والانصاف ان مراده بالتبعية التي ادعى عليها الاجماع ليس خصوص
التبعية المستتبعة لحكم اللقيط بل مراده التبعية في جميع احكام الاسلام لكن يبقى الكلام بعد ذلك في شيء وهو منع التنافي بين اثبات
الملازمة بين اجراء جميع احكام الاسلام عليهما وبين كون ارتدادهما ارتدادا عن فطرة محكوما عليه بما قرروه فاللازم بيان
ما هو المعيار فيه واقامة الدليل على الملازمة بينه وبين اجراء جميع احكام الاسلام عليهما انه قد ثبت ان المرتد الفطري لا تقبل
توبته وهو حكم شرعي لا بد من العلم بموضوعه وليس من الالفاظ المتداولة بين اهل العرف حتى يرجع اليهم في تفسيره فلا بد من تحصيل
مراد الشارع من طريق يليق به بل لازم كلام الشيخ ره سقوط دعوى الملازمة بين الارتداد الفطري وبين كونه محكوما عليه بالاسلام
باسلام والديه لانه قال بعد ذلك الكلام الذي حكيناه متصلا به ما لفظه وقد ذكرنا ان اسلامه يعتبر على ثلثة اضرب اسلام بابويه
او احدهما واسلام السابي وبالدار دار الاسلام فاما اسلامه بوالديه او احدهما فانه يصح فيكون مسلما ظاهرا او باطنا لانا حكمنا
باسلام ابويه ظاهرا او باطنا فاذا بلغ نظرت فان وصف الاسلام صح اسلامه وان وصف الكفر كان مرتدا يستتاب فان تاب والا
قتل ومن الناس من قال لا يقتل ويقر على ذلك لانه كان تبعا لابويه فاذا بلغ انقطع تعلق الابوين فحكم حكم نفسه وهذا ضعيف
لانا حكمنا باسلام ابويه ظاهرا او باطنا فهو كما لو ارتد احد ابويه يرث ويورث ويصلي عليه ويدفن في مقابر المسلمين فاذا ارتد حكم
بحكم من ارتد من المسلم الاصلي فاما ان بلغ ولم يصف اسلاما ولا كفرا فسكت فقتله انسان فالاقوى انه ليس على القاتل القود ولا يقتل
به ومن الناس من قال يقتل قاتله لانا حكمنا باسلامه والظاهر انه مسلم حتى يظهر منه شيء آخر وهذا ليس بشيء لانه يجوز انه سكت
لانه ما سئل ويجوز انه سكت لاعتقاده الكفر فاذا احتمل هذا وغيره فالقتل سقط بالشبهة وهو قوي عندي فاما اسلامه بالسابي
فالحكم كما ذكرنا يرث ويورث ويورث عنه ويصلي عليه ويدفن في مقابر المسلمين والقتل كما ذكرناه فاما اسلامه بالدار فانه اضعف
لانا حكمنا من حيث الظاهر باسلامه لانه لو اقام البينة بان ابويه كافران حكمنا بكفره ويفارق السابي لانه ان اقام البينة بان ابويه
كافران ما حكمنا بكفره لانا تحققنا ان السابي مسلم ظاهرا و باطنا وحكمنا باسلام هذا ظاهرا و باطنا فان مات فانه يورث عنه
ويرث ان ظهر نسبه ويصلي عليه ويدفن في مقابر المسلمين هذا كلامه والوجه فيما ذكرناه من كون لازم كلام الشيخ ره سقوط دعوى
الملازمة بين الارتداد الفطري وبين كونه محكوما عليه بالاسلام لاسلام والديه هو ان الشيخ ره في هذا الكلام حكم على من بلغ من
ولد المسلمين فوصف الكفر بانه يستتاب فان تاب والا قتل وليس هذا الا حكم المرتد الملي ضرورة ان حكم الفطري هو انه لا تقبل توبته
ثم ان هذا الحكم الذي ذكره الشيخ ره نبه عليه في كشف اللثام فقال وظاهر ان ولد المسلم والمسلمين اذا بلغ كافرا استتيب ولو ولد
هو وابواه على الفطرة ونص عليه في لقطة المبسوط وذكر العلامة ره مثل هذا الحكم في كتاب الارث من القواعد فقال والطفل تابع
لاحد ابويه في الاسلام فلو كان احدهما مسلما فهو بحكمه وان كان الاخر كافرا وكذا لو اسلم احد ابويه تبعه فان بلغ فامتنع من الاسلام
قهر عليه فان اصر كان مرتدا وذكر مثل ذلك في كتاب الحدود من القواعد بالنسبة الى ولد المرتد فقال اذا ولد وعلق قبل الردة
فهو مسلم فان بلغ مسلما فلا بحث وان اختار الكفر بعد بلوغه استتيب فان تاب والا قتل واستقربه في كشف اللثام بعد تصحيح
بان الولد مسلم حكما و تغليبا وانه لو مات لام مرتدة وهي حامل به دفنت في مقابر المسلمين وان قتله قاتل قبل البلوغ اقتص منه و

كتاب الطهارة

قال بعد قول العلامة ره استتيب وان حكم له بالاسلام من العلوق ولم يتحتم قتله وان ظن انه ارتد عن فطرة فانه ليس كذلك لانه لا يتحقق
الارتداد عن فطرة الا ان يكون وصف الاسلام بعد البلوغ كما عرفت لانه لا عبرة بعبارته ولا باعتقاده قبله والمتولد من المسلم
انما يفيد لحوق حكم الاسلام به ثم حكى عن التذكرة ان من كان حين العلوق احد ابويه مسلما فاذا بلغ ووصف الكفر فهو مرتد
عن فطرة يقتل ولا يستتاب وهو قوي وان من كان ابواه حين العلوق كافرين ثم اسلما او اسلم احدهما قبل بلوغه فاذا
بلغ ووصف الكفر كان مرتدا مليا فاجرى تبعية الاسلام مجرى نفسه ثم قال والاقرب ما عرفت والمسألتان اعني مسألة الولد
المسلم ومسألة من ولد من المرتد في حال اسلامه متحدتا المدرك من هذه الجهة فان الكلام هنا انما هو من حيث كون تبعية الولد
لوالديه موثرة لكون وصفه للكفر حين البلوغ موجبا للحكم بالارتداد الفطري او موثرة لكونه موجبا للحكم بالارتداد الملي ومع ذلك فقول
ان من بلغ كافرا وان خرج عن قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد اسلامه فلا توبة له
وقول ابي عبد الله عليه السلام في صحيحة الحضرمي اذا ارتد الرجل عن الاسلام بانت منه امرأته وقوله عليه السلام في موثقة عمار الساباطي كل مسلم بين
مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا صلى الله عليه وآله نبوته وكذبه فان دمه مباح الخ وصحيحة الحسين بن سعيد المتضمنة لقوله عليه السلام يخرج عن الاسلام من حيث
ان المتبادر من الاسلام فيها هو الاسلام الحقيقي لا الحكم عليه بالاسلام من جهة اسلام والديه او احدهما كما اعترف به المحقق الاردبيلي
بعد ذكره الاولى منهما لكنه لا يدخل تحت ما دل على الرفع استتابة المرتد بقول مطلق وقتله بعد امتناعه كالصحيح عن غير واحد من اصحابنا
عنهما عليهما السلام في المرتد يستتاب فان تاب والا قتل وما نطق بالامر باستتابة من لم يولد من المسلمين على الفطرة كموثقة عثمان بن عيسى المتقدم
ذكرها وما نطق بان النصراني اذا اسلم ثم ارتد عن الاسلام يستتاب كصحيحة علي بن جعفر المتقدمة فان الاخيرين خلو عن التعرض ان المتولد في حال
اسلام ابويه البالغ كافرا ليس من المسلمين ولا نصرانيا اسلم ثم ارتد عن الاسلام واما في الاول فلصدق الارتداد عليه لان الطفل المتولد
في حال الاسلام احد ابويه يتحقق منه اقدام على الاسلام حتى يتحقق منه ارتداد غاية ما هنالك انه حكم عليه شرعا باحكام الاسلام والحاكم
هو الشارع ولا معنى لارتداده عن الحكم الذي انشأه غيره ولو فرض منه اقدام لم يكن به عبرة اذ لا عبرة بعبارته ولا باعتقاده قبل البلوغ
كما نص عليه في العبارة التي حكيناها عن كشف اللثام في مقام التعليل لعدم تحقق الارتداد الفطري والعجب منه انه مع تصريحه بانه
لا يتحقق الارتداد عن فطرة الا ان يكون وصف الاسلام بعد البلوغ وتعليله بانه لا عبرة بعبارته ولا باعتقاده وان المتولد من المسلم
انما يفيد لحوق حكم الاسلام استظهر ان ولد المسلم والمسلمين اذا بلغ كافرا استتيب فلو ولد هو وابواه على الفطرة واستقرب
ذلك فيمن ولد او علق من المرتد قبل التوبة مع ان تلك التعليلات تقتضي مطلق الارتداد وكانهم جعلوا ارتداد الملي اعم من ارتداده
عن الاسلام الفعلي ومن ارتكاب ما يوجب ارتفاع حكم الاسلام الثابت في حال الصغر ولا يساعده شاهد ولا يدل عليه دليل
نعم تمسك في كتاب الارث من كشف اللثام بعد ذكر قول العلامة ره والطفل تابع لاحد ابويه في الاسلام فلو كان احدهما مسلما فهو
بحكمه وان كان الاخر كافرا وكذا لو اسلم احد ابويه وهو صغير فان بلغ فامتنع من الاسلام قهر عليه فان اصر كان مرتدا وتعليله بانه حكم عليه
بحكم المرتدين من القتل والضرب وانه لا يرث المسلم والامام عليه السلام بقول امير المؤمنين عليه السلام اذا اسلم الاب جر الولد الى الاسلام فمن ادرك
من ولده دعي الى الاسلام فان ابى قتل وقول الصادق عليه السلام في مرسل ابان بن عثمان في الصبي اذا شب فاختار النصرانية واحد ابويه
نصراني او مسلمان قال لا يترك ولكن يضرب على الاسلام وخبر عبيد بن زرارة في الصبي يختار الشرك وهو بين ابويه قال لا يترك وذلك
اذا كان احد ابويه نصرانيا وانت خبير بانها ضعيفة السند مضافا الى ضعف الدلالة في الاخيرين لان حكم المرتد الملي ليس هو الضرب
وان عدم الترك لعله عبارة عن ارشاده ونهيه عن المنكر واضعف منهما مرسل عثمان بن عيسى من شك في دينه بعد تولده
على الفطرة لم يفئ الى خير ابدا وليس في المقام جابر لعدم تحقق الشهرة فان امثال هذه الفروع قد ذكرها الشيخ ره فذكرها جماعة
ممن تبعه والباقون ساكتون عنها فلحوق عدم جواز حكم الارتداد فيه على من بلغ كافرا ثم يدعى الى الاسلام ونهيه عن الكفر
من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد يحتمل من جميع ما ذكرنا ان الحق من تقاسيم المرتد هو الاقل انه ليس المرجع سوى ما يخرج بالاب
ومقتضى صحيحة الحسين بن سعيد ومرفوعة عثمان هو ان المناط هو الارتداد على الاسلام الذي في حال الاسلام ابويه الا ان يقال ان
الولادة لا تتحقق بوضع الحمل حملها فيشمل انعقاد الاب النطفة واخراجها عن صلبه ومن هنا قيل عليه والدليل في الصحاح
قال الوالد الاب والوالدة الام وهما الوالدان انتهى وفي المصباح الوالد الاب ويجمع بالواو والنون والوالدة الام ويجمعها بالتاء

والتاء والوالدان الاب والام للتغليب والوليد الصبي والمولود والجمع ولدان بالكسر والصبية والامة ولائد والولد بفتحتين
كل ما ولده شيء ويطلق على الذكر والانثى والمثنى والمجموع فعل بمعنى مفعول وهو مذكر ويجمع على اولاد انتهى الى غير ذلك مما هو ظاهر في انها مأخوذة
من الولادة بمعنى صيرورته حملا قال في الصحاح شاة والد اي حامل انتهى ومن الاول قوله تعالى لم يلد ولم يولد وقوله تعالى ووالد
وما ولد وقد عرفت تفسير الشهيد الثاني ره قول المصنف ره ولد على الاسلام بقوله بان انعقد حال اسلام ابويه ولكن لا يخفى
بعد ذلك كله ان الظاهر من لفظ ولد على الاسلام في الصحيح وغيره انما هو تولده من الام ووضعها اياه ولا وجه للعدول
عن الظهور الا بعد قيام قرينة صارفة عنه معتبرة له وليس هيهنا منه عين ولا اثر مضافا الى ان الاستعمال الاول انما يطلق
على الالقاء في الرحم لا الانعقاد كما هو مدعى القائل به وقد تبين بما ذكرناه مستند التفسير الاولين وما هو المختار منها
واما الثالث فمستنده ما ذكره في كتاب الارث من كشف اللثام في شرح قوله واما المرتد فان كان عن فطرة الاسلام بان انعقد
حال اسلام ابويه او احدهما وهو طفل ثم بلغ ووصف الاسلام كاملا ثم ارتد قسمت تركته حين ارتداده بين ورثته المسلمين ان كانوا
وتبين زوجته وتعتد عدة الوفاة وان لم يقتل وذلك كله لانه لا تقبل توبته بل يجب قتله حين ارتداده فهو بمنزلة الميت كل
ذلك بالاجماع والنصوص كقول الصادق ع في خبر عمار كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا ص نبوته وكذبه
فان دمه مباح لكل من سمع ذلك منه وامرأته بائنة منه يوم ارتد فلا يقربها ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرأته عدة المتوفى
عنها زوجها وعلى الامام ان يقتله ولا يستتيبه ثم قال وانما فسرنا المرتد عن فطرة بمن ذكرنا لنصهم على ان من ولد على الفطرة فبلغ
فابى الاسلام استتيب كما مر انتهى والتمسك بخبر عمار لان كون الرجل مسلما بين مسلمين في حال طفوليته يتحقق بكونهما مسلمين في حال
انعقاد نطفته او كونهما مسلمين في حال طفوليته ولذلك استدل به على القسمين ووجه تحققه بالاول هو ان كونه مبدأ لنشوه حتى
حصل في حال اسلامهما او وجه تحققه بالثاني هو ان كونه مسلما حصل بهما بعنوان كونهما مسلمين وان وجوده حصل بينهما وان لم
يكن حصوله في حال اسلامهما او بعد ذلك بقي شيء وهو ان ما ذكره في كتاب الحدود مناف لما قدمنا ذكره بحسب الظاهر قال في شرح قول
العلامة ره المرتد ان كان عن فطرة ذكرا بالغا عاقلا وجب قتله ولو تاب لم تقبل توبته ما صورته والمراد به من لم يحكم بكفره قط لاسلام
ابويه او احدهما حين ولد ووصفه الاسلام حين بلغ ودليله الاجماع كما في ف والاخبار كصحيح الحسين بن سعيد وسائر منه الذي
قدمنا ذكره ثم قال وصحيح علي بن جعفر سأل اخاه عن مسلم ارتد قال لا يستتاب قال فنصراني اسلم ثم ارتد عن الاسلام قال يستتاب
فان رجع والا قتل وخبر عمار وسائر منه الذي اسلفناه وقول ابي جعفر ع في حسن محمد بن مسلم من رغب عن الاسلام الى آخر ما
تقدم ومرفوع عثمان بن عيسى انه كتب الى امير المؤمنين ع عامل له اني اصبت قوما من المسلمين زنادقة وقوما من النصارى زنادقة فكتب ع
اما من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه ومن لم يولد منهم على الفطرة فاستتبه فان تاب والا فاضرب
عنقه واما النصارى فما هم عليه اعظم من الزندقة وصحيح بريد العجلي انه سأل ابو جعفر ع عن رجل شهد عليه شهود انه افطر من شهر رمضان
ثلاثة ايام فقال يسأل هل عليك في افطارك اثم فان قال لا فان على الامام ان يقتله وان هو قال نعم فان على الامام ان ينهكه ضربا
انتهى ووجه المنافاة امران احدهما انه اعتبر في العبارة الاولى انعقاد النطفة وفي الثانية الولادة والظاهر انه عدل عن ذلك بدلالة الاخبار
الذي ذكرها في العبارة الاخيرة كما عرفت والثاني انه جعل المرتد الفطري في الاخيرة عبارة عمن لم يحكم بكفره من جهة تبعية اسلام ابويه في
حال الولادة وهو مباين لما ذهب اليه في العبارة الاولى لصراحتها في ان الطفل الذي ولد في حال كفر ابويه واسلم احدهما قبل بلوغه فطري
ضرورة انه قد حكم على الطفل بالكفر السابق عند الولادة الى زمان اسلام احد ابويه لكن ما ذكره اخيرا هو الحق ولا يخفى ان هذا لا ينافي
كون الولد فطريا فيما لو كانت ولادته في حال اسلامهما لكن مع وقوع كفرهما او احدهما بعد ذلك لان قوله لم يحكم بكفره قط امر يقتضي
اشتراط عدم الكفر في اول الامر اعني ابتداء الولادة والا فهو يتحقق الحكم عليه بكونه في حكم المسلم لا يجري عليه حكم الملي بارتداده فيما بعد
ذلك كما هو الاقوى لدلالة الاخبار على كون المناط في الفطري هو الولادة في حال اسلام احد ابويه وينبغي توضيح المقال من هذه الجهة
اعني انه هل يشترط في تحقق الارتداد الفطري استمرار اسلام احد الابوين الى زمان اسلامه بعد البلوغ فنقول مقتضى اطلاق النصوص
المتقدمة المذكورة والاخبار المتقدمة هو انه لا مدخل لارتدادهما او ارتداد احدهما قبل بلوغه وقد نبه المحقق الاردبيلي في التفسير
الثاني لذلك فقال معترضا عليه والظاهر منه انه لو كان احد ابويه وقت انعقاد نطفته يعني حين صار مبدأ الانسان مسلما فهو فطري

وان نشأ بعد ذلك كافرا وانما اذا اسلم احدهما او هما بعد ذلك لم يصر فطريا ثم قال وذلك غير ظاهر بل يظهر خلافه لك من كلامهم فلعل مرادهم انه يبقى من حين انعقاد النطفة لاحد ابويه مسلما الى ان يبلغ او يسلم قبل بلوغه ان لم يكن قبل ذلك مسلما او يبقى الى حين بلوغه بل لو اسلم احد ابويه قبل بلوغه هو بغير فصل فهو فطري انتهى واشار بذلك الى ما ذكره جماعة منهم الشيخ ره والمصنف والعلامة ره في ولد المرتد قال في ط فاما ولده فلا يخلو من امرين اما ان يكون ولد في حال الاسلام او في حال الردة فان ولد في حال الاسلام او حمل فهو على الاسلام لا يتبع اباه في الدين ويكون ولده مسلما فان قتله قاتل قبل البلوغ فعليه القود واذا بلغ فان وصف الاسلام اقر عليه وان لم يصف الاسلام ووصف الكفر استتيب فان تاب والا قتل بمنزلة ابيه سواء الى ان قال فاما من ولد بعد الردة من كافرة مرتدة او غيرها فهو كافر لانه ولد بين كافرين انتهى فقد حكم على المتولد في حال اسلام احد الابوين اذا بلغ واصفا للكفر بحكم المرتد الملي وقال المصنف في حدود الكتاب وولده بحكم المسلم فان بلغ مسلما فلا بحث وان اختار الكفر بعد بلوغه استتيب فان تاب والا قتل انتهى واراد بولده ولده قبل الارتداد كما في المسالك قال العلامة ره في القواعد اذا ولد او علق قبل الردة فهو مسلم فان بلغ مسلما فلا بحث وان اختار الكفر بعد بلوغه استتيب فان تاب والا قتل انتهى ولكن لا يخفى ان مصير جماعة الى الحكم لا يجعله مجمعا عليه حتى يلزم من مخالفته مخالفة الشرع وان التفسير مسوق لبيان تمييز المفترق الفطري عما عداه غايته ما هناك ان يكون كلام من حكم في ولد المرتد بما عرفت مقيدا لما ذكره من التفسير ولكن الحق خلاف ما ذكروه لما اشرنا اليه من اطلاق الاخبار الواردة في مقام البيان وقد اجاد الشهيد الثاني ره في المسالك حيث قال عند قول المصنف وولده بحكم المسلم اي ولده قبل الارتداد سواء كان المرتد عن ملة ام عن فطرة وسواء اسلم بعد ذلك ام لا لانعقاده تابعا لابيه في الاسلام فيستصحب حكمه ثم ان بلغ معربا بالاسلام فلا بحث وان اظهر الكفر فقد اطلق المصنف وغيره استتابته فان تاب والا قتل وهذا لا يوافق القواعد المتقدمة من ان المنعقد حال اسلام احد ابويه يكون ارتداده عن فطرة ولا يقبل توبته وما وقفت على ما اوجب العدول عن ذلك هنا ولو قيل بانه يلحقه حكم المرتد عن فطرة كان وجها وهو الظاهر من الدروس لانه اطلق كون الولد السابق على الارتداد مسلما الخ بذلك انتهى ثم الظاهر لزوم اتصال اسلام احد الابوين ببلوغه نعم يعتبر تحقق الاسلام منه بعد البلوغ ليتحقق منه الارتداد حقيقة وبه الرجوع المتوقف على الاسلام فقد تضمن رواية علي بن حديد الآتية قوله في رجل رجع عن الاسلام واذ قد عرفت ذلك فلنتكلم في حكم القسمين فنقول اما القسم الاول وهو الملي فالمنقول عنهم فيه هو الاتفاق على قبول توبته فيحكم عليه بالطهارة وغيرها واما القسم الثاني ففيه خلاف والمحكي عنهم فيه اقوال احدها انه يقبل منه توبته فيجري عليه جميع احكام الاسلام من الطهارة وغيرها وحكي هذا القول عن ابن الجنيد ره قال في كتاب الارث من كشف اللثام وقبل ابو علي توبة جميع المرتدين سواء كان عن فطرة او ملة وفي ذلك انه يظهر من ابن الجنيد ره ان الارتداد قسم واحد وانه يستتاب فان تاب والا قتل وهو مذهب العامة على خلاف بينهم في مدة امهاله لرجوعه كما في كشف اللثام وهي الاخبار العامية في الاستتابة وفي الآيات عموم الادلة المعتبرة تدل عليه ولكن المحقق الاردبيلي ره ذكر الاخبار المشار اليها وضعف اسانيدها الا واحدة فمنها مرسلة الحسن بن محبوب عن غير واحد من اصحابنا عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع في المرتد يستتاب فان تاب والا قتل والمرأة اذا ارتدت استتيبت فان تابت ورجعت والا خلدت السجن وضيق عليها في حبسها وضعيفة علي بن حديد عن جميل بن دراج وغيرهما عن احدهما ع في رجل رجع عن الاسلام قال يستتاب فان تاب والا قتل وحسنة هشام بن سالم في التهذيب وصحيحته في الكافي عن ابي عبد الله ع قال اتى قوم امير المؤمنين ع فقالوا السلام عليك يا ربنا فاستتابهم فلم يتوبوا فحفر لهم حفيرة واوقد فيها نارا وحفر حفيرة اخرى الى جانبها وافضى ما بينهما فلما لم يتوبوا القاهم في الحفيرة واوقد في الحفيرة الاخرى حتى ماتوا والصحيح عن ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله ع قال اذا ارتد الرجل عن الاسلام بانت منه امرأته كما تبين المطلقة ثلاثا وتعتد منه كما تعتد المطلقة فان رجع الى الاسلام فتاب قبل التزويج فهو خاطب من الخطاب ولا عدة عليها منه فتعتد لغيره قال ره ومذهب ابن الجنيد موافق لمذهب العامة استتابة مطلق المرتد فان تاب والا قتل ودليله الاخبار المطلقة المتقدمة الكثيرة واوضحها حسنة هشام وهي صحيحة في الكافي مع انها لا دلالة لها على الارتداد اذ قد يكون اعتقادهم ذلك من اول بلوغهم ثم ان ذلك فوق الارتداد وهي معارضة بما هو اوضح منها سندا حسنة محمد في عدم الاستتابة مطلقا وغيرها مع انه خلاف المشهور وموافق العامة فيقول شارح الشرائع وعموم الادلة المعتبرة يدل

عليه مذهب ابن الجنيد تخصيص عامها او تقييد مطلقها برواية عمار لا يخلو عن اشكال وروايه علي بن جعفر عن اخيه غير صريحة
في التفصيل الا ان المشهور بل المذهب هو التفصيل غير جيد لانه هو معتبر في المفصل الموجب لحمل المطلق على المقيد وتخصيص غير رواية
عمار ورواية علي بن جعفر مع انها ظاهرة وهو كاف ولا يحتاج الى التصريح ولا نزاع ان علم ان دليل ابن الجنيد ره معتبر ودليل
المشهور ليس كذلك فكيف يقول انه هو المذهب انتهى وكانه اراد بالمفصل الذي هو غير رواية عمار ورواية علي بن جعفر قيام
الاجماع على التفصيل بين قسمي المرتد وتفاصيل احكامها كما اتفاه بعضهم وحمله هو ره بعد ما نفي الشك عن استفاضة بعض
احكام كل منهما من بعض الاخبار ففال ولعل ما ذكره من الاحكام مجمع عليها اما اجماعا مركبا او بسيطا ثبت عندهم
او دليل اخر ما انتهى هذا كلامه ره ويحتمل انه اراد بالمفصل الذي هو غير ها خصوص الطائفتين من الاخبار المبين احديهما
حكم المرتد الفطري بخصوصه والاخرى منهما حكم المرتد الملي بخصوصه لا منافات بينهما التغاير المورد بين فيجب العمل بكل منهما
ويحصل من ذلك التفصيل والبيان للاخبار المطلقة وانما احتملنا هذا الوجه في كلامه ره لانه نقل كلام الشيخ ره المتضمن للاشارة
الى هذا الوجه من الجمع ونفى عنه البعد على كلامه ولما ما ذكره الشهيد الثاني ره من ان تخصيص عام الاخبار وتقييد مطلقها
برواية عمار مشكل فلعل الوجه انها وان كانت متضمنة لحكم مفيد لكن لما كان عمار فطحيا كما يظهر من كتب الرجال ان ذلك من مسلماتهم
لكنهم اختلفوا بعد ذلك فمنهم من يرد روايته التي انفرد بها ويحكم بضعفه بل قال بعضهم انه كان ينقل الاخبار بالمعنى فيحصل الاختلاف
من سوء فهمه ومنهم من قال انه وان كان فطحيا الا انه ثقة يعتمد عليه في النقل فكان الشهيد الثاني ره استشكل في كون روايته مقيدة
او مخصصة للاخبار المعتبرة من هذه الجهة واستشكل المحقق الاردبيلي ره في الرواية المنقولة عنه هنا بان المسلم بين المسلمين الموصوف
ما فارتد عن الاسلام ولا يشمل اقسام المرتد الفطري الذي يريدون اثبات الاحكام له لاختصاصه بالمكلف المتلبس بالاسلام
الحقيقي وبالارتداد عنه بالفعل فلا يشمل من ولد او انعقد في حال اسلام ابويه ثم لم يتلبس هو بالاسلام بل وصف الكفر عند البلوغ
وبانها مشتملة على جواز قتله لكل من سمع وذلك غير معلوم انه المفتى به بل المشهور ان قتله الى الامام كما يشعر به اخر الرواية فلها
لا يلائم اخرها انتهى ويحتمل ان الشهيد الثاني ره نظر الى ذلك او الى بعضه في الاستشكال واما ما ذكره من ان رواية علي
بن جعفر غير صريحة في التفصيل فيمكن ان يكون المراد به انها مشتملة على التفصيل المعهود عندهم من وجهين احدهما ان مسلما
تنصر لا يشمل من ولد او انعقد في حال سلم ابويه ثم بلغ واصفا للكفر وثانيهما انها لا تعطي جميع ما يريدونه من احكام
لاقتصارها على قتل مسلم تنصر وعدم قبول توبته واستتابة النصراني الذي اسلم فارتد فان تاب والا قتل ثم ان ما اورده المحقق
المذكور ره عليه من ظهور رواية علي بن جعفر كالمتن مثبتة في غير ملية لزوم الاحكام الاخر لما ذكره وانه لا يتم ما اورده الا ان يكون
مراده بالتفصيل هنا مطلق الفرق بين الفطري والملي واما ما اورده من انه اذا علم ان دليل ابن الجنيد ره معتبر ودليل المشهور ليس
كذلك فكيف يقول انه المذهب فيدفعه انه اراد بقوله هو مذهبه انه المذهب الذي استقر عليه بنا جميع من تاخر عن ابن الجنيد ره فهو ره
برهانه دعوى الاجماع كما ادعاه في الروضة ولا منافاة بين كون دليل احد الطرفين معتبرا وبين قيام الاجماع على الطرف الاخر
فتلخص من جميع ما ذكرنا انه لم في رد مقالة ابن الجنيد مسلكين احدهما ما يعطيه كلام المحقق المذكور من ضعف العمومات التي يستدل
بها على استتابة المرتد سندا في كثير منها ودلالة في بعض اخر منها وصحة الاستدلال الا الاخبار الخاصة بكل من القسمين فيعمل بكل ما دل
على حكم احد القسمين في محله ولا منافاة بينهما والشهرة لنا عاضدة بل قد يتحقق الاجماع على التقسيم وثانيهما ما يعطيه ما عرفت من كلام
الشهيد الثاني ره من نهوض العمومات المعتبرة وهذا وان انكره المحقق المذكور ولكن في الرياض نقل الصحيح عن غير واحد من اصحابنا عنهما
في المرتد يستتاب فان تاب والا قتل الخ ... النصوص وصرح بان النصوص المعتبرة مستفيضة على نفي التوبة ففي الصحيح من رغب عن
الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته وقسم ما ترك على ولده فيتعارض الطائفتان
فلا بد من الجمع بينهما والجامع امور ... منها الاجماع المنقول على تقسيم المرتد الى قسمين وتغاير حكمهما الثاني ما دل على التفصيل بين
القسمين ولو في الاستتابة وعدمها كصحيحة علي بن جعفر والمرفوعة كالموثقة المتقدم ذكرها فيحمل العمومات الناطقة بالامر بالاستتابة
على الملي والعمومات الدالة على القتل بدون الاستتابة على الفطري الثالث الطائفتان المختص كل منهما بكل من القسمين ففي الصحيح
وجل ولد على الاسلام ثم كفر واشرك وخرج عن الاسلام هل يستتاب او يقتل ولا يستتاب فكتب يقتل فهذا المختص المفسر وان احتمل

القتل بدون الاستتابة ولم يتعرض لبيان حكم الملي وقد وقع في كثير من النصوص عدم قتل الملي الا من بعد الاستتابة وامتناعه من التوبة ولا
تعارض بينهما من جهة تغاير الموضوع فيجب العمل بهما وهما معا يصيران قرينة على المراد بكل من خطابي العموم ثم ان في المقام كلاما اخر وهو
ان المحقق الاردبيلي ره ناقش في سند بعض الاخبار العامة وغيرها وفي دلالة بعض اخر واجاب في الرياض بان قصور اسانيد بعض الاخبار
المنقلة كقصور دلالة بعض اخر منها عن افادة تمام ما ذكره الجماعة منجبر بعملهم ثم قال فلا وجه لمناقشة بعض متاخري الطائفة
فيهما في تلك الامرين وغيرهما بالمرة انتهى ولكنا قد ذكرنا مكررا في هذا الكتاب وغيره ان الشهرة لا تصلح للجبر اذ لا نعلم حصول الجبر بها
من جهة بعدها عن زمن صدور الخطاب وعدم حصولها للمخاطب فيصير قرينة نعم لو فرض كشفها عن قيام قرينة بان علم وجودها من حين صدورها
لم يكن اشكال في الاعتماد عليه او فرض تحقق الاجماع على جميع ما ذكره من الاحكام كان متابعا له او على استلزام ما ذكر منها في الاخبار
لما لم يذكر منها ثانيها انه لا تقبل توبته لسلامته لا ظاهرا ولا فيما بينه وبين الله تعالى وهذا ظاهر اطلاق جماعة منهم الشهيد في اللمعة ومستنده
الاخبار الصريحة والظاهرة في نفي التوبة كصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد ص بعد اسلامه فلا توبة
له بعد تنزيلها على الفطري لما عرفت من البيان وخصوص صحيحة علي بن جعفر سألته عن مسلم تنصر قال يقتل ولا يستتاب وقول
الباقر ع في ذيل موثقة عمار المتقدمة وعلى الامام ع ان يقتله ولا يستتيبه وما في موثقة عثمان بن عيسى عن قول امير المؤمنين ع اما من
كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم ارتد فاضرب عنقه ولا تستتبه بل ظاهر صحيحة الحسين بن سعيد عن ابي الحسن الرضا ع حيث كتب
يقتل في جواب من سأله عن يستتاب او يقتل ولا يستتاب ثالثها التفصيل بين الظاهر والباطن قال في الروضة ولا تقبل توبته ظاهرا
لما ذكرنا يعني الاخبار الظاهرة والصريحة في نفي التوبة وللاجماع فيتعين قتله مطلقا سواء تاب ام لا وفي قبولها باطنا قول قوي حذرا
من تكليف ما لا يطاق لو كان مكلفا بالاسلام او خروجه عن التكليف ما دام حيا كامل العقل وهو باطل بالاجماع وح فلو لم يطلع
عليه احد او لم يقدر على قتله او تأخر قتله بوجه وتاب قبلت توبته فيما بينه وبين الله تعالى وصحت عباداته ومعاملاته وطهر بدنه ولا يعود
ماله وزوجته اليه بذلك عملا بالاستصحاب ولكن يصح له تجديد العقد عليها بعد العدة وفي جوازه فيها وجه كما يجوز للزوج العقد على المعتدة
منه بائنا واولى بجوازه ما لم تكن محرمة مؤبدا كالمطلقة وهذا مع وضوحه قد صرح به في شرح الشرائع ثم قال في الروضة وبالجملة فيقتصر
من الاحكام بعد توبته على الامور الثلاثة في حقه وحق غيره وهذا امر يدل على القبول باطنا انتهى واراد بالامور الثلاثة القتل و
بينونة زوجته وقسمة ماله بين الورثة ومستنده صحيحة محمد بن مسلم وموثقة عمار المتقدمتين ولهما فهو ره لا يترك العمل بالاخبار الا انه
يترك نفي التوبة على عدم قبولها ظاهرا ويحكم بقبولها باطنا بدليل ما ذكره من انه لولاه للزم اما تكليف ما لا يطاق ونفيه العقل او خروج
المرتد عن دائرة التكليف ويبطله الاجماع وقال المحقق الاردبيلي ره فالحكم بعدم قبول توبة الفطري اصلا ولو بينه وبين الله
تعالى في نفس الامر مع امكانه مشتملة على شرائط قبولها بعيد فان قبول التوبة واجب على الله تعالى على ما قرر وايضا الاشكال في انه لم
يسقط عنه التكليف بالايمان والاحكام الشرعية وذلك لا يجتمع مع القول بعدم قبول توبته اصلا والا يلزم التكليف بالمحال و
لم يثبت الاجماع على عدم قبول توبته اصلا ولم يدل عليه كتاب ولا سنة على ما نراه صريحا نعم يدل بعض الاخبار على وجوب قتله وقبل
استتابته وعدم قبول توبته وذلك يمكن ان يكون بالنسبة الى سقوط الاحكام الظاهرية وينبغي ان لا يكون نجسا ايضا في نفس الامر
نعم على ثبوت نجاسة المرتد صفا نعرفه ويجب على غيره اجتنابه ان علم بنجاسته ولم يعلم المزيل وكذا ما ادرك دليلا على عدم تملكه شيئا
واما ان تملكه يملكه الوارث وذلك بعيد جدا بل يحتمل انه ان تاب في نفس الامر يرجع ماله اليه لو خرج ولم يقتل بل يمكن ان يرجع
اليه حين تاب زوجته ايضا في العدة او يكون له العقد عليها في العدة وبعدها او على غيرها فان الدليل يمنع ذلك بعد التوبة
فلو لم يطلع على ارتداده او اطلع ولم يقدر عليه وتاب هو لا يبعد كونه مثل الملي بينه وبين الله تعالى في قبول التوبة وان كان واجب
القتل كالواجب قتله قتلا او قصاصا ولم يقتل ويحتمل عدم عقابه في الاخرة وان لم يقتل فتامل ويكون ما في الخبر محمولا
على تعين قتله او عدم توبته او مخصوصا بالمال الموجود ولا يسري في المتجدد وبالجملة يجب اتباع الدليل ولا يجوز غيره حتى
لو وجد دليل نقلي معارض للدليل العقلي يؤول النقلي ان امكن او يطرح ولا يمكن القول باجتماع الضدين والتكليف بالمحال انتهى
واقول المطلوب في هذا المقام انما هو ان توبة المرتد يقبل عند الله تعالى ويكفي ولا تردد في الاستدلال عليه بقوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر وقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ولكنه استدل على قبولها بان قبول التوبة واجب على الله تعالى ويمكن الاستدلال

عليه بوجوه احدها انه تعالى اخبر بقبول التوبة في الآية الثانية وقال في آية اخرى ان الله لا يخلف الميعاد مضافا الى ان خلف الوعد
الحكيم قبيح وعلى هذا فيجب عليه تعالى قبول التوبة وثانيها ان معرفة الصانع والايمان به والانقياد له مما هو محبوب لله تعالى في جميع الاحوال
ونشهد بجميع الاشخاص وهذا انما يحكم به العقل ويعضده كثير من الآثار المنقولة من اهل العصمة سلام الله عليهم ومنها ما ورد
روايته عنهم من نقل الحديث القدسي المتضمن لكون المعرفة محبوبة له تعالى وكونه غاية في خلق المخلوقات ومن المعلوم ان التوبة على
المعصية والتبري جملة مقدمات الانقياد له تعالى فيكون ذلك ايضا محبوبا بل قد وقع التصريح بذلك في الكتاب العزيز حيث
قال تعالى ان الله يحب التوابين وقد فرضنا ان المرتد تاب فلو فرض وجود مانع من قبول التوبة لكان من جانب الله تعالى وقد قلنا انها
محبوبة له فلا يمكن ان لا يقبلها وهو يحبها والا لزم ارتكاب ما ينافي الغرض وهو من الحكيم محال بل قبيح وثالثها انه سبحانه امر
بالتوبة عباده بقول مطلق كما اخبر عن ذلك بحجة وعدم قبول ما امر به منه تعالى مناف لقواعد العدل فيجب القبول لا يقال ان
كانت توبته مقبولة فلم لا ترتفع عنه الاحكام الثلثة لانا نقول لا منافاة بين الامرين ولا ملازمة بين ارتفاع كل منهما وبين
ارتفاع الآخر فيجوز ان يقبل التوبة من المعصية او الكفر ويبقى بعض الاحكام المتعلقة بالدنيا مثل توبة من افطر في شهر
رمضان عمدا فانه بالتوبة يرتفع عنه العقاب لكن لا تسقط عنه الكفارة فيما نحن فيه نقول ان كل ما يتعلق بحجة الارتداد عن دين
الاسلام يبقى كالقتل وانفساخ عقد الزوجة من جهة ارتفاع الكفاءة وانتقال المال الى الورثة من جهة صيرورته بحجر وحجر عن شرف
الاسلام كالخارج عن دائرة الحيوة وكل ما يناط بعنوان الكافر والمسلم يكون مدارا بهما وذلك كالنجاسة وعدم حل ذبيحته وعدم قبول
عباداته فيرتفع بارتفاع العنوان المحكوم عليه فاذا تاب ارتفع عنوان الكفر وصدق عنوان المسلم ويرشدك الى ما ذكرنا عدم
حكم الشارع على الكافر الاصلي بالاحكام الثلثة المقررة للمرتد وثبوت الاحكام الاخر في حقه لا يقال ان ما ذكر من الآيات انما هو من باب
العموم واما الاخبار الخاصة الناطقة بنفي التوبة او الاستتابة فتخصصها لانا نقول ان مساق تلك الاخبار يعطي عدم قبول التوبة بالنسبة
الى الاحكام الثلثة التي منها القتل ولا ينافي ثبوتها لاجل التأديب وجوب قتله كما لا ينافي قتل من يقتل حدا او قصاصا قبول توبته
فالحاصل ان ثبوت تلك الاحكام الثلثة لا يستلزم عدم قبول توبته بينه وبين الله تعالى وان شئت قلت ان المنفي عن الفطري هو التوبة
المشروعة في الملي كما يكشف عنه المقابلة في صحيحة علي بن جعفر سأله عن مسلم ارتد قال يقتل ولا يستتاب قال فنصراني اسلم ثم
ارتد عن الاسلام قال يستتاب فان رجع والا قتل هذا كله مضافا الى ما اشار اليه المحقق المذكور ره من ان الدليل النقلي لو عارض
الدليل العقلي وقد عرفت حكم العقل بوجوب قبول توبته فيما بينه وبين الله هذا ويبقى الكلام بعد ذلك بالنسبة الى طهارته ولا بد
من الحكم بها وقد التزم بها المحقق المذكور ره على تقدير ثبوت نجاسة المرتد ولكنه توقف في اصل نجاسته وكان وجه توقفه عدم ثبوت
الحكم بنجاسته في الكتاب والسنة والاجماع على نجاسة الكافر وان كان فانما الآن القدر المتيقن منه هو الكافر الاصلي قال ره في كتاب الطهارة
واما نجاسة الكافر فكان الاجماع المفهوم من كلام المصنف ره في المنتهى قال الكفار انجاس وهو مذهب علمائنا اجمع سواء كانوا من اهل الكتاب
او حربيين او مرتدين وعلى اي صنف كانوا انتهى ولكن المحقق المذكور في ذيل كلامه صرح بعدم الشك في نجاسة المجسمة والمرتد ولكنا
نقول ان ما نقله عن العلامة ره في المنتهى وما ذكره في آخر قوله وقد نقل المصنف ره في المعتبر وغيره اتفاق الاصحاب على نجاسة من عدا
اليهود والنصارى من اصناف الكفار سواء كفرهم اصليا او ارتدادا انتهى كاف في ثبوت الحكم خصوصا مع اعتضاده بما تقدم مما هو صريح
في المرتد بل لم يحك عمن تقدم التوقف في الحكم ايضا وح نقول انه بعد التوبة لا بد من الحكم بطهارته لانا قد بينا ان الاحكام المعلقة على
الكفر تزول وترتفع بالتوبة لصدق المسلم عليه القاضي بعدم صدق الكافر عليه والنجاسة من جملة تلك الاحكام وبما ذكرنا من الوجه يعلم
انه لا وجه لاستصحاب النجاسة لانها انما وردت على عنوان الكافر المنتفي بعد التوبة فهذا هو الوجه في الحكم بطهارته بعدها لا توقف
صحة الصلوة المطلوبة منه على الطهارة لان الطهارة انما تجب للصلوة مع الامكان لا مع عدمه ولهذا لا يكلف الانسان بالصلوة
لو كان بدنه وثوبه متلطخين بالنجاسات عند تعذر ازالتها فيصلي على تلك الحالة وتصح الصلوة منه واما اجتناب الغير منه
مع العلم بالتوبة فالظاهر انه غير واجب لان ذلك مقتضى طهارته لانتفاء العلة الموجبة لوجوب الاجتناب بالتوبة وكذا لو فرض
التنجس بنجاسة يجب الاجتناب عنه في الصلوة والاكل والشرب لانه يصح صلوته بعد التوبة وما ذكره المحقق المذكور من وجوب اجتناب الغير
مقيد بصورة عدم العلم بالمزيل يعني التوبة واما ما ذكره المحقق المذكور ره من رجوع ماله وزوجته اليه في العدة فلا نلتزم به لان

المال

الماء اذا انتقل الى الغير فهو كالبيع يحتاج الى سبب ناقل وكذا الزوجة اذا بانت ولزمها عدة الوفاة فعودها الى زوجيته مفتقر الى سبب محلّل
فلا يقاس ما نحن فيه بالعدة الرجعية لكون المشروع هناك هو عودها اليه بالرجوع لا بدون سبب كما هو المدعى هنا ولا دليل على كون التوبة
سببا للعود تنبيه قد اشرنا الى ان المقصد الاقصى من تحرير البحث هو حكم نجاسة المرتد وعدمها بعد توبته فنقول لا اشكال على قول
ابن الجنيد في طهارته واما على القول الثاني اعني عدم قبول توبته مطلقا فلا اشكال في نجاسته حتى بعدها واما على القول الثالث
وهو المختار الذي هو قبول توبته فيما بينه وبين الله اعني فيما يتعلق بها عدا القتل وبينونة الزوجة وقسمة امواله بين ورثته فاللازم
هو الحكم بالطهارة لما عرفت من ارتفاع العنوان الذي تتعلق به النجاسة قوله قده في عرق الجنب من الحرام وعرق الابل الجلالة خلاف
والاظهر الطهارة هذه العبارة تضمنت ثلاث مسائل الاولى حكم عرق الجنب من الحرام واختلفوا فيه على قولين احدهما النجاسة
وهو مذهب الشيخ ره في النهاية انه قال فيها ولا باس بعرق الجنب والحائض في الثوب واجتنابه افضل الا ان يكون الجنابة من حرام
فانه يجب عليه غسل الثوب اذا عرق فيه انتهى وذكر مثل ذلك في باب تطهير الثياب من النجاسات فيكون ذلك قرينة على ان مراده كون
وجوب الغسل من جهة النجاسات لا لمجرد التعبد وقال في ف عرق الجنب اذا كانت الجنابة من حرام حرام الصلوة فيه وان كانت من
حلال فلا باس فيه واجاز الفقهاء كلهم ذلك ولم يفصلوا ثم قال دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط والاخبار التي ذكرناها
في الكتابين المتقدم ذكرهما انتهى وهو ايضا يدل على اختياره هذا القول بناء على ان حرمة الصلوة تستلزم النجاسة ويستشعر في الكلام
منه انتهى وحكاه في لف عن ابن البراج ايضا وحكى عن ابن الجنيد ره وعن علي بن بابويه ره لانه قال في رسالته ان عرقت في ثوبك
وانت جنب وكانت الجنابة من حلال فحلال الصلوة فيه وان كانت من حرام فحرام الصلوة فيه وحكى عن ولده ايضا لانه قال في الفقيه
مثل ذلك ونقل عن ظاهر المحقق البهبهاني ره وصريح الفاضل النراقي في اللوامع وهو خيرة المحدث البحراني وكاشف الغطاء
وصاحب الرياض قدهم بل زاد انه الاشهر بين قدماء الطائفة بل استفاد فيها من كلام سلار دعوى الشهرة العظيمة ووجه استفادته
انه قال في المراسم فاما غسل الثياب من ذرق الدجاج وعرق جلال الابل وعرق الجنب من الحرام فاصحابنا يوجبون ازالته وهو
عندي ندب انتهى فانه نسب القول بوجوب غسله الى اصحابنا ثم اختار خلافه فلذلك حمل صاحب الرياض ره قوله الجمع المضاف على الشهرة
العظيمة بل عن الامالي انه من دين الامامية الذي يجب الاقرار به ولولا وصفه دين الامامية بالموصول مع صلته لامكن حمل كلامه على
انه ليس في غير مذهب الامامية هذا القول لكن مع وجوده يصير بمنزلة دعوى الاجماع او ما هو اقوى منه وقد عرفت دعوى الاجماع من
صريح ف وحكى عن ظاهر الغنية وثانيهما القول بالطهارة وهو ظاهر الصدوق ره في المقنع حيث قال في باب الغسل من الجنابة
وان عرقت في ثوبك وانت جنب حتى يبتل ثوبك فانضحه بشيء من ماء وصل فيه وقال والدي ره في رسالته الي ان عرقت في
ثوبك وانت جنب وكانت الجنابة من حلال فحلال الصلوة فيه وان كانت الجنابة من حرام فحرام الصلوة فيه فان حكمه بالاطلاق
في النضح ونقله التفصيل عن والده يعطي ان مختاره هو الاول بحكم المقابلة والى هذا القول ذهب ابن ادريس ره وسلار ره وحكاه
في لك عنهما وعن عامة المتاخرين واختاره قده وفي الذخيرة عنهما وعن الفاضلين وعامة المتاخرين وقال في الكفاية
والاقرب الاشهر طهارة عرق الجنب من الحرام انتهى وقال العلامة ره في لف والمشهور الطهارة وهو اختيار سلار ره وابن ادريس
ره وهو المعتمد انتهى وقال الشهيد ره في الذكرى بعد ذكر النجاسات ويلحق بذلك يعني البحث عنها ما ظن نجاسته ولم يثبت وهو
اثنا عشر الى ان قال ورابعها عرق الابل الجلالة والجنب من الحرام في المشهور انتهى بل في السرائر ادعى الاجماع بل عن شرح الموجز
القول بالنجاسة للشيخ ره وهو متروك انتهى وهذا الذي اختاره الشيخ ره في ط لكن مع الكراهة قال في الفصل الذي عقده في
كتاب الصلوة لبيان حكم الثوب والبدن والارض اذا اصابها نجاسة وكيفية تطهيرها ما لفظه يجوز الصلوة في ثوب الحائض ما لم يعلم
فيه نجاسة وكذلك في ثوب الجنب فان عرق فيه وكانت الجنابة عن حرام روى اصحابنا انه لا يجوز الصلوة فيه وان كان من حلال
لم يكن به باس ويقوى في نفسي ان ذلك تغليظ في الكراهة دون فساد الصلوة لو صلى فيه انتهى وقال في الفصل الذي عقده في
كتاب الطهارة لبيان تطهير الثياب والابدان من النجاسات ما صورته ولا باس بعرق الجنب والحائض اذا كانا خاليين من نجاسة
فان كان على بدنهما وعرقا نجس الثوب الذي عرقا فيه وان كانت الجنابة عن حرام وجب غسل ما عرق فيه على ما رواه بعض اصحابنا
انتهى وقال في السرائر بعد حكاية العبارتين عنه ط فكل الترتيب الذي نبهنا الا انه الى قوله الاول رواه بعض اصحابنا وقوله الثاني

روى

نحى اصحابنا وفي الاول قال رواه بعض اصحابنا انتهى وكانه يشير الى ان قوله او لا بعض اصحابنا دليل على ان مراده بقوله في العبارة
الثانية هو البعض وانه قلنا انه بعد تسليم خبره باظاهره العموم عن البعض وقال المصنف في المعتبر بعد نقل قول الشيخ ره في عرق الجنب من الحرام
حرام الصلوة فيه واستدل بالاجماع الفرقة واخبارهم وبمعناه قال المفيد ره وقال في ط يجب غسل ما عرق فيه على ما رواه بعض
اصحابنا فالشيخ ره على ما اراه متردد في دلالته فالقول بالطهارة انتهى فقد نسب التردد الى الشيخ ره وانت خبير بان قوله ويقوى في
نفسي ذلك نعم في الكراهية ظاهر في ترجيح القول بالطهارة هذا وكلام المفيد ره محتمل لاختيار هذا القول لانه قال في المقنعة
ولا باس بعرق الحائض والجنب ولا يجب غسل الثوب منه الا ان تكون الجنابة من حرام فيغسل ما اصابه من عرق صاحبها من جسد
وثوب ويعمل في الطهارة بالاحتياط انتهى بل لقائل ان يقول انه ظاهر في الطهارة وقد عرفت من كلام المعتبر نسبة موافقة فتوى
في اليه وسبقه الى ذلك ابن ادريس ره حيث قال في السرائر وشيخنا المفيد ره رجع عما ذكره في مقنعته في رسالته الى ولده والغرض
من هذا التنبيه على ان من قال اذا كانت الجنابة من حرام وجب غسل ما عرق فيه رجع عن قوله في كتاب اخر فقد صار ما اخترناه اجماعا
انتهى وظاهر قول المفيد ره ويعمل في الطهارة بالاحتياط بابه عما نسباه اليه الا ان يقال انهم علماء ان مذهبه ايجاب الاحتياط وانت
قد عرفت حال القولين المذكورين فاعلم ان ظاهر جماعة ثالثة هو التوقف في المسئلة فمنهم ابن حمزة في الوسيلة حيث عد عرق
الجنب من الحرام في عداد النجاسات مقيدا بقوله على احد القولين ومنهم ابن زهرة في الغنية حيث ذكر اقسام النجاسات وتمسك
على كل شيء من الادلة حتى انتهى الى اخر الفصل فقال وقد الحق اصحابنا بالنجاسات عرق الابل الجلالة وعرق الجنب اذا اجنب من الحرام
انتهى فان نسبته ظاهرة في التوقف وان فهم منه جماعة من الاول لغرض دعوى الاجماع فهو نظير ما وقع من سلار في المراسم حيث نسب وجوب
غسله الى اصحابنا ثم افتى هو بالندب ومنهم كاشف اللثام انه نقل بما يعم اختار القول بالطهارة لقوله ما ربما كان مرجحا بعبارته في عد
والاقرب طهارة عرق الجنب من الحرام نظرا الى ان لفظ الاقرب المذكور في صدر كلامه انما هو لربط عبارة متن القواعد بكلامه
السابقة ومنهم ابن فهد ره فيما حكي عن المهذب البارع ومنهم صاحب الوسائل حيث قال حمل اكثر الاصحاب الاحاديث الاخيرة
يعني رواية محمد بن همام الاتي حكايتها عن الذكرى ورواية النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام الذي ذكرهما ايضا على الكراهة و
بعضهم حملها على النجاسة وهو الاحوط وان كانت غير صريحة وقد تقدم ما يدل على الطهارة في الماء والاسآر والجنابة وياتي
ما يدل عليه احتج ارباب القول الاول بوجوه احدها الاجماع وقد تمسك بالمحصل منه الشيخ ره في ف وبالمنقول منه المحقق البهبهاني
ره قال فيما حكي عن شرح المفاتيح والاجماع المنقول بخبر الواحد دليل سيما ما نقله الصدوق ره من كونه من دين الامامية الذي يجب
الاقرار به فضلا عن الاجماعات المنقولة المنجبرة بالشهرة العظيمة وغيرها والجواب ان الاجماع على النجاسة وقد وقفت الاجماع
دعوى الشهرة بل الاجماع على عدمها انما الامر في ذلك لا ينكر فدعواه مردودة على صاحبها قال بعض المحققين ره من الاولين ان
القدماء ليسوا متفقين على النجاسة بل شهرتهم محل ذلك غير معلوم لان المفيد ره رجع عن النجاسة الى الطهارة على ما في السرائر
وكشف اللثام والشيخ ره في ط متردد او قوي الكراهة كما في الذكرى وصرح سلار بالطهارة وابن زهرة ايضا متردد ولهذا لما
نسب النجاسة اليهم وكذا ابن حمزة لانه قال وعرق الجنب من الحرام على احد القولين فلم يبق الا الصدوقان والقاضي وابن الجنيد على
ما حكي عنهما وعرفت ان المتاخرين فاطبة على الطهارة فاين الاجماعات المنقولة والشهرة بين القدماء انتهى واقتفى اثره صاحب الجواهر
ره وثانيها التمسك به ما يقتضيه من طريقة الاحتياط وفيه ان المقام ليس مما يجب فيه الاحتياط لعدم ثبوت التكليف وثالثها الاخبار
وهي على اقسام فالاول ما نطق بالنهي عن الصلوة فيه مثل ما في الذكرى روى محمد بن همام باسناده الى ادريس بن زياد الكفرثوثي
انه كان يقول بالوقف فدخل سر من راى في عهد ابي الحسن ع واراد ان يسأله عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب ايصلي فيه فبينما هو قائم في طاق
باب لانتظاره ع حركه ابو الحسن ع بمقرعة وقال مبتدئا ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه ومحمد بن همام البغدادي
والاسكافي ثقتان كما في الوجيزة للعلامة المجلسي ره وابن ادريس بن زياد الكفرثوثي ثقة كما فيها ايضا وقد صرح ره في اولها بانه
يريد بالثقة العدل الامامي الضابط وقال العلامة ره في ايضاح الاشتباه ادريس بن زياد الكفرثوثي بفتح الكاف والفاء و
اسكان الراء وضم الثاء المثلثة فوقها ثلث نقط وكفرثوث قرية بخراسان انتهى ولكن عن ابن داود انه قال ادريس بن زياد
الكفرثوثي بالفاء المفتوحة وقبل السكنة والراء والثاء المثناة فوق المضمومة والثاء المثلثة منسوب الى كفرثوثا ثم قال ومن اصحابنا

من تحفظ فيه تمام انه شاب مثلثين والحوالاول مرتبة بخراسان انتهى وعن البحار نقلا عن كتاب المناقب لابن شهراشوب عن كتاب
المعتمد في الاصول قال قال علي بن مهزيار وردت العسكر وانا شاك في الامامة فرايت السلطان قد خرج الى الصيد في يوم من الربيع
الا انه صائف والناس عليهم ثياب الصيف وعلى ابي الحسن عليه السلام لبابيد وعلى فرسه تجفاف لبود وقد عقد ذنب فرسه والناس
يتعجبون ويقولون الا ترون الى هذا المدني وما قد فعل بنفسه فقلت لو كان اماما ما فعل هذا فلما خرج الناس الى الصحراء لم
يلبثوا اذ ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق احد الا ابتل ثم غرق بالمطر وعاد عليه السلام وهو سالم من جميعه فقلت يوشك في نفسي
ان يكون هو الامام ثم قلت اريد ان اسأله عن الجنب اذا عرق في الثوب فقلت في نفسي ان كشف وجهه فهو الامام عليه السلام فلما قرب مني
كشف وجهه ثم قال ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لا تجوز الصلاة فيه وان كانت جنابته من حلال فلا باس به فلم
يبق في نفسي بعد ذلك شك وما عن البحار ايضا انه قال فيه اني وجدت في كتاب عتيق من مؤلفات قدمائنا اصحابنا عن ابي الفتح غازي
بن محمد الطريفي عن علي بن عبد الله الميمون عن محمد بن علي بن معمر عن علي بن مهزيار بن موسى الاهوازي عنه عليه السلام مثله وقال ان كان من حلال
فالصلاة في الثوب حلال وان كان من حرام فالصلاة في الثوب حرام وما في الفقه الرضوي ان عرقت في ثوبك وانت جنب وكانت
الجنابة من حلال فتجوز الصلاة فيه وان كانت حراما فلا تجوز الصلاة فيه حتى يغسل القسم الثاني ما ادعي دلالته على النهي عن الاغتسال
بغسالة الحمام من جهة ملاقاتها له وهو ما عن الكافي عن علي بن الحكم عن رجل عن ابي الحسن عليه السلام قال لا تغتسل من غسالة الحمام فانه يغتسل
فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا اهل البيت الحديث وما عن الكافي ايضا عن محمد بن علي بن جعفر عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في حديث
قال قلت لابي الحسن عليه السلام ان اهل المدينة يقولون ان فيه شفاء العين فقال كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام والزاني والناصب الذي هو شرهما
ثم يكون فيه شفاء العين القسم الثالث ما ادعي دلالته على الامر بغسله وحكي عن الشيخ رحمه الله انه تمسك به وهو ما رواه في التهذيب في الصحيح عن محمد
الحلبي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل اجنب في ثوبه وليس معه غيره قال يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله اما القسم الاول فلو كان الاستدلال
به موقوفا على اعتبار سنده وظهور دلالته وان لم يكن بسند معتبر او كانت دلالته مما يمكن المناقشة فيه بان النهي عن الصلاة لا يستلزم
النجاسة لامكان ان يكون حكمه حكم اجزاء ما لا يحل اكله وان كان صاحب الحدائق ادعى صراحته دلالته المدعى عليها بما بيناه وتصدى المحقق البهبهاني
وصاحب الرياض لاثبات اعتباره بالانجبار بالشهرة وتصدى في الرياض لتوجيه دلالته فقال والدلالة وان لم تكن واضحة بالنجاسة
الا ان الملازمة بينها وبين عدم جواز الصلاة المصرح به فيها هنا ثابتة بناء على عدم القائل بها فيها خاصة من القائلين بالطهارة
والقول به خاصة دون الاحكام الاخر المترتبة على النجاسة لمحدث قول في المسألة انتهى وقد عرفت حال الشهرة واما توجيه
الدلالة فقد اعترض عليه في الجواهر بمنع دعوى عدم القول بالفصل ان اراد القطعي منه بل والظني ايضا مع عدم حجيته في نفسه عندنا
لانه وان كان لم يصرح احد ممن قال بالطهارة بعدم جواز الصلاة لكن جماعة ممن نسب اليهم النجاسة لم يصرحوا بها بل اقتصروا
على ذكر حرمة الصلاة اذا كانت الجنابة من حرام كالصدوق في الفقيه والشيخ رحمه الله في ف بل هو معقد اجماع الاخير كالنسبة الى دين الامامية
في الامالي وذلك منهم ان لم يكن ظاهرا في ارادة حرمة الصلاة خاصة كفضلات ما لا يؤكل لحمه فلا ريب في كونه محتملا سيما مع كون ما
تخيل مستندهم من الرضوي ونحوه لذكره في البحار لا تعرض فيها لحرمة غير الصلاة بل قد يدعى ظهورها فيه لاستبعاد التعبير بالحرمة
في جميعها عن النجاسة بل قد يشعر عبارة الصدوق في الفقيه بذلك لانه قال فيه فان عرق في ثوبه فليتنشف فيه اذا اغتسل وان كانت
الجنابة من حلال فحلال الصلاة فيه وان كانت من حرام فحرام الصلاة فيه لظهور ان موضوع الحكمين الاخيرين في كلامه الثوب الذي
امره بالتنشف فيه واما القسم الثاني فمع مشاركته للاول في ضعف السند وعدم الجابر له يتجه المناقشة على دلالته بانه لا تعرض
فيه لعرقه وليس من اللوازم الغالبة للجنابة ونحو العرق حتى يتم الدلالة من تلك الباب الا ان يقال ان بدنه يتنجس بالجنابة من الحرام فيتبعه
العرق ولا يقولون به لان لازم هذه المقالة الحكم بنجاسة بدن من اجنب من الحرام فان لم يعرق ويدل على ان كون بدنه طاهرا من المسلمات
ان العلامة رحمه الله في لف استدل على طهارة عرق الجنب من الحرام والابل الجلالة بانهما ليسا بنجسين فلا ينجس عرقهما كغيرهما من
الحيوانات الطاهرة وكغير الابل من الجلالات ان الاسلمية عدم نجاسة بدنهما لم يكن لمتبرع للازم الذي هو عدم نجاسة العرق عليهما
وجعله في مقام الاستدلال وعلى هذا فيشكل دلالة هذا القسم وحصول الثاني منه لان مجرد نفي الشفاء لا يدل على النجاسة ولعل المراد
بالاول ليس مجرد التنزيه بل لا بد من حمله على ذلك بعد ضعف سنده واشتماله على امثال الولد الزنا وقد عرفت انا لا نقول به واما القسم الثالث

فقد حكى عن الشيخ ره انه قال في التهذيب لانه لا يجوز ان يكون المراد بهذا الخبر الا من عرق في الثوب من جنابة اذا كانت من الحرام لانا قد بينا ان نفس الجنابة لا تتعدى الى الثوب وذكرنا ايضا ان عرق الجنب لا ينجس الثوب فلم يبق معنى يحمل عليه الخبر الا عرق الجنب من حرام فحملناه عليه وفي الجيب بعد هذا الحمل اذ لا اشعار في الخبر بالعرق بوجه فضلا عن كون الجنابة من حرام مع ان الظاهر منه ان غسل الثوب انما هو لما اصابه من المني بجنابة بقرينة حجة القول الثاني وجوه الاول الاصل اعني اصل الطهارة واصالة البراءة من وجوب الاجتناب الثاني ما تمسك به العلامة ره في المختلف من ان الجنب من الحرام والابل الجلال ليسا بنجسين فلا ينجس عرقهما كغيرهما من الحيوانات الطاهرة وكغير الابل من الجلال انتهى الثالث الاخبار فمنها ما رواه ابو اسامة في الحسن قال سئلت ابا عبد الله ع عن الجنب يعرق في ثوبه فيغتسل فيعانقه امرأته ويضاجعها وهي حائض او جنب فيصيب جسده من عرقها قال هذا كله ليس بشيء ووجه الاستدلال ما عرفته من انه لم يفصل بين الحرام والحلال ومنها رواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص فقال لا باس وان احب ان يرشه بالماء فليفعل ووجه الاستدلال ترك الاستفصال كما عرفت ومنها ما رواه حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع قال لا يجنب الثوب الرجل ولا يجنب الرجل الثوب وانت خبير بان التمسك بترك الاستفصال انما يتم اذا لم يكن للسؤال وجه ظاهر وما لا انصرف اليه الجواب وظاهر السؤال في الاولين خصوصا المتقدمة منهما هو السؤال عن الجنابة من حلال فلا ينطبق الجواب الا عليها والى ما ذكرنا اشار المحقق البهبهاني في الطهارة فيما حكي عنه في شرح المفاتيح حيث قال واما الاخبار فالمتبادر منها الجنابة من حلال ثم قال بل لا بد من حمل افعال المسلمين على الصحة ولذا ساوى بين الجنابة والحيض فترك الاستفصال في المقام لا يفيد العموم سيما مع ان يعارض الادلة السابقة انتهى ولكن لا يخفى ان حمل فعل المسلمين على الصحة اصل تعبدي لا يصلح للكشف عن الواقع ولو ظننا فيصير قرينة على المراد بالخطاب خصوصا في امثال هذه السؤالات المفروضة المأخوذة بعنوان كلي مما لا وجه له واما الرواية الاخيرة فقد فسرها في الوافي بقوله يعني لا يسري خبث المني من الثوب الى الرجل ولا حدث الجنابة من الرجل الى الثوب انتهى وهذا المعنى لا دخل له بالعرق فالمقصود ان جنابة الرجل لا يسري الى الثوب ان لم يكن فيه عرق بل يمكن ان يدعى بقرينة مقابلته بالفقرة الاولى المقصود بها بيان عدم سراية خبث المني جافا فضرورة سرايته رطبا ان المراد موصوله على الرطوبة مطلقا من العرق او من غيره فتحصل من جميع ما ذكرنا ان من الاخبار ما هو قاصر السند ومنها ما هو قاصر الدلالة ومنها ما هو قاصر الجهتين فلم يبق في المقام سوى الرجوع الى الاصل ومقتضاه الطهارة ومقتضى اصل البراءة عدم وجوب الاجتناب عنه وطريق الاحتياط واضح تنبيهان الاول انه لا اشكال بناء على القول بالنجاسة في ان العرق السابق الحاصل قبل الوطي وان بقي الى حال الفعل لم يلحقه شيء من العرق المخالط للمتنجس اياه وكذا لا اشكال عندهم في ان العرق الحاصل حال الفعل نجس وانه القدر المتيقن المحكوم عليه بالنجاسة انما الكلام في ان العرق الحاصل بعد الفعل هل هو نجس ام لا قال في كشف اللثام ان الاخبار وكلام الاصحاب يعم العرق الحادث عند الجنابة وغيره وقيل باختصاصها بالاول انتهى وقال المحقق الثاني ره في جامع المقاصد انما قيد عرق الجنب من الحرام بكونه حال الفعل وما ظفرنا به من عبارات القوم خال من هذا القيد انتهى وصرح بالتعميم في ك ايضا وحكي عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره ان مقتضى الادلة نجاسة عرق جنابة الحرام مطلقا وقيده بعض بالحاصل حين الفعل الحرام لا بعده ولم نعرف وجه هذا القيد انتهى واقتفى اثرهم في التعميم صاحبا الرياض ره وغيره وهو الذي يجب الالتزام به على تقدير القول بالنجاسة الثاني انه قال في المنتهى على ما حكي عنه انه لا فرق بين ان يكون الجنب رجلا او امرأة ولا بين ان تكون الجنابة من زنا او لواط او وطي بهيمة او وطي ميتة وان كانت زوجته او وطي محرم وسواء كان مع الجماع انزال او لا فاما الاستمناء باليد كالزنا اما الوطي في الحيض او الصوم فالاقرب طهارة العرق فيه وفي المظاهرة اشكال ثم قال ولو وطي الصغير اجنبية والحقنا به الجنابة بالوطي ففي نجاسة عرقه اشكال ينشأ من عدم التحريم في حقه انتهى وذكر مثله في نهاية الاحكام الا انه زاد ولا بين الفاعل والمفعول وفي كشف اللثام ان الاخبار وكلام الاصحاب يعم المحرم ذاتا كالزنا واللواط والاستمناء باليد او عرضا كالوطي في الحيض والظهار قبل التكفير واستشكل في المنتهى ونهاية الاحكام في الاخير واستقرب الطهارة في الحيض والصوم انتهى والظاهر انه اراد بالحرمة الذاتية ما كان منشأها عنوانا ذاتيا للفعل وبالحرمة العرضية ما كان منشأه وصفا عرضيا ولهذا جمع في التمثيل بين الصوم والحيض وبعبارة اخرى الحرمة الذاتية عبارة عن النهي في مورد عدم تملك الفاعل للاستمتاع بالمفعول كما في جميع الامثلة المذكورة قبل الوطي في الحيض وفي عبارة المنتهى والحرمة العرضية عبارة عن النهي الفعلي في مورد تملك الاستمتاع كوطي الحائض والمظاهرة والوطي في الصوم

كتاب الطهارة

والاحرام وان كان مولدته واستشكل في المنتهى اي بعض العلامة لاجل حكاية لعولدة ومعلوم المنافاة بين تملك منفعة شئ
وبين النهي عن الانتفاع به فعلا كالطيب المملوك لشخص الممنوع عن شمه وقال في الحدائق بعد نقل عبارة المنتهى ولا يخفى ما فيه في الوطي
في الحيض والصوم مخصوص ومن بعيد بعد شمول الاخبار المتقدمة كما لا يخفى انتهى وربما وجه كلام المنتهى ودفع ما اورده صاحب الحدائق وبان
الاخبار الدالة على النجاسة لو سلمت من حيث السند والدلالة انصرف اطلاقها الى الفرد المتبادر وهو الجنب من الحرام ذاتا لا عرضا واجيب
بان هذا التوجيه لا يجدي في الفرق بين الظهار وبين الحيض والصوم لكون الجميع من قبيل المحرم عرضا وتصدى بعض المحققين ره
لتوجيه كلام المنتهى بوجه آخر فقال ولعل وجه الحكم بالطهارة في الوطي في الصوم والحيض ان المتبادر من الجنابة من الحرام كون
الحرمة من جهة الفاعل او القابل لا من جهة نفس الفعل واما الاستمناء فهو نكاح اليد كما في الرواية والفرق بين الزوجة الحائض والمستمتع
مما لا يخفى الى ان قال وبما ذكرنا يظهر وجه الاشكال في المظاهرة من حيث ان التحريم مستند اليها حيث جعلها كظهر الام لا الى نفس الفعل
العارض عرضها كالحيض ثم قال ويظهر مما ذكرنا حكم الوطي الممنوع منه لمرض او حلف لشئ واقول ان مقتضى الترديد بين الفاعل والقابل
هو انه يمكن ان يكون الحرمة من جهة الفاعل وحده دون القابل وان قلنا ان الترديد على سبيل منع الخلو ولكن لا يخفى ان ذلك بحيث لا
يكون من جهة نفس الفعل غير موجود وانما قيدنا بهذا القيد لان حرمة نكاح من دخل في الاحرام مثلا وان كانت من جهة الفاعل الا انها
لعارض عرض الفاعل وهو من اجل الفعل ويمكن ان يمثل له بمن تزوج الخامسة فان حرمة نكاحها ومطلقا ليست الا من جهة الفاعل
ولا قابلية من حيث هي لا مانع فيها من النكاح ثم لا يخفى ان الفعل الذي هو الوطي لا يتصف بالحرمة الا باعتبار الاضافات والخصوصيات
فالحرمة من جهة نفس الفعل لا معنى له الا باعتبار عنوان اما في الفاعل او في المفعول ومعلوم ان العنوان على قسمين ذاتي كالام
والبهيمة وعرضي كالحائض فان اراد بجهة الفاعل والقابل العنوان الاعم لم يكن لمقابلته بجهة نفس الفعل وجه لان جهة الفعل
انما تنشأ من جهة احدهما وان اراد خصوص العنوان الذاتي لم يكن ما ذكره من توجيه اشكال العلامة ره صحيحا لان كونها مظاهرة
ليس الا وصفا عرضيا ويمكن توجيهه بانه اراد بالحرمة من جهة الفاعل والقابل ما لوحظ انه يقال بقول مطلق ان هذه المرأة محرمة على هذا
الرجل ويشار الى الذات وكان في جهة الفاعل واراد بالحرمة من جهة نفس الفعل ان يعرض لاحدهما عارض فيحرم من جهة الفعل وبين هذين
الامرين عموم من وجه وقد اجتمعا في المظاهرة لانه يصح ان يشار الى ذاتها فيقال هذه المرأة محرمة على وجه الاطلاق لانه جعلها كظهر
امه ومعناه او حكمه الحرمة دائما والمفروض ان الظهار امر عارض حدث بعد ان لم يكن فصارت المظاهرة مورد الاجتماع فلذلك صار حكمها
منشأ الاشكال ولكن يتجه عليه النقض بالمطلقة بائنا والمطلقة رجعيا بعد انقضاء عدتها الا ان يقال ان المراد بالحرمة من جهة
القابل ليس هو مطلق من يقال عليها انها محرمة بقول مطلق بل مع كونها غير مملوكة الاستمتاع وح يلزم اشكال آخر وهو ان النسبة
بينه وبين جهة نفس الفعل لا يكون هو العموم من وجه بل يكون هو التباين فلا يتم وجه الاشكال هذا ويمكن توجيه الاشكال الذي ذكره
العلامة ره بوجه آخر وهو ان يقال ان الحرمة انما تتعلق بالوطي باعتبار تعلقه بمفعول وان ذلك مما لا بد منه ولا ريب في ان المفعول
لا بد وان يكون معنونا بعنوان هو منشأ الحرمة والعنوان يتصور في المقام على اقسام ثلثة احدها العنوان الذي لا ينفك عن
المفعول الذي هو موصوفه اصلا كالمحرم والميتة والبهيمة والغلام وثانيها العنوان الذي ينفك عن الموصوف به بانقضاء امده
وقفا وقابليته كالصوم والحيض وثالثها العنوان الذي لا ينفك عن موصوفه ولكنه يرتفع اثره وحكمه برافع ومزيل لذلك الاثر
ككون الزوجة مظاهرة فان هذا الوصف مما لا يزول بنفسه ولكن يرتفع اثره بالتكفير ولولا كون الدخول بالمطلقة الرجعية رجوعا
لكان عنوان المطلقة المذكورة من هذا القبيل واما المطلقة بائنا فهي بحكم الاجنبية وح نقول لعل الوجه فيما ذكره العلامة ره هو
ان اطلاق لفظ الجنب من الحرام يختلف بالنسبة الى ما كان منشأ الحرمة فيه شيئا من العناوين الثلثة لكونه من قبيل المشكك ينصرف
الى بعض افراده دون بعض آخر وان الاول داخل في الحرام قطعا بحكم الانصراف والثاني خارج منه قطعا لذلك ولما كان الثالث ذا جهتين من عدم
انقضاء استعداده وعدم ارتفاع حقيقته ومن ارتفاع حكمه واثره برافع ومزيل سرى الاشكال الى الحاقه بشيء من القسمين لكن يبقى
الاشكال في شيء وهو ان الاجنبية يرتفع عنوانها بالعقد عليها ومقتضى التحرير المذكور هو كونها من قبيل ما استشكل فيه وليس كذلك
ويمكن دفعه بان من حرم وطؤه هو كل انسان من ذكر او انثى لكن استثني منه الانثى التي عقد عليها بالشرائط المقررة للعقد والعاقد
والمعقود عليها وبقي غيرها تحت عموم التحريم والاجنبية عنوان منتزع لما بقي تحت عموم المستثنى منه بعد الاستثناء ومعلوم ان لا عبرة

بالعنوان المنتزع ولا يتوهم ان قوله تعالى ولا تقربوا الزنا قد نهى فيه عن الزنا وهو كما فسره بعض اهل اللغة عبارة عن الدخول في فرج محرم فلا
يكون العنوان في الاجنبية منتزعا لان الاجنبية عبارة عن ذات فرج محرم وقد تعلق النهي بهذا العنوان وهو قابل للزوال بالعقد
على تلك المرأة لانا نقول ان الاية المذكورة وردت في مقام تأكيد بغض ما هو تحت عموم المستثنى هذا ولكن لا يخفى عليك ان انصراف
المحرم الى ما عدا القسم الثالث من العناوين الثلاثة على وجه يكون دخوله مشكوكا ممنوع ولا اقل من وقوع الشك في الانصراف وقد حققنا
في محله انه عند الشك في تحقق الانصراف في المطلق يجب البناء على الاطلاق لانه مقتضى اصل وضع اللفظ فالحق انه بناء على القول
بالنجاسة لا بد من الحكم بالاطلاق الشامل لجميع الاقسام ولو تنزلنا عن ذلك قلنا الواجب اختيار التفصيل بين الذاتي والعرضي
كما اختاره كاشف اللثام فلا مسرح للاشكال في المظاهرة الثالث انه قال في كشف الغطاء ولو كان مجنبا من حرام ثم اجنب من حلال فعرق لم يبال
الحلال حكم بنجاسته ولو سبقه جنابة من الحلال فقولان العرق من الجميع او المجموع حكم بنجاسته انتهى والوجه في الحكم الاول واضح بناء على
ما اختاره من تعميم نجاسة عرق الجنب من الحرام بالنسبة الى ما كان حال الوطي وما كان بعده واما الحكم الثاني وهو لو كانت الجنابة
من الحلال سابقة فقد يستشكل في نجاسة عرقه من حيث فرض حصول العرق من كل ولسد فلمنجا ام فرض استناد العرق الى المجموع منهما
بمعنى كون كل واحد منهما جزء علة وذلك لانه لا يتحقق جنابة بعد الجنابة لانه عبارة عن حالة غير متعددة في الوجود ولا صالحة
لتعدد المراتب ويمتنع تحصيل الحاصل فاذا فرض ان السابق منهما هي الجنابة من الحلال لم يتحقق بعدها جنابة من الحرام حتى يستند
العرق الى المجنب من الحرام وقد يجاب بان نجاسة العرق مترتبة على نفس الفعل المحرم الذي هو الدخول بالاجنبية مثلا لا على اثره الحاصل
منه اعني الجنابة والمفروض وقوع ذلك الفعل المحرم في الخارج فيترتب عليه اثره الذي هو نجاسة العرق ومما يقرب هذا المقال بالاشباه
والنظائر مثل ما لو اصاب الدم جسما ثم اصابه البول فانه لا يحصل هناك نجاسة بعد النجاسة الاولى ولكن يلزم تعدد الغسل الذي
لم يكن مترتبا على الدم وكذا لو وقع قطرة في العصير بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه فانه لا يحصل منه النجاسة لحصولها بالغليان ولكن لا
يطهر بذهاب الثلثين ح ولكن لا يخفى سقوطه لان الاشباه والنظائر لا تجدي في الدلالة على المطلوب فلم يبق الا دعوى ان نجاسة العرق
مترتبة على نفس الفعل الحرام ولا دليل على ذلك بل ظاهر قول العسكري في رواية علي بن مهزيار ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته
من حرام لا تجوز الصلوة فيه هو ان المدار انما هو على الجنابة لا على مجرد الفعل المحرم الرابع انه حكى عن صاحب المعالم انه نقل عن ابن الجنيد ره
في مختصره انه بعد ان حكم بوجوب غسل الثوب من عرق الجنب من الحرام قال وكذلك عندي الاحتياط ان كان جنبا من حلال ثم عرق في ثوبه
ثم قال صاحب المعالم ره بعد نقله ولا نعرف لهذا الكلام وجها ولا رأينا له رفيقا انتهى وعن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني في طهارته بعد
حكاية قول ابن الجنيد ما نصه ولم نعرف وجهه ولعله من جهة ان الامر من فعل الشيطان وملاعبته كما ورد في الخبر فيحتمل عنده
دخوله في الحرام لانه حرام على الشيطان ان يفعل وان كان هو غير مكلف لا سيما على فعل الحلال لانه صفة الفعل الاختياري
فلهذا جعل الغسل احوط لكنه ليس بدليل الاحتياط ايضا لعدم تبادره من الادلة انتهى وضعف التوجيه غير خفي لانه على تقدير تسليم
كون ذلك حراما على الشيطان لم يثبت من ادلة النجاسة سوى كون الفعل حراما على صاحب العرق واين هذا من حرمة فعل الشيطان وتصدى
بعض المحققين ره لتوجيهه بوجه اخر وهو ان تلك الجنابة لا يصدق عليها انها من حلال لكونها من حرام ايضا وان كان غير معلوم فيلحق بالمشتبه
انتهى وهذا ايضا ضعيف لان الوجه في عدم صدق الجنابة عن حلال هو كونها غير اختيارية وهذا الوجه بعينه موجود في جانب كونها من
حرام فالعلم بعدم كون الجنابة من الحرام حاصل فلا وجه لدعوى عدم العلم بكونها من الحرام والحاقها بالمشتبه فالحاصل انا نعلم ان هذه الجنابة
ليست من الحرام ولا من الحلال لعدم قابلية المحل للاتصاف بهما ومقتضى عبارة الفقه الرضوي من قوله ان عرقت في ثوبك وانت جنب
وكانت الجنابة من حلال فتجوز الصلوة فيه وان كانت حراما فلا تجوز الصلوة فيه حتى يغسل وان كان هو عدم جواز الصلوة فيما نحن فيه
مطلقا وان كان من جهة عدم قابلية المحل للاتصاف بالحل بناء على ما قيل من ان الجملة الشرطية الثانية مفهوم الجملة الشرطية الاولى ولكنه لم
يصرح في المفهوم الا ببعضه فيكون عموم المفهوم باقيا على حاله فيدخل فيه جميع ما لا يصدق عليه المنطوق الذي هو الجملة الاولى وانما قيل انه
تفصيا عن تعارض المفهومين لان مقتضى مفهوم الاولى هو ان كل جنابة ليست من الحلال فعرق صاحبها لا يصلى فيه ومنها الجنابة
الاضطرارية ومفهوم الثانية ان كل جنابة ليست من الحرام فعرق صاحبها يصلى فيه ومنها الجنابة الاضطرارية فيتعارض المفهومان
وقد حررنا تفصيل المقال في كتاب المشرح في باب المنطوق والمفهوم ومثلنا له بصحيحة محمد بن مسلم عن الثوب يصيبه البول قال ان علم

المركن وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة لكن لما كان رواية علي بن مهزيار التي هي من جملة ادلة القائلين بالنجاسة على عكس مطلب
الفقيه رضي الله عنه لانه قال فيها ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لا تجوز الصلوة وان كانت جنابته من حلال فلا باس فقد فيها
ما اعتبره في الفقيه رضي الله عنه ولذكر فيها ما قدمه فلم يبق مجال لما قيل في صحيحة محمد بن مسلم فلا بد هيهنا من الالتزام بان كلا من الجملتين مسوق لبيان
المنطوق وحده لا مفهوم فيخرج الجنابة الاضطرارية وحكم العرق الحادث معها هو الطهارة بحكم الاصل الخامس انه قال بعض المحققين ره
ان المناط في التحريم هو العبرة بالواقع مع عدم تحقق الحلية الظاهرية فلو انتفى الاول كالواطي امرأته باعتقاد انها اجنبية او
تحقق الثاني كالواطي للشبهة فالحكم هي الطهارة انتهى والسر في ذلك ان المتبادر من الحرام انما هو الحرام الواقعي الذي يتعلق به الخطاب
فعلا المسئلة الثانية حكم الابل الجلالة واختلفوا في اثبات نجاسته ونفيه على قولين ومنهم من توقف اما القول الاول فقد
ذهب اليه الشيخان فقال المفيد ره في المقنعة يغسل الثوب من عرق الابل الجلالة اذا اصابه كما يغسل من ساير النجاسات انتهى وقال
الشيخ ره في النهاية اذا اصاب الثوب عرق الابل الجلالة وجب عليه ازالته انتهى ومثله في ط وحكاه في لف عن ابن البراج وفي الرياض جعله
الاشهر بين قدماء الطائفة ثم قال بل لعله مما يستشعر الاجماع عليه من عبارة ابن زهرة ومن عبارة سلار الشهرة العظيمة واشار بالاولى
الى ما في الغنية من قوله في ذيل البحث عن النجاسات وقد الحق اصحابنا بالنجاسات عرق الابل الجلالة واشار بالثانية الى ما في المراسم
من قوله فيما يغسل الثياب من ذرق الدجاج وعرق جلال الابل وعرق الجنب من الحرام فاصحابنا يوجبون ازالته وهو عندي ندب انتهى
وقد تقدم في المسئلة الاولى ان الظاهر من الاولى التوقف وانه لا يظهر من الثانية الا ان جماعة من الاصحاب اوجبوا الازالة مع انه لا يختار الا
الندب الا ان يقال ان اقرب المجازات تمامي الشهرة العظيمة بعد تعذر معنى العموم والاتفاق لكن يشكل هذه الدعوى من جهة
تتبع الفتاوى المحصلة المنقولة انه لم ينقل من القدماء ممن عدا الشيخين وابن البراج فتوى صريحة بالنجاسة نعم قد ينسب الى الصدوق
والظاهر ان منشائه هو ذكره المرسلة الآتية وصار اليه جملة من المتاخرين اذ قد حكاه في كشف اللثام عن المنتهى واستظهره وعن المحقق
الاردبيلي ره انه نفى عنه البعد ومال اليه في ك والذخيرة واختاره في نق والرياض احتج ارباب هذا القول بالاخبار منها حسنة حفص
بن البختري لا تشرب من البان الابل الجلالة وان اصابك شيء من عرقها فاغسله وفي الحدائق انما لفظه وعن حفص بن البختري في الحسن
على المشهور والصحيح عندي عن الصادق ع ثم ذكر ما ذكرناه من متن الحديث والوجه ما حكاه في منتهى المقال عنه ره انه نقل عن بعض
معاصريه الحكم بتوثيقه عن جماعة وقواه لان اعاظم اجلاء ائمة الحديث من القميين على حد يشير ينافي عدم علمهم بثقته مع انهم كانوا ينقدون
بادنى شيء كما اتهم عمر في احمد بن محمد بن خالد مع ثقته وجلالته بانه يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل مع ان ولده الثقة الجليل اعتمد
في نقل الاخبار عليها عنه واعتمد ثقة الاسلام عليه مع قرب عهده به واكثر اخباره انتهى وعن المحقق البهبهاني في تعليقاته ان العلامة ره صحح
جملة من طرق فيها هو وفيها طريقه الى عامر بن نعيم وكرب ... وياسر الخادم وكثيرا ما يعد اخباره في الصحاح كما في لف بل في الحكم جماعة
من اصحابنا يعدون اخباره في الصحاح انتهى وقال العلامة المجلسي ره في الوجيزة ابراهيم بن هاشم حسن كالصحيح انتهى ومنها صحيحة هشام
بن سالم لا تاكلوا لحوم الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله بعد ذكر هاتين الروايتين اللتين ذكرناهما والاخيرة تعم الابل وغيرها ولذا
نص في النزهة على العموم واقتصر الاكثر على الابل ثم قال ونص في المنتهى ونهاية الاحكام على الاختصاص بها مع ذكر الخبرين في المنتهى قال
اقتصارا على مورد النص وفيهما نفيه انتهى ووجه الايراد الذي ذكره في ذيل الكلام واضح لان الرواية الثانية عامة فالاقتصار على موردها
لا ينتج اختصاص الحكم بالابل والرواية الاولى وان كانت خاصة الا ان الروايتين من قبيل العام والخاص المتوافقي الظاهر ولا يحكم
فيها بالتخصيص واشار بعض المحققين ره الى الجواب عنه حيث ذكر ان ظاهر الصحيحة عدم اختصاص الحكم بالابل خلافا للمحكي عن الاكثر فخصوه
بها وهو الاقوى لقصورها في مخالفة القواعد على مورد العمل من الرواية المخالفة لها وان كانت صحيحة انتهى وكانه يريد ان عمل جل الاصحاب
على غير صاحب النزهة على طهارة عرق ما عدا الابل من الجلال فيكشف ذلك عن خلل الحجة بالنسبة الى ما عدا الابل فيبقى الرواية معتضدة
بالاجماع حجة فيما بقي بعد التخصيص ولكن المحقق الاردبيلي ره ذكر عرق الجلال من دون تقييد بكونه من الابل وساق الخبرين ووصفهما
بانهما منقولان في الكافي والتهذيب الدالان على وجوب غسله ثم قال فلا يبعد القول بالنجاسة لعدم المنافي انتهى وهو ينبئ عن عدم
ثبوت الاجماع عنده ومنها المرسل في الفقيه نهي عن ركوب الجلالات وشرب البانها فان اصابك من عرقها فاغسله وهذه الرواية ظاهرة
عام لان الظاهر من النهي عن ركوبها ركبه فيها المكان كونه مظنة لسراية عرقها الى الراكب وعن شرب لبنها ما يشرب لبنه لا عن مورد

في النجاسات

اجتماع الركوب وشرب اللبن حتى يختص بعرق الابل بجنب الجلالة واما القول الثاني فهو مذهب سلار وابن ادريس وسائر المتأخرين كما في الذكرى

الذخيرة انه مذهبهما وجمهور المتأخرين وفي الكفاية انه الاشهر وفي لف وفي الذكرى انه المشهور واحتج ابن بابويه لهذا القول بوجوه احدها

اصالة الطهارة بل اصالة البراءة من وجوب الاجتناب ولزوم الغسل وثانيها استصحاب طهارة العرق في نفسه لانه كان قبل

خروجه الى سطح العرق طاهرا فيستصحب وهذا تمسك به صاحب الجواهر وثالثها ما تمسك به في لف من ان الابل الجلالة ليست

بنجسة فلا ينجس عرقها كغيرها من الحيوانات الطاهرة وكغير الابل من الجلالات وربما يوهم بعد العلم بانه ليس ممن يستدل بالقياس

او الاستقراء بوجهين احدهما انه قد ادعى الاتفاق في جامع المقاصد على طهارة بدن الجلال فيكون عرقه طاهرا لاقتضاء ما دل

على طهارة بدنه من الاجماع المحكي وغيره طهارة عرقه لملازمته غالبا للحيوان اجافا او رطبا ولا يخفى ما فيه لان الدليل انما دل على طهارة

بدن الجلال من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ولا ملازمة بين طهارته وبين طهارة ما يلزمه غالبا الا ان يقال ان حكم الشارع

بطهارته مع انه يكون ملازما لما يغتفر فيه من الافراد الغير الغالبة ما ينفك عن العرق كما لو كان شيء من الابل بلغ حد الجلال في زمن الشتاء

ولم يتم ما ركب او يحمل عليه الاثقال وقلة وجوده لا يستلزم اهمال الشارع حكمه الناشئ من الحكم والمصالح الكامنة الواقعية فالحكم بطهارة

بدن الجلال لا يدل التزاما على طهارة مما يقترن به غالبا ثم لو ورد الخطاب بالترخيص في مباشرة بدن الجلال بقول مطلق بالرطوبة

دل ذلك بالدلالة الالتزامية العرفية على طهارة ما لا ينفك عنه غالبا والفرق بينه وبين الحكم بالطهارة مما لا يخفى على من له خبرة

بمواقع الخطابات وثانيهما اقتضاء ما دل على طهارة سؤر الجلال لطهارة عرقه لملازمته للحيوان غالبا ذكره في الجواهر ثم قال بل في

ما عثرت ما حضرني من نسخة الوسائل وكتب بعدها انه ممن استدل علماؤنا على كراهة سؤر الجلال بحديث هشام بن سالم المتقدم

سابقا والحديث ما لا يؤكل لحمه ودلالة الثاني واضحة ودلالة الاول مبنية على انهم اجمعوا على تساوي حكم العرق والسؤر هنا بل في

جميع الافراد والفرق احداث قول ثالث فان بدن الحيوان لا يخلو ابدا من العرق اما جافا واما رطبا فيتصل بالسؤر فيحكم بحكمه وعلى كل حال

فضعف الدلالة منجبر بالحديث ما لا يؤكل لحمه انتهى ولا يخفى عليك انه يوهن امر الاجماع الذي ادعاه عدم الخلاف في كراهة سؤر الجلال

الا من جمع يسير ووقوع الخلاف العظيم فلو كانت الملازمة ثابتة لم يقع الحكم بالنجاسة هنا من القائلين بالكراهة هنا الا ان يعزى

اليهم الغفلة ووقوعها عن جماعة كثيرة بعيدة ثم ان صاحب الجواهر قوى القول بالطهارة باستبعاد الفرق بين الابل وبين ما

حرم اكله اصالة من سائر الحيوانات وبين باقي جلال الحيوان لعدم الخلاف في طهارة عرق الجلال من غير الابل الا ما حكي عن النزهة بل وبين

بين باقي فضلات نفسه مما لا يدخل تحت اسم نجس كالبول ونحوه وبما دل على حل اكله بعد استبرائه المدة من غير امر بتطهير جسده لو كان

قد عرق وبدعوى حصول الطهارة له بسبب عرقه فيستفاد عموم الحل بتلك المدة لا طهارته بدنه من النجاسة العرضية وليس

ذلك من زوال العين المطهر للحيوان لكون المفروض وجوده جافا وبدعوى عدم حرمة استعمالها بالركوب وحمل الاثقال ونحوها مما هي

مستلزمة للعرق غالبا مع المباشرة من غير امر بالتجنب والتحفظ من العرق هذا ما افاده ره ولا يخفى ضعف الاخير لجواز كون عدم حرمتها

مبنيا على عدم حرمة تنجيس الثوب والبدن ثم لا يخفى عليك ان جميع ما ذكر لهذا القول من وجوه الاستدلال والتأييد لا يقاوم خبرا معتبرا

وقد عرفت وجود خبرين معتبرين مضافا الى مرسل الفقيه الذي لا يخلو ايضا عن الاعتبار فلا مناص لمن استند الى الوجوه المذكورة

من علاج لدفع تلك الاخبار فلذلك تصدى في الجواهر لذلك تبعا في بعض ما ذكره للمحقق البهبهاني ره في شرح المفاتيح على ما حكي عنه

فقال ان الصحيح الاول يعني صحيح هشام ومرسل الفقيه لا اختصاص فيهما بالابل فيحمل على الاعم قد عرفت انه لا قائل به مما عدا النزهة

واحتمال التخصيص الذي لا يمنع حجية العام في الباقي يدفعه عدم جوازه الى الواحد عندنا خصوصا في المخصص المنفصل وكذا احتمال ارادة

المهمل من الجمع او عود الضمير الى صنف من الجمع وهو الابل فلا يكون نصا عدم وجوب الغسل في غير عرق الابل تخصيصا خصوصا مع لزوم المجاز ونحوه لما

انه تكلف وتشه وتعسف فلا بد من حمل الامر فيه على غير الوجوب والا كان الخبر من الشواذ ومجاز الندب اولى من مجاز القدر المشترك

اعني عموم المجاز وقطعا للشذوذ حتى قيل انه مساو للحقيقة فيكون قرينة على ارادة الندب منه ايضا بالنسبة للابل في الحسن واحتمال الحمل على الوجوب

وجعله قرينة على ارادة القدر المشترك من الاول ليس باولى مما ذكرنا بل هو اولى لما عرفته من الامور السابقة وغيرها بخلاف اعراض المشهور

عن الوجوب فيهما ايضا بل حملهم الامر في الصحيح السابق على الندب بالنسبة الى غير جلال الابل مع عدم ظهور معارض يختص به عن الابل بل الشهرة

الفتوى على القطع باتحاد الحال فيهما هذا كله امره وكان المختص عنده في التخصيص الذي دفعه بعدم جواز التخصيص الى الواحد

كتاب الطهارة

انما هو الاجماع على عدم نجاسة عرق الجلال من غير الابل والا فليس هنا مخصص وقد اجاب عنها ذكره الآن بما اتى به من حمل الامر على الندب
وجعله قرينة على ان المراد بالحسن انه هو المتن يتجه عليه اولا ان هذا حكم بها انما هو من قصر النظر على طرف والاغماض عن الطرف الآخر
فان المقام لو كان مقتضيا لترجيح الصحيح لكان حمله على الندب وجيها لكن هذا لا يتم بعد ملاحظة ان الحسن ايضا مشتمل على الامر
وهو حقيقة في الوجوب وما ذكره من حملهما على الندب يستلزم ارتكاب التجوز فيهما وهذا بخلاف ما لو ابقي الحسن على حقيقته من
الوجوب بحكم اصل الحقيقة وحمل الصحيح على القدر المشترك بين الوجوب لئلا ينافي الحسن ومعلوم ان الاقتصار على مجاز واحد
اولى من ارتكاب مجازين والعمل باصل الحقيقة واجب بقدر الامكان وثانيا ان حمل الامر في الصحيح على الندب انما هو من باب القرينة
وقد يخرج اللفظ عن ظاهره الاصلي فيجعله ظاهرا في معنى آخر حتى يصلح ظهوره لصرف غيره عن ظاهره والقرينة المدعى هنا امر كونها
ظاهرة على ذي القرينة بحيث يسلب ظهوره وثالثا ان الصحيح اشتمل على النهي على اكل لحوم الجلالة ولا مجال لحمله على الكراهة وحينئذ يلزم
التفكيك في اسلوب الكلام لكن الامر فيه هين فان المفاد الوارد على تقدير حمل الامر على ارادة القدر المشترك بين الوجوب والندب نعم لو
ابقي الامر على حقيقته التي هي الوجوب وخص العموم بالاجماع لم يرد اشكال من جهة التفكيك لكن يرد عليه ما هو اعظم منه على التخصيص
الى الواحد الا ان يقال ان المراد بعموم الجلالات ليس هي الاصناف بل الافراد لكن استثناء الصنف يكشف عن كون العموم بالنظر الى الاصناف
الا ان يمنع ذلك بالنظر الى انه كثيرا ما يجمع الافراد تحت عنوان ويجعل مستثنى حذرا من التطويل بل من التعدد كما في كثير من الموارد
بل لنا ان نقول ان المستثنى انما كان عبارة عن صنف غير الابل فلا يلزم ان يكون المقابل له هو الابل فلو جعل اللام اشارة الى
استغراق الصنف لزم استعماله في صنفين الابل وغير الابل ومعلوم ان استعمال الجمع المحلى الذي هو المستثنى منه في الجلالات انما
لا وجه له فلا يبعد ان يكون النظر الى العموم في الافراد وحينئذ يقال ان استثناء صنف مشتمل على اكثر الافراد غير مستهجن عند بعضها
افرادها كثيرة في حد نفسها وبما ذكرنا من الوجه لا قول يظهر انه لا مانع من ابقاء الحكم للصحيح على ظاهره الذي هو الوجوب بحكم
اصل الحقيقة وحمل الجلالات في الصحيح على المعهود الذي هو الابل ثم ان صاحب الجواهر قد فرع على ما ذكره بطلان ما ذكره
صاحب الرياض حيث قال بعد ذكر الصحيح والحسن ويعضدهما ادلة الطهارة التي تمسك بها الجماعة المتأخرة البالغة الشهرة لكنها
بالاضافة الى الشهرة القديمة مرجوحة وعلى فرض التساوي فترجيحها عليها يحتاج الى دلالة واضحة وهي منتفية والاصل والعمومات
بالصحيحين المرجحين بشهرة القدماء مخصصة وهما ادلة خاصة والخاص مقدم بالضرورة فالمرجح مع الشهرة القديمة البتة انتهى وقال
ان كون الشهرة المتأخرة هنا مرجوحة بالنظر الى شهرة القدماء انما هو من جهة كون الشهرة هنا عظيمة كما استفاد ذلك من عبارة
سلار فيما لم نذكره من كلامه وكان ما ذكره من ترجيح الشهرة القديمة بالصحيحين وما ذكره من قوله في ذيل كلامه فالمرجح مع الشهرة
القديمة البتة مبني على مذهبه من حجية الشهرة وكيف كان فقد سقط عنه ايضا صاحب الجواهر بما بيناه لكن قد عرفت ان شهرة
القدماء مما لا اصل له هنا وعبارة ابن حمزة وسلار لا تفيدان الاجماع ولا الشهرة لانهم كثيرا ما يعبرون عن جماعة بقولهم اصحابنا
واصحابنا وقد تقدم في عبارة انه عبر في مسئلة عرق الجنب من الحرام بالاصحاب تارة وببعض الاصحاب اخرى ثم ان المختار هو القول
بالنجاسة والعمدة ما ذكرناه من اصالة الحقيقة في الحسن كالصحيح وبحمل الامر في الصحيح العام على ارادة القدر المشترك بين الوجوب والندب لئلا
يكون مخصوصا بمخالفة الاجماع بل نقول لا مانع من حمله على المعهود نظرا الى انه كان من المتعارف في جلال الابل فاشار بالجلالات الى افرادها
وبذلك يجتمع مع الحسن ويخرج عن مخالفة الاجماع وليس مثل ذلك تكلفا في الخطابات بعدما عد العرف والقرينة التي هنا
هي عبارة عن الاجماع والحسن المسئلة الثالثة في حكم المسوخ ولا بد من بيان موضوعه ثم بيان حكمه فنقول هو فعول بفتح الفاء بمعنى مفعول
كما قيل في قوله تعالى انه كان ظلوما جهولا من مسخه الله مسخا حول صورته التي كان عليها الى غيرها وزاد بعض اهل اللغة التقييد بكون
الصورة الثانية اقبح من الاولى والمراد بالمسوخ هنا وفي سائر كلماتهم حيوانات على صورة الممسوخ الاصلية والا فهي لم تبق
اكثر من ثلاثة ايام كما رواه الصدوق في الفقيه مرسلا قال في الجواهر وعددها المحصل من حسن الحلبي عن الصادق وصحيح محمد بن حسن
الاشعري عن الرضا وخبر الحسين بن خالد وخبر سليمان الجعفري عن ابي الحسن وخبري علي بن جعفر وعلي بن مغيرة عن الصادق والكاظم
المرويين عن العلل بعد الجمع بينها نيف وعشرون الضب والفارة والقرد والخنازير والفيل والذئب والارنب والوطواط والجري
والعقرب والوزغ والزنبور والطاووس والخفاش والزهرة والمارماهي والوبر والورس والدعموص والعنكبوت والعنقاء وسهيل والزهرة

وبما ذا ابان من دواب البحر وحكي عن كشف الغطاء انه زاد الكلب والخنزير والطاير والبعوض والقمل والبق والخنفساء ثم قال ولعله الحق
انه كان ما في الفقيه ايضا عن النعامة والثعلب واليربوع والوطواط كذلك ولعد ذا اشتباه بعضها الا انه قيل لا موافق للصدوق في ذكر على
النعامة من الاخبار وكلام الاصحاب بل بما يظهر منهم في كتاب الحج في بحث الصيد ومن كتاب الاطعمة في عد المحرمات الاتفاق على
اباحتها وعن بعض نسخه بعامة بالباء الموحدة انتهى واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصحاب اختلفوا في حكمها فذهب جماعة الى النجاسة و
الكلمات المنقولة عنهم على اصناف فمنها ما في خصوص القرد كالمحكي عن بعض من انه لا يجوز بيع القرد للاجماع على انه مسخ نجس وانه
لا يجوز بيع ما كان كذلك ومنها ما في خصوص الثعلب وهو ما عن فضل لباس المصلي من حيث صرح فيه بنجاسة وبر الثعلب وانه
اذا كان رطبا نجس ومنها ما عن الغنية من استثناء الثعلب والارنب عن عموم طهارة كل حيوان ذي اربع والطيور ومنها ما عن اطعمة ق
من ان المسوخ كلها نجسة ويوافقه ما عن ط انه لا يجوز بيع الاعيان النجسة كالكلب والخنزير وجميع المسوخ انتهى بناء على عطف
جميع المسوخ على مدخول الكاف كما هو الظاهر لا على الاعيان النجسة كما حمله بعضهم ويوافقه ايضا ما عن الاصباح والوسيلة
والمراسم من نجاسة لعابها نظرا الى ان اللعاب بنفسه ليس عنوانا خاصا من النجاسات كالبول حتى يحكم بنجاسته وان حصل من حيوان
طاهر العين ولهذا حكي عن كتاب الصيد من الايضاح انه نسب القول بالنجاسة الى المفيد ره والشيخ ره في ف والى ابن حمزة وسلار
وقد عرفت ان ما تضمنه كلام الاخيرين ليس الا نجاسة لعابها وذهب من عدا الجماعة المشار اليهم الى طهارة جميع اقسام المسوخ
عدا الكلب والخنزير على تقدير دخولهما في موضوعها وقد وقع دعوى الشهرة عليها في كلام جماعة حجة القول الاول ايضا نجاسة
المسوخ مما ذكره العلامة ره في لف من انه يحرم بيعها ولا مانع سوى النجاسة واجاب بان المقدمتين ممنوعتان وعن شرح
المفاتيح للمحقق البهبهاني ره ان حجة القائل بالنجاسة حرمة البيع وليس الا للنجاسة ودليل حرمته ما رواه مسمع عن الصادق عليه السلم
ان رسول الله ص نهى عن القرد ان يشترى او يباع واجاب بان الرواية ضعيفة غير منجبرة مع اختصاصها بالقرد وظاهر من الخارج
ان بيعها وشراءها لان يلعب بها وليس فيها منفعة حكمية وفائدة يعتد بها سلمنا لكن من اين ظهر ان وجهه النجاسة ولعل المانع امر اخر انتهى
حجة القول بالطهارة امور الاول اصالة الطهارة المدلول عليها بالنصوص المعتبرة مثل ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع
في حديث طويل قال كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر واذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك تمسك به العلامة ره في لف وبمعناه
اخبار والتمسك به مبني على عمومه بالنسبة الى الشبهات الحكمية جريا فيما نحن فيه وفي نظائره الثاني الاجماع المنقول فقد تمسك به في
الجواهر مستظهرا اياه من الناصريات حيث قال فيها عندنا ان سؤر جميع البهائم من ذوات الاربع والطيور طاهر سوى الكلب والخنزير وكما
لصريح الاجماع من الغنية على الطهارة فيما عدا الكلب والخنزير وعدا الثعلب والارنب من الحيوان ذي الاربع وفي الطير والحشرات الثالث ما
تمسك به في الجواهر ايضا من ان الحكم بالطهارة محض وريح في بعضها كالزنبور ونحوه مما علم من طريقة المسلمين وسيرتهم طهارته مع ما في
نجاسته من العسر والحرج وكالضروري في بعضها الاخر مثل ما لا نفس له سائلة منها لما تقدم من الاجماعات وغيرها على طهارة المسلوخة
طهارته حتما الا ادعي ولا يخفى انه اخص من المدعى لخروج جملة من المسوخ عن القسمين الرابع ما تمسك به العلامة ره في لف من ان الفيل
احد انواع المسوخ ولو كانت نجسة لكان عظمه نجسا كعظم الكلب والتالي باطل لما رواه عبد الحميد بن سعد قال سألت ابا ابراهيم ع عن
عظام الفيل يحل بيعه وشراؤه الذي يجعل منه الامشاط فقال لا باس قد كان لي مشط او امشاط وهذا الوجه ايضا اخص من المدعى
فهو صالح لجبر النقض على كلية نجاسة المسوخ نعم قد يجاب عنه بحمله على وجه اخر الخامس ما تمسك به العلامة ره ايضا في لف وهو ما رواه
الشيخ ره في الصحيح عن الفضل ابي العباس قال سألت ابا عبد الله ع عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل والحمار والخيل والبغال
والوحش والسباع فلم اترك شيئا الا سألته عنه فقال لا باس حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس وينبغي تقريب الاستدلال بان يقال ان
قوله فلم اترك شيئا الا سألته لبيان لتفصيل ما سأله عن ابي عبد الله ع مما لم يذكره للمخاطب لا انه اجمال لما ذكره فلا يرد ان غير السباع
من المسوخ غير مذكور فيه واذا قد عرفت ذلك فاعلم ان المختار هو القول بالطهارة والعمدة هي الصحيحة الاخيرة وان ابيت عن ذلك
فاجعل المستند مجموع ما ذكر من الوجوه عدا الاصل فانها بانضمام بعضها الى بعض مفيدة للمطلوب وان ابيت عن ذلك فارجع الى الاصل
الذي مقتضاه الطهارة قوله وما عدا ذلك فليس بنجس وانما تعرض له النجاسة ينبغي ان يكون التصريح بهذا الكلام مع فهم مضمونه من
الطهارة بافادة مؤدى ما ذكره لغرض رفع الشبهة ووقع فيه الاشتباه او وقع في الاخبار مما يمكن ان يكون منشأ الاشتباه وهي امور الاول

كتاب الطهارة

لبن الصبية فقد حكي عن ابن الجنيد ره وابن حمزة الحكم بنجاسته لقول امير المؤمنين ع في رواية السكوني لبن الجارية وبولها يغسل
منه الثوب قبل ان تطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يأكل الطعام لان لبن
الغلام يخرج من العضدين والمنكبين وقال في الاخيرة بعد ذكرها واوردها الصدوق ره في الفقيه والظاهر من القاعدة التي
مهدها من انه لا يورد فيه الا ما يفتي به ويحكم بصحته هو انه موافق لابن الجنيد ره الا ان يقال ان الرواية ليست صريحة في النجاسة
ولا في وجوب الغسل فحملها على الاستحباب غير بعيد كما نقل عن جماعة انتهى وغرضه انه بعيد سر ان هذا الاحتمال في الرواية لا يصح
ان ينسب القول بالنجاسة على الصدوق ره بمجرد ايراد الرواية في كتابه وكيف كان فالمشهور خلافه كما في لف والتذكرة والكفاية و
الذخيرة وهو الذي يجب الحكم به لضعف الرواية واعراض من عدا ابن الجنيد ره وابن حمزة عن العمل بها بل ادعى الاجماع على خلافها
وهو يكفي بذلك بل قد استقرت السيرة القطعية على اجراء احكام الطهارة عليه مضافا الى ما في الاجتناب عنه بالنسبة الى المرضعة
بل الى من يباورها ويباشرها من الحرج والتكليف بما لا يطاق ومع الاغماض عن ذلك كله فلا اقل من اصالة
الطهارة وفي ئق بعد ذكر الرواية التي قدمنا ذكرها انا نصادف هذه الرواية قد ذكرها الرضا في الفقه الرضوي فقال بعد فتواه
بمضمون صحيحة الحلبي الواردة في بول الرضيع وقد روي عن امير المؤمنين ع انه قال لبن الجارية الحديث والاصحاب قد اجابوا عن
خبر السكوني بضعف الاسناد وهو مشكل بعد اعتضادها بالخبر المذكور في الكتاب المشار اليه والاظهر كما قدمناه في الموضع المشار
اليه حمل الخبر على التقية ولا سيما ان راويه من العامة ويعضده نقله الخبر في كتاب الفقه المذكور بعد افتائه بخلاف ما تضمنه بالنسبة
الى بول الرضيع وجمع من الاصحاب حملوا الرواية على الاستحباب كما هي قاعدتهم في جميع الابواب انتهى وبقي ههنا شيء وهو انه قال
في كشف اللثام اللبن تابع لذاته في الطاهر طاهر واللبن والعصير ذاتا او عرضا بالجلل او الوطي او الموت نجس واعترضه في الجواهر بانا
لم نعرف حيوانا ينجس بالجلل او الوطي فيتبعه اللبن بل ولا قائل به وكانه اشتباه في الحرمة انتهى الثاني الدود المتكون في الميتة او العذرة
فقد تردد المصنف ره في المعتبر في طهارته قال ره في طي فروع الاشارة ما تولد من النجاسات كدود النجس وصراصره ففي نجاسته تردد
وجه النجاسة انها كائنة من النجاسة فيبقى على النجاسة ووجه الطهارة الاحاديث الدالة على طهارة ما مات فيه حيوان لا نفس له من غير
تفصيل وترك التفصيل دليل ارادة الاطلاق ولان تولده في النجاسة معلوم اما منها فغير معلوم فلا يحكم بنجاسته انتهى ولم يحكم
بنجاسته غيره ولا تردد فيها من اصحابنا احد سواه وفي التذكرة وجامع المقاصد عن الدلائل التصريح بالطهارة قال في كشف
اللثام الدود المتولد من الميتة او العذرة او غيرهما من النجاسات طاهر للاصل من غير معارض وسئل علي بن جعفر اخاه ع عن الدود
يقع من الكنيف يصلي فيه قال لا بأس الا ان ترى اثرا فتغسله والنصوص والفتاوى بطهارة ما لا نفس له عامة وللشافعية وجه بالنجاسة
واحتملها المصنف ره لتكونها من الضعف مكان انتهى وقد اوضح في الذخيرة عن وجه ضعف دليل النجاسة حيث قال وفيه توجيه
جانب الطهارة غير خفي على انه لو سلم كونه متولدا من النجاسة لم يلزم نجاسته اذ لا نسلم نجاسة ما تولد من النجاسة ونجاسة ولد
الكلب ليس باعتبار التولد منه بل باعتبار صدق الاسم انتهى وهو في غاية الوجاهة لان الاحكام تدور مدار العنوانات والاشكال
حيوان متولد من المني وفي التذكرة بعد الحكم بالطهارة ما نصه وكذا لو سقي الزرع او الشجر ماء نجسا كان الزرع النابت والغصن
الحادث طاهرين انتهى فتحصل من ذلك كله انه لا اشكال في الطهارة الثالث الصديد قال في المعتبر بعد ان حكى عن الشيخ الحكم بطهارته
فالقطع وعندي في الصديد تردد اشبهه النجاسة لانه ماء الجرح يخالطه يسير دم ولو خلا من ذلك لم يكن نجسا وخلافنا مع الشيخ
ره فيه يؤول الى العبارة لانه يوافق على هذا التفصيل اما القيح فان مازجه دم نجس بالممازج وان خلا من الدم كان طاهرا لا يقال
هو يستحيل من الدم لانا نقول لا نسلم ان كل مستحيل من الدم لا يكون طاهرا كاللحم وحجتنا في الطهارة وجوابنا كما تقدم
انتهى وهو الحق الذي لا محيص عنه وان اعترض عليه بعضهم بانه ذكر في موضع ان المستحيل من عين النجاسة يكون نجسا لان
ذلك لا يوجب بطلان ما حققه في هذا المقام ويظهر مما ذكرنا انه لو جرى الصديد من الميت بعد تغسيله كما يتفق كثيرا في
الاموات تنقل الى المشاهد المشرفة كان محكوما بطهارته الرابع الحديد قال في الحدائق ولم اقف على قائل بنجاسته الا انه يفهم من
بعض الاخبار ذلك حتى ان بعض المتورعين كان يجتنب اكل مثل البطيخ ونحوه اذا قطع بالحديد ثم قال ومن الاخبار الدالة على ذلك
موثقة عمار عن الصادق ع عن الرجل اذا قص اظفاره بالحديد او اخذ من شعره او حلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلي فان

صلى ولم يمسح بالماء قال يمسح ويعيد الصلاة لأن الحديد نجس وقال إن الحديد لباس أهل النار والذهب لباس أهل الجنة وعن عمار في
الموثق عن الصادق عليه السلام في الرجل يقرض من شعره بأسنانه أيمسحه بالماء قبل أن يصلي قال لا بأس إنما ذلك في الحديد ثم قال ويعضده
ما رواه في الكافي في باب الخواتيم في حديث أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام لا تختموا بغير الفضة فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال
ما طهرت كف فيها خاتم حديد وفي الفقيه مرسلا مثله قال عليه السلام ما طهر الله يدا فيها حلقة حديد ثم استدل على الطهارة بإجماع
الأصحاب عليها قديما وحديثا واستدل عليها مضافا إلى ذلك بالأخبار [illegible] ما رواه الشيخ في الصحيح عن سعيد الأعرج
قال قلت للصادق عليه السلام آخذ من أظفاري وشاربي وأحلق رأسي فأغتسل قال لا ليس عليك غسل قلت فأتوضأ قال لا ليس عليك وضوء
قلت فأمسح على أظفاري الماء قال هو طهور ليس عليك مسح ووجه الدلالة أن حلق الرأس فإنه لا يكون إلا بالحديد وفيه لا يخفى إلا
بأن يقال وقص الأظفار أيضا وإن كان بالحديد إلا أنها لا تبتل ومجرد الملاقاة ولو مع اليبوسة لا يوجب التنجيس حتى يستدل بنفي
مسحها بالماء على الطهارة ثم إن دلالة الحديث على عدم الغسل للرأس بعد حلقه إنما يستفاد من سياق الكلام وإلا فليس فيه دلالة
صريحة أو ظاهرة على عدمه وفيما رواه في الكافي في الموثق عن الحسن بن الجهم قال أراني أبو الحسن عليه السلام ميلا من حديد ومكحلة من عظام
فقال كان هذا لأبي الحسن عليه السلام فاكتحل به فاكتحلت وهي ظاهرة أن الميل بالاكتحال لا يخلو عن ملاقاة الرطوبة غالبا إلى أن قال ومن الظاهر
المعلوم إطباق كافة الناس على حلق الرأس من قديم إلى يومنا هذا بآلة الحديد ولم ينقل في شيء منها الأمر بالتطهير ثم ذكر أن روايات
النجاسة مطرحة بإجماع الأصحاب وأخبار الطهارة ثم قال مضافا إلى أن الراوي يعني للنجاسة عمار المنفرد بنقل الغرائب في رواياته
كما طعن عليه في غير موضع المحدث الكاشاني في الوافي ثم قال ومن الأخبار كذلك أيضا ما رواه في يب عن موسى بن أكيل النميري عن
الصادق عليه السلام في الحديد أنه حلية أهل النار والذهب حلية أهل الجنة وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلاة
فيه وجعل الحديد في الدنيا زينة الجن والشياطين فحرم على الرجل المسلم أن يلبسه في الصلاة إلا أن يكون قبال عدو فلا بأس به إلى أن
قال وفي غير ذلك لا يجوز الصلاة في شيء من الحديد فإنه نجس ممسوخ ثم قال ورأيت في بعض الحواشي المنسوبة إلى الأمين الأسترابادي
ما صورته قوله عليه السلام نجس ممسوخ أقول أهل الكيمياء زعموا أن المعدنيات المنطبعة كلها في الأصل ذهب وأصاب بعضها الجذام
فصار حديدا وبعضها البرص فصار نحاسا وبعضها البهق فصار فضة وذكروا أن حقيقة الكيمياء إنما هي إزالة ما أصابها من المرض وأنه
كما لا يمكن معالجة جذام الإنسان كذلك لا يمكن معالجة جذام المعدنيات بالإكسير وقوله عليه السلام نجس ممسوخ إشارة إلى ذلك وإلى أن
وحمل النجس على نجس العين وهم ثم معروف بحلق رأس النبي صلى الله عليه وآله وقطع البطيخ بالحديد ولبس الدرع يوما وليلة في حرب أحد و
صلى فيه وعدم اجتنابهم من السيف وأشباهه وذلك من الأمور التي يعم بها البلوى وفي الحديث تصريح في صحة الكيمياء وفيه نوع
إشارة إلى ما ذكرناه انتهى ثم قال في ق وبالجملة فالعمل على القول بالطهارة وبقي الكلام في رواية عمار المتقدمة والأصحاب قد حملوها
على الاستحباب ولا بأس كما يدل عليه ما رواه في في عن محمد بن الحلبي في الصحيح قال سألت الصادق عليه السلام عن الرجل يكون على طهر فيأخذ من أظفاره
أو شعره أيعيد الوضوء فقال لا ولكن يمسح رأسه وأظفاره بالماء قلت فإنهم يزعمون أن فيه الوضوء فقال إن خاصموكم فلا تخاصموهم
وقولوا هكذا السنة انتهى وفيه كفاية لمن تدبر بحثنا مس القيء فقد نقل في ط عن بعض علمائنا النجاسة والمشهور خلاف ذلك بل
هو المجمع عليه لنا أن الأصل هي الطهارة ولم يوجد ما يصلح أن يكون مخرجا عنه وما رواه عمار الساباطي قال سألته عن القيء يصيب
الثوب فلا يغسل قال لا بأس وفي الغنية أنه احتج المخالف بأنه غذاء متغير خرج من آدمي فأشبه الغائط وبأنه خارج من الإنسان من غير
السبيلين فأشبه الدم ولأنه ناقض للوضوء فأشبه الغائط وسقوط الجميع واضح وقال ابن حمزة في الوسيلة وأما ما يستحب إزالته فثمانية
عشر شيئا وهي بول الدابة والبغال والحمير وكذلك أرواثها وذرق غير الجلال من الدجاج على رواية وبول ما يؤكل لحمه
وعرق الجنب من غير حرام وعرق الحائض والمذي والودي وطين الطريق بعد ثلاثة أيام ما لم يغلب النجاسة عليه والقيء وما لم يأكل
لحما وبول الصبي قبل أن يطعم وإنما يجب صب الماء على بول الصبي وفي غسله مستحب انتهى وقال في الجواهر بعد حكاية ما هو محل البحث
هنا وهو متجه في بعض الصور الخارجة عن محل البحث لأن الكلام في نجاسته من حيث إنه قيء لا النجاسة بغيره أو عارض فتأمل جيدا انتهى
وما ذكره من كون محل البحث نجاسته من حيث إنه قيء كلام جيد متين إلا أن ظاهر قوله في بعض الصور الخارجة عن محل النزاع هو أن
مراده بعض صور أكل النجاسة ولا محمل للبعض الآخر إلا أن يراد بعض صور استحالة البعض المأكول وهو مما لا يحتمل الالتزام به لأن المأكول

يستحيل في المذي على وجه يثبت له العنوان وانما يستحيل عند الانفصال عن المعدة وح يصير معنونا بعنوان الغائط ولو اراد بعض صور الاكل حتى يصير عبارة عن اكل النجاسات كان التقييد لغوا لان هذا هو الذي ذكره ابن حمزة السادس المذي قال في المنتهى وعندنا طهارته الذي ذهب اليه الشيخان والسيد المرتضى وابنا بابويه وجمهور علمائنا وقال ابن الجنيد ره ما كان من المذي ناقضا طهارة الانسان غسل منه الثوب والجسد ولو غسل من جميعه كان احوط وجعل المذي الناقض ما خرج عقيب شهوة لا ما كان من الخلقة والصحيح ما تقدم لنا الاجماع من الامامية على طهارته وخلاف ابن الجنيد ره غير معتد به فان الشيخ لما ذكره في فهرست الرجال واثنى عليه قال ان اصحابنا تركوا خلافه لانه كان يقول بالقياس ومما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ليس في المذي من الشهوة ولا من الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد وما رواه الشيخ ابن بابويه عن علي ع انه كان لا يرى في المذي وضوء ولا غسل ما اصاب الثوب منه ولانه مما يشق التحرز منه لعروضه في اكثر الاوقات فيكون منفيا ولانه مما يعم به البلوى فلو كان نجسا لكان حكمه منقولا بالتواتر احتج ابن الجنيد ره بما رواه الحسين بن ابي العلاء قال سألت ابا عبد الله ع عن المذي يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان خفي مكانه عليك فاغسل الثوب كله وعنه قال سألت ابا عبد الله ع عن المذي يصيب الثوب فيلتزق به قال يغسله ولا يتوضأ ولانه خارج من احد السبيلين فكان نجسا كالبول والجواب بالمنع من صحة السند اولا وفي الحديث وثانيا بالحمل على الاستحباب وعن القياس بالفرق بما افترق به الاصل والفرع والا اتحدا وهو ينافي القياس على ان القياس عندنا باطل انتهى قوله ويكره بول البغال والحمير والدواب قال في المصباح كل حيوان في الارض دابة الى ان قال واما تخصيص الفرس والبغل بالدابة عند الاطلاق فعرف طار انتهى وعلى هذا فمقابلة الدواب بالبغل في العبارة تقتضي ان المراد هو الفرس هذا واعلم انه اختلف الاصحاب في ابوال الانواع الثلثة على قولين احدهما النجاسة وهو المحكي عن ابن الجنيد ره والشيخ ره في النهاية وفي ك عن المحقق الاردبيلي ره انه قواه ومساق كلامه ره في شرح الارشاد يعطي ذلك وهو ظاهر صاحب ك لانه نقل بعد ذكر اخبار معتبرة بعضها صحيح على النجاسة عن القائلين بالطهارة الجواب عنها بالحمل على الاستحباب ثم قال وهو مشكل لانتفاء ما يصلح للمعارضة انتهى فان تعليل الاشكال بانتفاء ما يصلح للمعارضة ظاهر في ان الحكم ما تقتضيه تلك الاخبار وهذا القول حكاه في التذكرة عن ابي حنيفة والشافعي وقد قوي عن الشيخ الكاظمي ره والشيخ سليمان البحراني ره وثانيهما القول بالطهارة مع كراهة مباشرتها وهو مذهب الشيخ ره في سائر كتبه واكثر الاصحاب كما في ك وهو المشهور كما في لف والذخيرة وغيرهما والظاهر ايضا المخالف فيمن ذكرناه حجة القول الاول اخبار كثيرة منها ما رواه عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يمسه بعض ابوال البهائم ايغسله ام لا قال يغسل ابوال الحمار والفرس والبغل واما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس قال المحقق الاردبيلي ره لعله يريد بما جعل للاكل كما سيجيء في خبر اخر ثم قال انه مقبول اذ ليس الا ابان بن عثمان وهو مقبول كما سيعلم انتهى وحكم بصحته في ك ومنها صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن ابوال الخيل والبغال قال اغسل ما اصابك منه قال المحقق الاردبيلي ره وكان الحمار كذلك لعدم القول بالواسطة او بالطريق الاولى انتهى ولكن لم نفهم وجه الاولوية ومنها حسنة محمد بن مسلم لابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال سألته عن ابوال الدواب البغال والحمير فقال اغسله فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله فان شككت فانضحه ومنها ما تمسك به في الحدائق عن قرب الاسناد عن صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الدابة تبول فيصيب بولها المسجد او حائطا يصلي فيه قبل ان يغسل قال اذا جف فلا بأس به ولا يخفى ضعف دلالته لان الجفاف لا يطهره الا ان يحمل على الجفاف بالشمس فيخرج عن الصراحة بل الظهور فلا ينطبق على ما ادعاه من صراحة الاخبار التي استدل بها عليها ومنها ما تمسك به في الحدائق ايضا من صحيحة محمد بن مسلم قال سألت الصادق ع عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان قدر كر لم ينجسه شيء وانت خبير بانها لا تدل على نجاسة ابوال الدواب لان الواو للجمع فيجوز ان يكون الحكم بنجاسة القليل الذي اجتمع فيه هذه الطوارى من جهة استناد النجاسة الى بعضها وهو ولوغ الكلب حجة القول الثاني وجوه الاول الاصل وحكى التمسك به عن صاحب المعالم ره وانه عقبه بقوله فان ايجاب ازالتها تكليف والاصل يقتضي براءة الذمة منه انتهى الثاني عموم ما دل على الطهارة الثالث الاجماع لانقراض من عدا ابن الجنيد ره عليه واما الشيخ ره فلم يقل بالطهارة الا في النهاية واختار في سائر كتبه القول بالنجاسة ومنها ط وهو متاخر عن النهاية فقد رجع عما فيها الى القول بالطهارة فلم يبق الا ابن الجنيد ره الرابع العسر والحرج في الاجتناب الخامس استمرار

السيرة المستمرة القطعية على عدم التجنب السادس عموم ما دل على طهارة بول ما يؤكل لحمه لشموله لمحل النزاع والانواع المذكورة من جنس مأكول اللحم فروى الشيخ ره والكليني ره في الحسن كالصحيح بابراهيم بن هاشم عن زرارة انهما عليهما السلام قالا لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه وروى الشيخ ره في الموثق عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه وغير ذلك من الاخبار ويؤيد هذا العموم الذي يعبر عنه بقاعدة دوران النجاسة والطهارة على حرمة اللحم وحليته وكأنها تستفاد من النصوص كما قد استقرت عليها الفتاوى بل قيل ان ظاهر النصوص والفتاوى انها من المسلمات الواضحات حتى عند السابقين من الرواة بل عن الغنية الاجماع عليها وعن السرائر في مبحث مياه الآبار بالنسبة الى الطهارة بول الحيوان الذي يؤكل لحمه قال فيما حكي عنه اجمع الصحابة وتواتر الاخبار على ان مأكول اللحم من سائر الحيوان ذرقه وبوله وروثه طاهر فلا يلتفت الى خلاف ذلك من رواية شاذة او قول مصنف غير معروف او فتوى غير محصل انتهى وحكي مثله في معناه عن مبحث تطهير الثياب بل قيل انه حكي في السرائر عن ط ما يظهر منه الاجماع على ذلك ايضا السابع ما دل من النصوص على الطهارة في محل البحث بالخصوص وهو ما رواه الشيخ ره عن معلى بن خنيس وعبد الله بن ابي يعفور قالا كنا في جنازة و قدامنا حمار فبال فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على ابي عبد الله ع فاخبرناه فقال ليس عليكم شيء وما ذكره المحقق الاردبيلي ره بقوله حسنة ابي الاغر النخاس في الفقيه لابراهيم وليس بحسن في الكافي قال قلت لابي عبد الله ع اني اعالج الدواب فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فضرب احدها بيده او برجله فينضح على ثوبي فقال لا بأس به وهاتان الروايتان تدلان على الطهارة وهي احد دعوى الاكثر وبقي الثانية وهي كراهة المباشرة واستحباب الاجتناب وحجتهم على ذلك الجمع بين اخبار النجاسة واخبار الطهارة بحمل النواهي في الاولى على الكراهة جمعا ولما رواه زرارة عن احدهما عليهما السلام في ابوال الدواب يصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا فقال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل واورد على التمسك بالاخبار اما على ما دل على طهارة بول ما يؤكل لحمه فمن وجهين احدهما احتمال ان يكون المراد بما يؤكل لحمه ما يعتاد اكله او جعله الله للاكل حيث ان المراد منه معناه المجازي قطعا وهو كما يمكن ان يكون من شأنه او يجوز ان يؤكل شرعا يمكن ان يكون احد المعنيين الاولين بل الاخير منهما هو المستفاد من بعض الاخبار المؤكد باخبار عاطفة لما يؤكل على هذه الدواب هذا وقد اشار بعض الاخبار الى رواية زرارة المستدل بها على الكراهة ومن الاخبار العاطفة رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله المذكورة في حجة القول الاول وثانيهما انه يدل على الطهارة من حيث العموم وهو لا يصلح معارضا للاخبار المتضمنة للامر بغسل الثوب من ذلك لان الخاص مقدم كما حقق به في محله واما على رواية معلى بن خنيس وعبد الله بن ابي يعفور فبان من جملة رجالها الحكم بن مسكين وهو مجهول واسحق بن عمار وهو كما قال الشيخ ره فطحي واما على رواية الاخيرة فبان راويها وهو ابو الاغر مجهول فلا يعول على روايته واجاب في المستند عن اول الوجهين بانه مدفوع برواية لف المتقدمة يعني المروية في لف عن كتاب عمار المنجبر بالعمل خرء الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل لحمه وعدم دلالة ما اشار اليه من الاخبار على ان مراد الامام ع مما يؤكل الذي حكم بطهارة بوله وروثه ما جعله الله للاكل وارادته منه في بعض الاخبار بقرينة العطف لا تدل على ارادته في غيره ايضا ثم قال ره وقد يدفع احتمال الاعتياد بانه لو كان هو المراد لشمل مثل الخنزير والارنب واليربوع ثم قال وفيه ان الاعتياد المأخوذ في معاني الالفاظ هو ما في عرف المتكلم او المخاطب او هما او البلد ثم قال ومنه يضعف تتميم الدليل على احتمال الاعتياد باعتياد اكل الفرس بضميمة الاجماع المركب في اخويه انتهى واقول ان ما ذكره من دلالة الرواية لف لا اشكال فيه واما ما اشار اليه المورد من بعض الاخبار المستفاد منه ان المراد بما يؤكل لحمه انما هو ما جعله الله للاكل فقد بينا ان المراد به هو رواية زرارة لكنها لا تعطي ان معيار الطهارة هو كونه مما جعله الله للاكل بل تعطي ان معيار ارتفاع الكراهة هو كونه مما جعله الله للاكل فانه لم يكن من هذا القبيل وكان اكله حلالا لكنه ليس مما جعله الله للاكل كما يومي اليه قوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها حيث جعل سبحانه الغاية هو الركوب وفيه تفرقة بينه وبين الاكل كما فرق بين الاكل وغيره في قوله تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون فلا جرم كان مباشرة بوله مكروها فهذه الرواية مما يمكن الاستدلال به على الطهارة واما قوله ره وارادته منه في بعض الاخبار بقرينة العطف لا تدل على ارادته في غيره لا يخ عن مناقشة لانه اذا كان ذلك الخبر قد ورد في مقام بيان المعيار سرى منه البيان الى غيره ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله المتضمنة لذلك هو قد ورد لبيان المعيار وح يكون في مقام المعاضدة لرواية لف لكن الذي يسهل الخطب هو ان تلك الرواية من جملة اخبار النجاسة التي اعرض عنها الاكثر ولا سيما المشهورة بل الاجماع على خلافه واما قوله ره ان الاعتياد المأخوذ في معاني الالفاظ هو ما في عرف المتكلم او المخاطب او هما او البلد فلم نفهم له محصلا لان لفظ الاعتياد او اللفظ المتضمن له اذا اطلق لم يفهم منه الا ما هو الغالب بين عامة الناس ولا اقل من كونه غالبا في تلك الاصقاع

التي وقع التخاطب فيها كعامة بلاد العرب مثلاً دون بلد المتكلم او المخاطب او البلد الذي وقع فيه التخاطب وكانه يشير اليه الوهم من مسئلة
تعارض عرف المتكلم والمخاطب المحررة في الاصول وانت خبير بان ذلك مما لا مساس له بما نحن فيه لان موضوع تلك المسئلة عبارة عن
ان يكون لفظ واحد يطلق على شيء في عرف المتكلم وعلى شيء آخر في عرف المخاطب كلفظ الرطل المختلف اطلاقه بحسب عرف اهل العراق
واهل مكة واهل المدينة فيطلقه كل من الطوائف المذكورة على مقدار خاص فاختلفوا في ان كون المتكلم ممن يختص بعرف هل يكون قرينة
معينة لارادة ما هو المعروف في بلده او ان مراعاة حال المخاطب تكون قرينة على ارادة ما هو المعروف في بلده من حيث كونه مقصوداً بافهامه
او ان وقوع التخاطب في غير بلد المتكلم والمخاطب يصير قرينة على ان المراد متعارف ذلك البلد واين هذا من اطلاق لفظ المعتاد او اللفظ
المتضمن لمعناه اذ لا يفهم منه الا ما ذكرنا ولهذا لا تجد لاحد منهم بذلك في الموارد التي من هذا القبيل واما مصير جماعة في زكوة الفطرة
الى ان جنسها عبارة عن قوت البلد فانما هو للرواية الدالة على ذلك كما اعترف به في كتاب الزكوة من المستند واما انصراف النقد الى نقد
البلد في الاطلاق فانما هو من جهة كون اعتياد البلد قرينة على تعيين النقد المذكور في تلك المعاملة الخاصة وليس من قبيل اختصاصه
الاعتياد بالمتكلم او المخاطب او البلد فذلك نظير مسئلة تعارض عرف المتكلم والمخاطب على ما بيناه ولهذا قال في الرياض وانما اطلق
النقد انصرف الى نقد البلد لانه بحكم المعين لانه ليس هو غير ذلك الا جهال الغرض وعادته وذلك واضح مع التعدد وغلبة البعض انصرف
اليه الاطلاق كالاول بالضرورة وكذا مع التساوي في القدر والقيمة والمالية وان اختلف الافراد بحسب الرغبة على قول لا يخلو عن قوة
انه لم يؤد التفاوت فيها الى الغرر والجهالة المؤدية الى التنازع والمشاجرة والا فهو محل مناقشة فالاجود بطلان البيع فيه وانكان من العروض النادرة
وكذا في التعدد ومع التساوي في الامور الثلثة وفاقاً للاطلاق جماعة انتهى والحاصل ان الشارع لم يتكلم الا بتعيين الثمن ولكن اطلاق
اللفظ في كلام البايع ينصرف الى الغالب في ذلك البلد لوقوع المعاملة فيه المقتضي لمراعاتها لحكم العادة واين هذا من الحكم الكلي الواقع
في كلام الشارع المسوق لبيان حكم علفه الاهلية فان الغرض الوجود فيه يصير قرينة على العموم على خلاف الكلام الواقع لغرض جزئي قصد
فيه تحصيل المراد او تشخص خاص غيره ولكن الانصاف ان ذلك لا يصلح فارقاً وقد وقع تحديد الكر بالرطل ومعلوم ان المراد به اما
خصوص رطل المدينة وان الحكم عام بالنسبة لجميع الامة وان لم يكونوا من اهلها بل قد وقع ما هو اعظم من ذلك كما يكشف عنه ما
ذكروه في باب الربا بما قالوا انه يثبت في كل مكيل او موزون في زمان صاحب الشرع وان عرف فيه مطلقاً وان لم يقدر بهما عند
بلا خلاف كما عن ظاهر من تقدمهما ان لم يعرف في زمانه فقيه اقوال احدها دوران الحكم معهما حيث دار نفياً او اثباتاً مطلقاً كما هو خيرة طائفة من
البراج وكافة المتاخرين الثاني الى الاصالة في الجملة وان كل بلد لهم عرف خاص فيصرف اطلاق الخطابات اليه وثانيهما ادارة الحكم
معهما اثباتاً خاصة بحيث لو كان في بلد كان المقدر بهما ربوياً مطلقاً حتى في البلدان التي لم يتكلم فيها بهما وهو خيرة الشيخ في النهاية و
ابن ابي عقيل وثالثها التفصيل بين تساوي البلدان المقدرة بهما او غيرهما في الغلبة فيكون ربوياً مطلقاً وبين تفاوتها في الغلبة فيكون
العبرة بالغالب نفياً واثباتاً ومستند هذين القولين غير واضح فقد علم من محل الخلاف في المسئلتين انه يمكن ان يكون متعارف بلد
حكماً في حق جميع الامة كما انه يمكن ان يكون متعارف كل بلد حكماً بالنسبة الى اهله فلو فرض انا علمنا ان حكم طهارة ابوال الدواب
الثلث ليس منوطاً بشيء من البلاد الخاصة ولا منوطاً بكل بلد بالنسبة الى اهله اذ لم يقل بشيء منهما احد بل قام الاجماع عليه واذ قد عرفت
ذلك نقول انه لا وجه للاعتياد لان المراد به الاعتياد به فيما بين الناس مع قطع النظر عن الشرع كما يكشف عنه مقابلته بما جعله
الله للاكل ومع بيعه النقض بالخنزير والارنب واليربوع ولما قوّله من ضعف تتميم الدليل على احتمال الاعتياد باعتياد اكل
الفرس بضميمة الاجماع المركب في لحوم فيعلم سقوطه مما بيناه من فساد مبنياً لكن نقول مع ذلك انه ان جعلنا المعتاد اعتياد الاكل
فيما بين الناس لم يتم احتمال الاعتياد لان اكل الفرس وانكان معتاداً عند العرب كما يدل عليه قول الشاعر ويجرون كرائم الخيل و
الابل لكنه لم يكن معتاداً عند غيرهم وان جعلنا ما هو المعتاد عند العرب تم الدليل وقد عرفت الترجيح لانه ان حمل لحم على ما يعتاد
اكله فالمنساق منه ما يعتاد اكله عند اغلب الناس لكن الانصاف انه ليس الا ما يحل اكله الا انه المتبادر عرفاً وكذلك فهم الاصحاب منه ذلك
واما حكاية الاعتياد فانما انشأ احتمالها من بعض الافاضل ويكشف عما ذكرناه رواية زرارة المتضمنة لقوله ليس لحومها حلالاً فانها
تعطي ان المدار عنده وعند غيره من اصحابه الائمة على حل لحم الحيوان او عدم حله وان الاول ملازم لطهارة بوله والثاني ملازم
لنجاسته واما الثاني من الوجهين المذكورين فمقتضى القاعدة وان كان هو تخصيص لحموا الا انه لما قام عليه الاجماع المنقول على نجاسة

ابوال الثلث المؤيد بفتوى المعظم ومنهم الشيخ ره في ظ وتبعه في غير النهاية بل صرح بعضهم بان عليها اتفاق من عدا الاسكافي وفي
المعتبر ان عليها عامة الاصحاب بل عليها الاجماع المحقق فلهذا لم يكن مجال لتخصيص العموم بالاخبار الخاصة التي اعرض عنها الاصحاب
وقام الاجماع على خلافها ومن هنا يظهر الجواب عن الايراد على الاخبار الخاصة الدالة على الطهارة فانها على تقدير ضعف اسانيدها
مجبورة بما ذكر فيترجح على ما قابلها من اخبار النجاسة وان كانت صحيحة مضافا الى ان المحقق البهبهاني ره في حاشيتك قال ان الحكم بن مسكين
قوي بل ربما حكموا بصحته انتهى وفي منتهى المقال بعد ما ذكر انه روى عنه الحسن بن موسى الخشاب وحكى عن تعليقه على رجال الميرزا
ما لفظه يروي عنه ايضا ابن ابي عمير والحسن بن محبوب والحسن بن علي بن فضال ومحمد بن الحسين بن ابي الخطاب وغيرهم من الاجلة وهو كثير
الرواية ومقبولها وصاحب كتب متعددة انتهى وفي منتهى المقال ايضا في عداد اسباب المدح في المقدمة الخامسة ومنها رواية ابن ابي
عمير وصفوان بن يحيى عن الرجل بقول الشيخ ره انهما لا يرويان الا عن ثقة انتهى واما اسحق بن عمار فهو مردد بين رجلين احدهما
ابن عمار بن حيان والآخر ابن عمار بن موسى الساباطي والاول شيخ من اصحابنا ثقة والثاني فطحي الا انه ثقة كما عن الشيخ ره في الفهرست
وفي منتهى المقال عن تعليقه المحقق البهبهاني ره انه ذهب جمع من المحققين الى التغاير وكون ابن حيان ثقة وابن موسى موثقا انتهى
ولكن لم يظهر لي غاية الامر من الامارات التي ذكروها ان اسحق في هذه الرواية ايهما ولكن على كل حال لا تقصر الرواية عن مرتبة الموثق
واما ابو الاغر فقد قال المحقق البهبهاني ره في حاشيته واما رواية ابي الاغر فقد رواها الصدوق ره في الفقيه مع انه قال في اول
ما قال ورواه الكليني ره ايضا مع انه قال في اول كلامه ما قال وابو الاغر يروي عنه صفوان وابن ابي عمير وهما ممن قال الشيخ ره لا
يرويان الا عن الثقات مع انهما ممن اجمعت العصابة انتهى وقد عرفت ان المحقق الاردبيلي ره قال ان رواية ابي الاغر حسنة بابن
هاشم ومقتضاه انه لولا ابن هاشم لكانت صحيحة وحال ابراهيم بن هاشم اوضح من ان يبين فلا اقل من كون روايته كالصحيحة هذا و
لكن الانصاف انه لولا الشهرة العظيمة المنقولة والمحققة بل الاجماع المحكي والمحقق لم يكن لاخبار الطهارة قوة المعارضة لاخبار النجاسة
لكونها اقوى سندا الا ان يقال انها موافقة لمذهب العامة وان صحة السند من جملة المرجحات السندية ومخالفة مذهب العامة من جملة
المرجحات المضمونية فالصحة تكشف عن الصدور ومعلوم ان الصدور كما يكون لبيان الواقع كذلك يكون على وجه التقية فالترجيح بمخالفة
العامة مقدم على الترجيح بصحة السند وكيف كان فلا مناص من الالتزام بمقتضى الاجماع ثم انه بقي الكلام في شيء وهو ان ارواثها تتبع
ابوالها في الحكم ام لا قال في ك بعد البحث عن ابوالها هذا كله في ابوالها واما ارواثها فيمكن القول بنجاستها ايضا لعدم القائل بالفصل
ولا يبعد الحكم بطهارتها تمسكا بمقتضى الاصل السالم عن المعارض وقول الصادق ع في رواية الحلبي لا بأس بروث الحمر واغسل ابوالها
وفي رواية ابي مريم وقد سئل عن ابوال الدواب وارواثها اما ابوالها فاغسل ما اصابك واما ارواثها فهي اكثر من ذلك ويعني كثرتها تمنع
التكليف بازالتها ويشهد له ايضا رواية عبد الله بن جعفر الحميري في كتاب قرب الاسناد عن احمد عن عبد الله بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب
عن علي بن رئاب قال سألت ابا عبد الله ع عن الروث يصيب ثوبي وهو رطب قال ان لم تقذره فصل فيه واختار هذا التفصيل الذي هو
نجاسة ابوال الدواب الثلث وطهارة ارواثها صاحب ك ره وحكم بصحة رواية الحلبي التي هي اول الروايات في كلام صاحب ك وزاد التمسك
بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن الثوب يوضع في مربط الدابة على ابوالها وارواثها قال ان علق به شيء فليغسله وان اصابه شيء
من الروث او الصفرة يكون معه فلا يغسله من صفرة وفي رواية اخرى عنه ايضا قال سألته عن الثوب يقع في مربط الدابة على بولها وروثها
كيف يصنع به قال ان علق به شيء فليغسله وان كان جافا فلا بأس ولا يخفى ان هاتين الروايتين لا تدلان على مطلوبه لانهما تنطبقان
على وجوب غسل الاثر الذي هو الصفرة فالاستدلال بهما على نجاسة الروث اولى من الاستدلال بهما على ما رامه لكن الاجماع المركب ثابت
وقد اعترف به حيث جعل من ادلة القول المشهور وهو طهارة الارواث كالابوال الاجماع المركب ثم قال وهو ان كل من قال
بنجاسة الابوال قال بنجاسة الارواث ومن قال بطهارة الابوال قال بطهارة الارواث فالقول بالنجاسة في الابوال دون الارواث
خرق للاجماع المركب ثم قال وهذا الدليل وان لم يصرحوا به في كلامهم الا انه يستنبط منه حيث انهم عمدوا الى جملة من روايات المسألة
الدالة على الامر بغسل البول وطهارة الروث فجعلوها من ادلة القول بالطهارة بتقريب حمل الامر بغسل البول على الاستحباب لما اشتملت
عليه الرواية من طهارة الروث حيث انه لا قائل بذلك فالخلاف في المسألة منحصر في القولين المتقدمين والقول بما دل عليه ظاهر الاخبار
المتقدمة خرق للاجماع المركب ثم حكى عن المحقق الشيخ حسن ابنه ره قال بعدما اورد صحيحة الحلبي التي هي اول روايات التفصيل في كلام صاحب ك

كتاب الطهارة

المذكور وشبهه الدلالة في هذا الحديث نفي الباس عن الروث فيكون الامر بغسل البول للاستحباب اذ لا قائل بالفصل فيما يظهر ثم عطف عليها رواية ابي مريم ورواية عبد الاعلى انتهى كلام صاحب الذخيرة وقد عرفت الاعتراف بعدم القول بالفصل من صاحب الذخيرة ايضا بعدم القول بالفصل ويوافقه موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه وفي الدلالة على طهارة الروث اظهر بل عليه الاجماع البسيط قال العلامة ره في التذكرة بول ما يؤكل لحمه ورجيعه طاهر عند علمائنا انتهى وقد تبين من جميع ما ذكرنا ان المختار هو القول المشهور في الابوال والارواث جميعا وليكن هذا اخر الجزء الرابع من كتاب ذرايع الاحلام الى اسرار شرايع الاسلام ويتلوه في الجزء الخامس في احكام النجاسات والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد واله الطاهرين وكتب بيمناه الداثرة مصنف الكتاب محمد حسن بن عبد الله المامقاني قد فرغت من تسويد هذه النسخة الشريفة وانا اقل الواعظين علما وعملا واكثرهم جرما وخطأ ابن الاخوند الملا علي الشبستري طاب ثراه محمد التبريزي في يوم الاثنين من شهر ربيع الاول من شهور سنه ١٣١٩ وقد طبعه استاد الماهر شهيد اسدالله زاد الله توفيقه مطبوع كرديد

اللهم اغفر لنا وارحمنا ووفقنا وجميع

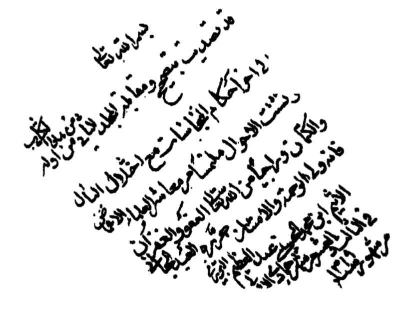
المؤمنين برحمتك يا ارحم الراحمين

بمحمد واله الطيبين الطاهرين

صلوات الله عليهم

اجمعين

سيبقى خطوطي وكنت ترابا ... ايا ناظرا فيه قل لي دعاء



جماعة منهم الفاضل الاصبهاني ره فانه قال في باب النفقات من كشف اللثام ولا تستحق عليه الدواء للمرض ولا اجرة الحجامة والفصد والطبيب ولا اجرة الحمام لعدم الدليل الا مع البرد المانع من الاغتسال والتنظيف الا فيه انتهى وحمه القول بالعدم في الذكرى بان ذلك مؤنة التمكين الواجب عليها الا انها التفصيل بين ماء غسل الجنابة المسببة من الوطي وغيرها بالوجوب في الاول دون غيره وتوقف في التذكرة حيث قال وهل يجب على السيد شراء الماء للوضوء والغسل يحتمل ذلك كالفطرة والعدم كدم التمتع والمائية لها بدل وهو التيمم فتنتقل اليه كما تنتقل الى الصوم وللشافعي كالوجهين وكذا الوجهان في المراة انتهى قال في نهاية الاحكام يجب على الزوج تمكين الزوجة من الانتقال الى الماء او نقل الماء اليها وفي وجوب ثمنه عليه اشكال وعن الدروس انه تنظر في وجوب الثمن عليه ولكن اوجب تمكينها من الماء والظاهر ان المراد بالتمكين الواقع في جملة من العبارات انما هو مجرد التخلية كما حكي التعبير بها عن التحرير وعلى هذا لا يكون اشكال في وجوبه لان من المعلوم وجوب الغسل عليها وان المنع من الواجب حرام فيكون تركه في جملة من العبارات من باب الاعتماد على وضوح وجوبه وذكره في جملة منها للتوضيح والاقلين التمكين بالمعنى الذي عرفته قابلا للخلاف فيه ولم نفهم محصلا الدليل الوجوب في عدمه اما الاول فلانه ان اريد بكونه من جملة النفقة كونه من جملة ما تحتاج اليه مطلقا على وجه يبذل في مقابله مال عند فقدانه فلا دليل على وجوب مثل ذلك على الزوج وان اريد بكونه من جملتها كونه من جملة الامور المخصوصة الواجبة على الزوج فهو ممنوع واما الثاني فلان كونه من مؤنة التمكين بمعنى ترتبها عليه وان كان مسلما الا انه لا دليل على وجوبها عليها بل لنا ان نقول ان المؤنة التي يتوقف عليها التمكين لا دليل على وجوبها عليها هذا ولكن مقتضى القاعدة عدم الوجوب لخلو الادلة عما يفيد الوجوب فيجري اصالة البرائة وذكر في شرح الكفاية مضافا الى ذلك جملة من الاخبار يستفاد منها حصر حق الزوجة فيما عدا ذلك الثالث ان غسل الجنابة يغني عن الوضوء لاجل الدخول فيما هو مشروط به فلا يجب مع غسل الجنابة بغير خلاف بين اصحابنا وعليه الاجماع محصلا ومنقولا على حد التواتر مضافا الى الصحاح المستفيضة وغيرها فمنها صحيحة البزنطي سال ابا الحسن ع عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفق الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض على راسك وجسدك ولا وضوء فيه وصحيحة يعقوب بن يقطين فان في ذيلها قوله ع ولا وضوء عليه وصحيحة زرارة وفي ذيلها الذي جملة ولا تبعد وضوء لما غير ذلك من الاخبار وهل يستحب الوضوء فيه خلاف فعن التهذيبين القول باستحبابه واستحسنه المحقق الاردبيلي ره وعن المنتهى نفيه فانه قال فيما نقل عنه لا يستحب الوضوء فيه عندنا ونسبه في الذكرى وجامع المقاصد الى الاصحاب وعن العيون التفصيل بين المتقدم والمتاخر بالاستحباب في الاول دون الثاني بل حكي عنه الاجماع على حرمته متاخرا وان حكم الشيخ ره بالاستحباب انما هو في المتقدم حجة القول الاول ما رواه الكليني والشيخ عنه في الصحيح عن ابن مسكان عن محمد بن ميسر سئل ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق يريد ان يغتسل وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضا ثم يغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج والشيخ ره في قوي ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر ع سئله كيف اصنع اذا اجنبت قال اغسل كفك وفرجك وتوضا وضوء الصلاة ثم اغتسل حجة القول الثاني الاصول والعموما وخصوص ما مر مما هو ظاهر في نفي شرعيته والاجماع المنقول المستظهر من المنتهى والذكرى وجامع المقاصد وما رواه الشيخ عن سليمان بن خالد عن الباقر ع قال الوضوء بعد الغسل بدعة وعن محمد بن احمد بن يحيى في موثقه الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة وما رواه الكليني عن عبد الله بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول الوضوء بعد الغسل بدعة وما في المعتبر انه روى عن عدة طرق عن الصادق ع ان الوضوء بعد الغسل بدعة حجة القول الثالث وان لم اجد التصريح به الا ان الظاهر انها الجمع بين الخبرين المذكورين في حجة القول الاول من حيث تضمنها الامر بالوضوء قبل الغسل وبين الاخبار المذكورة في حجة القول الثاني من كون الوضوء بعد الغسل بدعة وفي الموثقة تصريح بكونه بدعة قبل الغسل وبعده ولعله يحكم بطرحه هذا ولكن لا يخفى ان الخبرين الاولين موافقان لمذهب العامة فيجب حملهما على التقية في مقابلة الاخبار التي هي اكثر عددا وموثدة بالشهرة والاجماعات المنقولة مع احتمال الاول منهما وهو الصحيح للوضوء اللغوي

كتاب الطهارة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين



الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فيقول العبد الجاني الفاني اسير الآمال والاماني محمد حسن بن عبد الله المامقاني ان هذا هو الجزء الخامس من كتابنا الموسوم بذرايع الاحلام الى اسرار شرايع الاسلام وفقنا الله سبحانه لاتمامه واتمام ما بعده من الاجزاء وجعله ذخرا لنا في يوم الجزاء انه هو البر الرحيم **القول في احكام النجاسات** قوله يجب ازالة النجاسات عن الثوب والبدن للصلوة توضيح المقال في هذه المسئلة يتم برسم امور الاول انه لا فرق في النجاسة عدا ما استثني من الدم بين قليلها وكثيرها وهذا هو المشهور بل ادعي عليه الاجماع فانه قال في جميع النجاسات يجب ازالتها عن الثياب والبدن قليلا كان او كثيرا الا ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وقد وقع في كلمات بعضهم حكاية اقوال شاذة في مقابل القول المشهور لعل احدها ما حكي عن ابن الجنيد قال العلامة في التذكرة النجاسات غير الدم يجب ازالتها قليلها وكثيرها عن الثوب والبدن سواء قلت او كثرت عند علمائنا اجمع الا ابن الجنيد الى ان قال وقال ابن الجنيد ان قلت عن الدرهم فعفو كالدم وبه قال ابو حنيفة انتهى ولكن قد يتامل في نسبة هذا اليه عبارته المنقولة عنه على ما حكاه عنه في الذكرى قال في المختلف قال ابن الجنيد كل نجاسة وقعت على ثوب وكانت عينها فيه مجتمعة او متفرقة دون سعة الدرهم الذي يكون سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب بذلك الا ان يكون النجاسة دم حيض او منيا فان قليلهما وكثيرهما سواء انتهى وقد حكاه صاحب الحدائق بهذه العبارة وكذا صاحب الذخيرة ونقله عن مختصره والفرق بين عدم تنجس الثوب به وكون النجاسة معفوا عنها واضح لان الاول ناظر الى رفع الموضوع والثاني ناظر الى رفع الحكم وقد اختلف كلام المصنف في المعتبر فنقل الاول في مسئلة نجاسة الدم فقال الدم كله نجس عدا دم ما لا نفس له قليله وكثيره وهو مذهب علمائنا عدا ابن الجنيد فانه قال ما كانت سعته دون سعة الدرهم الذي سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب انتهى ونقل الثاني هنا اعني في احكام النجاسات حيث قال كل النجاسات يجب ازالة قليلها وكثيرها عدا الدم فان فيه تفصيلا سيأتي وقال ابو حنيفة في المغلظة كالبول والغائط والخمر يجب ما زاد على الدرهم ويعفى عما دونه وفي المخففة يعني ما لم يتفاحش ويجب ان لزمه ما تفاحش وقال الشافعي يجب ازالة قليل النجاسة وكثيرها عدا دم البق والبراغيث فانه يراعى فيه التفاحش وقال ابن الجنيد يجب ازالة ما كان سعته فصاعدا في النجاسات كلها عدا المني ودم الحيض فانه يجب ازالة قليله وكثيره انتهى ولهذا قال في الحدائق والظاهر انه في المعتبر عزى اليه القول بالعفو هنا هو المعروف في كلام غيره وفي حكم الدم نسب اليه القول بطهارة القليل منه ولا يخلو عن تدافع فان عبارته المحكية عنه ظاهرة في تساوي الدم وغيره في عدم نجاسة ما دون سعة الدرهم او العفو عنه اللهم الا ان يكون ما نقله عنه في مسئلة الدم من كتاب اخر وقول اخر نسب اليه انتهى ولا يخفى ان صدر عبارته يقتضي العفو لانه عبر بالنجاسة ومقتضى كونها نجاسة ان يحمل نفي التنجيس في ذيله على العفو كما هو المختار في نقله عنه او على نفي التاثير كعدم تاثير النجاسة مع اليبوسة او رطوبة خفيفة لا تنتقل الى ما باشرها والعلامة مع نقله العبارة في المختلف فهم منه العفو لانه قال بعد نقلها والمشهور بين علمائنا ان اعتبار الدرهم انما هو في الدم النجس غير الدماء الثلثة وغير القروح والجروح اللازمة ومقتضى الجمود على ذيل عبارته وهو عدم تنجس الثوب به هو ان يقال انه ليس بنجس فيلزم التاويل في صدر الكلام بان يقال كل ما هو نجس في الجملة مثلا ولكن الاول اظهر فيحمل نفي نجاسة الثوب على نفي لازمها الذي هو الازالة خصوصا بعد ملاحظة ما حكاه في المختلف عنه من الاحتجاج على مذهبه بانه نجس فاعتبر فيه الدرهم كالدم هذا واعلم ان ذكر ابن الجنيد مخالفا في هذه المسئلة لا يصح الا على تقدير كون مراده العفو عما دون الدرهم والا فلو كان مراده نفي اصل النجاسة كان اللازم ذكره مخالفا في اصل مسئلة نجاسة الامور المحكوم بكونها نجاسة ثانيها ما حكاه في السراير عن بعض الاصحاب حيث قال في بحث تطهير الثياب عن النجاسات والبدن في كتاب الطهارة وكل نجاسة يجب ازالة قليلها وكثيرها فانه يجب ازالتها عن الثياب والابدان ادركها الطرف او لم يدركها اذا تحقق ذلك فان لم يتحقق ذلك وشك فيه لم يحكم بنجاسة الثوب الا ما ادركه الحس فيعلم بدركها فالثوب على اصل الطهارة وليس لغلبة الظن هنا حكم لانه مذهب ابي حنيفة فان وجد في بعض كتبنا وتصنيف اصحابنا شيء من ذلك فانه محمول على التقية وقال بعض اصحابنا اذا ترشش على الثوب والبدن مثل رؤوس الابر فلا ينجس بذلك والصحيح الاول لان الاجماع على ذلك حاصل انتهى وذكر في كشف اللثام ان ذلك البعض مخالف في هذه المسئلة وهو مبني على كون مراده العفو وليس ببعيد ثالثها كلام ابن [illegible] رابعها ما حكاه في كشف اللثام عن ظاهر ميافارقيات السيد من العفو عن البول اذا ترشش عند الاستنجاء

كرؤس

وفيه الأمر بحجة القول المشهور وجوه الأول الإجماعات المنقولة المستفيضة وقد عرفت دعوى الإجماع مرة ومن الراوندي ونحو اتفاقهم عدا ابن الجنيد من التذكرة وحكي عن غيرها بل الإجماع محقق على ذلك الثاني ما نطق بذلك من الكتاب العزيز وهو قوله تعالى وثيابك فطهر استدل به المصنف في المعتبر فقال بعد ذكره والأمر للوجوب وتبعه العلامة ره في التذكرة ولا يخلو عن نظر لأنه لم يثبت حقيقة شرعية في الطهارة فهي بمعنى النظافة وهي كما تعم التنزه من النجاسات كذلك تعم التنزه من الأدناس والأوساخ فيكون الأمر للندب وحمله على القدر المشترك بين الوجوب والندب مجاز فيكون للوجوب بالنسبة إلى النجاسات ليس أقرب وأولى من الحمل على الندب حتى يتعين مضافا إلى أنه لا بد في رجوع الوجوب إلى النجاسات والندب على الأوساخ والأدناس من دليل خارج والآية لا تفيد ذلك الثالث الأخبار منها ما تمسك به المصنف والعلامة ره في التذكرة من قوله تنزهوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه ولخص من المدعى إلا أن يضم إليه عدم القول بالفصل بين البول وغيره ووجه الاستدلال أن إطلاقه شامل للقليل والكثير ومنها ما تركه في التذكرة من صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال سألته عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين وفيه أن ظاهرها مساقة لبيان أمر آخر وهو كيفية الغسل كما يكشف عنه تقييد الأمر بالغسل في الجواب بقوله مرتين حجة القول الثاني ما عرفت نقله من التمسك بالقياس وأجاب عنه العلامة ره فيه بأن نجاسة ما عدا الدم أغلظ فلا يعتبر فيه الدرهم كالمني وهو مبني على المماثلة وقد أجاب في التذكرة بأنه قياس في معارضة النص فيرد انتهى وهذا الجواب مبني على شيء من المماثلة وهذا الجواب عند غيره ببطلان القياس وأنه ليس من مذهبنا وصرح بعضهم في رده بأنا لم نقف له على مستند وأما القول الثالث والرابع فلم ينقل لهما حجة ويدفعهما الإجماعات والعمومات وخصوص صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج سأل الكاظم ع عن رجل يبول بالليل فيحسب أن البول قد أصابه ولا يستيقن فهل يجزيه أن يصب على ذكره إذا بال ولا يتنشف قال يغسل ما استبان أنه قد أصابه وينضح ما يشك فيه من جسده وثيابه ويتنشف قبل أن يتوضأ قال في الوافي ولا يتنشف يعني لا يجفف ذكره والموضع الذي يحسب إصابة البول وهو كناية عن عدم مبالاته بتلك الإصابة ولا يتعديها إلى موضع آخر ويتنشف قبل أن يتوضأ يعني لا بد من تجفيف الذكر والموضع قبل أن يغسل أو ينضح لئلا يؤخر الغسل والنضح كما كان دأبهم غالبا لئلا يتعدى إلى الثوب وغيره انتهى وعن المنتقى أن المراد بالتنشف هو الاستبراء ورواية الحسن بن زياد أن الصادق ع سئل عن الرجل يبول فيصيب بعض فخذه قدر نكتة من بوله فيصلي ثم يذكر بعد أنه لم يغسله قال يغسله ويعيد صلاته ورواية ابن مسكان بعثت بمسألة إلى أبي عبد الله ع مع إبراهيم بن ميمون قلت سله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلي ويذكر بعد ذلك أنه لم يغسلها قال يغسلها ويعيد صلاته ثم إن المراد بالنجاسة هنا ما هو أعم من النجس بالذات والنجس بالعرض كالماء المتنجس والمراد بالإزالة ما هو أعم من الغسل والقرض والإحراق ونحو ذلك وهو مع وضوحه قد صرح به بعضهم الثاني أن المراد بالبدن ظاهره وأي جزء كان من قرنه إلى قدمه وحتى الشعر والظفر وبالثياب ما هو أعم مما يعد لباسا لا كالقطعة من الكرباس التي يشد بها والخيط الذي يعقد على بدنه لكن يعتبر كونه مما يصدق عليه أنه لباس دون الفراش والوطاء والغطاء فإنه لا يجب تطهيرها ولو لأجل الصلاة للأصل السالم عن المعارض لكن استشكل صاحب الجواهر في الأخير إذا كان هو الساتر للمصلي بحيث التف به ونحوه بل إذا لم يكن ساترا أيضا نظرا إلى أنه يحتمل أن يكون ذكر الثوب في النصوص والفتاوى من باب المثال ثم قال نعم لا عبرة بالزائد على القامة من اللباس بأنه خارجة عن المعتاد فيخرج بها عن اسم الملبوس أو المحمول وفاقا للمحكي عن صريح جامع المقاصد ومنظومة الطباطبائي وظاهر غيره بل صريحه إذ لا دليل على اعتبار طهارته في الصلاة الزائد عن ذلك بعد انصراف الأدلة إلى غيره بل قد يظهر من التذكرة الإجماع عليه قال ولو كان على رأسه عمامة وطرفها على نجاسة صحت صلاته عندنا خلافا للشافعي إلى آخره لكن لعل مراده نفي مباشرة النجاسة وإن لم يحصل استمساك بحيث يخرج عما نحن فيه إذ لا ريب في عدم اقتضاء ذلك فساد الصلاة لاندراجه في الملبوس أو المحمول كقوله فيها أيضا تصح صلاة من صلى مما سار ثوبه شيء نجس عندنا خلافا للشافعي ثم حكي عن المنتهى الحكم بصحة صلاة من شد وسطه بطرف حبل والآخر شد بنجاسة من غير خلاف بين علمائنا ثم قال بل ربما ظهر من كشف اللثام ودال بطلان الصلاة مع تنجس الثياب بملاقاة النجاسة لو طوتها في المصبوب والمصاب دون النجاسة المتصلة باللباس مع الجفاف فتصح الصلاة فيها حتى إذا لم تكن من غير مأكول اللحم بل وإن كانت عذرة إذا كانت موضوعة على الانفصال عنه على إشكال في الأخير لكن صاحب الجواهر استظهر بعد ذلك اندراج الفرض المذكور في حمل النجاسة وقال إن في صحة الصلاة وبطلانها قولين يأتي البحث فيهما إن شاء الله قلت إطلاق اندراج الفرض المذكور في الحمل مع ظاهر النسبة بين تنجس الثياب وحمل النجاسة عموم من وجه بحسب المورد الثالث أن وجوب إزالة النجاسات ليس نفسيا وإنما هو لغايات مذكورة كما أفاده كلام المصنف وغيره بل يستفاد من كلام صاحب

كتاب الطهارة

ان ذلك من مسلمات المذهب لانه قال في مقام الاستدلال على وجوب التطهير للصلوة ما نصه ويدل على اعتبار طهارة الثوب والجسد في
الصلوة اجماع العلماء قاله في المعتبر والاخبار المستفيضة المتضمنة للامر بغسل الثوب والجسد من النجاسات اذ من المعلوم ان الغسل
لا يجب لنفسه وانما هو لاجل العبادة وقد وقع التصريح في الاخبار الصحيحة باعادة الصلوة بنجاسة الثوب بالبول والمني والمسكر وقدر
الدرهم من الدم وعذرة الانسان والسنور والكلب وبطول ثوب الخنزير وربما لاح من كثير من الاخبار ثبوت الاعادة مع العلم بنجاسة
الثوب مطلقا انتهى فاشار بقوله اذ من المعلوم الى ان انتفاء الوجوب النفسي من قبيل المسلمات ويحصل مما ذكر وغيره الاستدلال
على خصوص الوجوب للصلوة بوجوه الاول الاجماع الثاني قوله تعالى وثيابك فطهر والرجز فاهجر تمسك به الفاضل المقداد كما
تمسك بالاجماع قال في كنز العرفان بعد ما ذكر ان التطهير واجب لاجل الصلوة لا الذات واستدل على ذلك اولا بالاجماع وثانيا بقرينة
قوله تعالى وربك فكبر وعلله بان المراد تكبير الافتتاح اذ الرجز اما العذاب كقول الاكثر فيكون امره بهجرانه امرا بهجران اسبابه الموجبة
له ومن اماراته وجوب تطهير الثياب والنجاسة وهو صحيح صريح في وجوب توقي النجاسة حال الصلوة وقال في كتاب الصلوة ان قوله تعالى وربك
فكبر دل على وجوب شيء من التكبير ولا خلاف في عدم الوجوب في غير الصلوة فيكون الوجوب في الصلوة وهو المطلوب انتهى ولكن لا يخفى
ان تفسير قوله تعالى فكبر بالتلفظ بتكبير الافتتاح مبني على ان يكون ذلك معناه الحقيقي المنحصر فيه وليس كذلك فقد قال في الصحاح
التكبير التعظيم انتهى فاطلاقه على اللفظ انما هو لكونه محصلا له فلا ينحصر فيه فلا يتم الاستدلال بتعليله الثاني ولا ما ذكره في كتاب
الصلوة واما ما ذكره من ان الرجز اذا حمل على العذاب صار من اماراته وجوب تطهير الثياب فهو فرع ثبوت العذاب على ترك تطهيرها وقد
عرفت في الامر الاول ان الامر بالتطهير ليس للوجوب مضافا الى ما قيل في تفسيره من معنى اخر الرابع الاخبار وقد اشار الى جملة منها صاحب ك
في كلامه المتقدم واستدل بعض المحققين بجملة من الاخبار التي تدل على عدم جواز الصلوة في النجس كقوله عليه السلام في مكاتبة خيران الخادم المتقدمة
في مسئلة الخمر في الثوب الذي اصابه خمر لا تصل فيه فانه رجس ثم قال دل بمقتضى التعليل على عدم جواز الصلوة في كل رجس وقوله عليه السلام في رواية ابي
بصير المتقدمة في طهارة الحديد لا تصل في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ قال دل على انه وان كان النهي للتنزيه والمراد بالنجاسة الخباثة الا انه
يستفاد منه ثبوت حرمة الصلوة في النجس الحقيقي وقوله عليه السلام في رواية وهب وهب السيف بمنزلة الرداء تصلي فيه ما لم تر فيه دما بناء على دخول
السيف فيما لا يتم الصلوة فيه ثم قال واوضح منها الاخبار الاتية فيما لا يتم الصلوة فيه فان الظاهر كون ذلك كالاستثناء من كلية المنع
عن الصلوة في النجس مع انهم عدوا من ذلك الخاتم والدملج والخلخال والسيف والسكين واكثر المكاتبة لا مانع من ذلك الا انها لا تناسب اهل اللغة وانكاره ا
مختلفين في معنى الرجس فمنهم من قال انه النجس ومنهم من قال انه عبارة عن كل شيء يستقذر لكن الاستدلال بها يتم على التقديرين اما على الاول
فواضح واما على الثاني فلان المستقذر الذي لا يجوز فيه الصلوة فيه خاصة مركبة للنجس وان كان كل من الامرين في محله ليس خاصة له وكذا الاستدلال
بالاخبار الاخيرة ولكن الاستدلال برواية ابي بصير محل نظر اذ لا ملازمة بين كراهة الصلوة في الخبيث وبين بطلانها في النجس الحقيقي خصوصا فيما
لو كان الثوب او البدن قد تنجس بما لاقى النجاسة بل بقطرة من البول الذي يبس على شيء منهما وذلك لان غاية ما هناك ان يدخل النجاسات
في عنوان الخبيث وكذا رواية وهب لابتنائه على مبنى فاسد قطعا وهو عدم كون السيف مما لا يتم فيه الصلوة قوله والطواف ويجب تطهير
البدن والثياب للطواف مما نفى فيه الخلاف صاحب الجواهر ره وقال في ك واما الطواف فقد نقل جمع من الاصحاب الاجماع على اشتراط طهارة
الثوب والجسد فيه واحتجوا عليه بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وهو قاصر من حيث السند والمتن انتهى ومورد الاجماع انما هو الطواف الواجب
وفي اشتراط الطهارة في الطواف المندوب خلاف يأتي في محله ان شاء الله تعالى واما ما اورده على الحديث فمدفوع بانجباره بعمل الاصحاب ووضوح
دلالته من حيث ان وجه الشبه لو لم يذكر كان عبارة عن اظهر اوصاف المشبه به واقوى خواصه ان اتفق والا حمل على العموم وفيما نحن فيه ان سلم
ان الطهارة من الحدث كالخبث اظهر ما يشترط في الصلوة ثم المطلوب والا حمل على العموم الشامل لهما فيتم المطلوب ايضا قوله ودخول
المساجد معطوف على الصلوة والطواف والكلام في تقييد ما نحن فيه بوجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن لدخول المساجد في مقتضى تحريم
ادخال النجاسة فيها من غير اختصاص لها بشيء منهما بل يعم ما اذا كان بسكاكينه او نعله ونحوهما وكيف كان تحريم ادخالها غير وجوب ازالتها فالاولى ان لا
تستلزم الثاني فينبغي وضع الكلام في مقامين الاول في حرمة ادخال النجاسة في المسجد فنقول قد وقع الخلاف في حرمة ادخالها فيه من حيث
هو هذا العنوان فاثبتها قوم ونفاها اخرون ويظهر اثر هذا الخلاف في ادخال النجاسة الغير المتعدية الى المسجد فالاولون يقولون بحرمته
والاخرون يقولون بعدمها وان ثبت قلت حرمة تلويث المسجد مما لا نزاع فيه ولا خلاف وانما الخلاف في مجرد ادخالها في خصوص حرمة الادخال

بالمتعدية

المتعدية فهو يقول بالحرمة من جهة خصوص المتعدي لا مطلق الادخال ومن ثم خصها بالمتعدية وقال بحرمة الادخال مطلقا لكن جملة من العبارات التي وقع فيها
دعوى الاتفاق او الاجماع ناظرة الى مطلق الادخال فان لم يكن وفي شرح التلويح قال الشيخ ره في ف لا يجوز للمشركين دخول المسجد الحرام ولا شيء من المساجد
لا بأمان ولا بغير اذن الامام قال دليلنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا الحكم عليهم بالنجاسة
فاذا ثبت نجاستهم فلا يجوز ان يدخلوا شيئا من المساجد لانه لا خلاف في ان المساجد يجب ان تجنب النجاسات انتهى وقال ابن ادريس في باب
غسل الاموات في مقام الاستدلال على ان نجاسة ملاقي الميت حكمية لا عينية فيجب غسله تعبدا ولا يتعدى نجاسته ذلك الملاقي الى ما
يلاقيه ما نصه لا خلاف ايضا بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينية وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على
ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن مروره وجوازه ودخوله اليه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك وادى الى تناقض
الادلة انتهى وقال في المعتبر في مقام الرد عليه قوله لا خلاف في ان المساجد يجب ان تجنب النجاسات ولا خلاف في ان لمن مس ميتا ان يجلس
في المسجد ويستوطنه قلنا هذا دعوى عرية عن البرهان ونحن نطالبه بتحقيق الاجماع على هذه الدعوى ونطالبه اين وجدها فانا لا
نوافقه على ذلك بل نمنع الاستيطان كما نمنع على من على جسده نجاسة ولا يصح اثبات الدعوى بالمجازفات انتهى فقد منع الاجماع
الثاني ولم يمنع الاجماع الاول ونبه على منع الاول العلامة ره في الفصل الذي عقده لغسل مس الاموات وقال في الفصل الذي عقده
للبحث عن حكم لباس المصلي لو كان الخاتم او احد هذه يعني التكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل وشبهها نجسا وصلى في المسجد لم تصح
صلوته للنهي عن الكون في المسجد بنجاسة وكذا لو كانت النجاسة معفوا عنها في الثوب كالدم اليسير ولو كانت النجاسة خارجة عن ثوبه وبدنه
بل في نفس المسجد لمكن بطلان الصلوة في اول وقتها مع تمكنه من ازالتها انتهى فمحصل البحث يرجع الى ان ادخال النجاسة مطلقا في المساجد
محرم او ان ادخال المتعدية والملوثة منها محرم دون غيرها اختلفوا فيه على قولين وعن المنتهى ان الاول مذهب اكثر اهل العلم والخلاف
والسرائر وعن كشف الحق نفي الخلاف عن وجوب تجنيب المساجد النجاسة وفي الذخيرة عن الشهيد الظاهر انه اجماعي والثاني مذهب
جمع من المتأخرين كما في ك حجة القول الاول امور الاول قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وجه الدلالة انه تعالى
رتب النهي على النجاسة فيكون تقربها منه حراما ومتى ثبت التحريم في المسجد الحرام ثبت في غيره اذ لا قائل بالفرق ورده في ك بان النجس
للمستقذر والواجب الحمل عليه ان لم تثبت الحقيقة الشرعية ولم يثبت كون المصطلح عليه عند الفقهاء حقيقة شرعية سلمنا الثبوت لكن النهي
انما ترتب على نجاسة المشرك خاصة فالحاق غيرها بها يحتاج الى دليل وهو منتف هنا سلمنا ذلك لكن النهي انما تعلق بقربان المسجد
الحرام خاصة فالحاق غيره به يحتاج الى دليل وعدم الظفر بالقائل بالفرق بينه وبين غيره لا يدل على العدم فيحتمل الفرق انتهى واجيب عن
الاول بوجوه احدها ما ذكره صاحب الجواهر ره من منع ذلك وغيره انه معترف بالمنع لا يحتاج في تتميم الاستدلال فلا بد من اثباته اذ يتم
به ثانيها انه لا يعتبر عدم صيرورة النجاسة حقيقة شرعية في النجاسة المصطلح عليها لشمول اللغوي له بل هو اشد افرادها فالعلة
الاعم وهو شامل على ذلك ايضا فيكون اثبت للمطلوب وما استضعفه في المستند بان حرمة ادخال النجس بالمعنى الاعم في المسجد خلاف الاجماع
فان امكن حمل النهي على التنزيه لم يتم الدليل واولوية التخصيص منه عند غير ثابتة وان لم يمكن بل كان الحرمة كما هو الظاهر منهم فالنجس لا
يكون باقيا على حقيقته اللغوية ومجازه لا ينحصر في النجاسة المصطلحة كما نبهنا سابقا انتهى وذكر الاستدلال بالآية في نجاسة الكافر وقال
في طي كلامه ان عدم صدق الحقيقة الاعم للعلية توجب المصير الى التجوز ولكنه لا يعين المطلوب لجواز ان يكون هو شيئا معينا من الخبائث الباطنية كما ان
المطلوب شيئا معينا من الظاهرية وعدم كونها من المعاني المعهودة للفظ النجاسة حتى ينصرف اليها مع القرينة الصارفة عن اللغوية مردود
بعد ثبوت كون المعنى المصطلح ايضا في زمن الخطاب بعد وفيه منه فينا وبيان انتهى وثالثها ما ذكره بعض المحققين ره من دعوى كون نحو
قربهم من المسجد الحرام قرينة على ارادة المعنى الشرعي اذ لا يجب تجنيب المساجد عن غير النجس الشرعي اجماعا وفيه لجواز ان المراد هنا هو المعنى
المصطلح ولو مجازا والقرائن كثيرة ولعل المراد بها هنا الذي ذكره المحقق المذكور مع قرائن اخر خارجية من النصوص والفتوى ولو على وجه الكشف
عن القرينة اجمالا واجيب عن الثاني بانه تعالى حكم على المشركين بالنجاسة وفرع عليه النهي عن قربهم المسجد الحرام وهو ظاهر في علية وصف النجاسة
مطلقا في الحكم لا لخصوص نجاسة المشرك وعن الثالث بان عدم الفصل ثابت ومنقول ولو لا ثبوته عندنا لما لم نكد نعثر على احد بل ادعى بعض من اصحاب
دعوى كونه متحصلا وكتب المحقق البهبهاني ره على قول صاحب ك وعدم الظفر الخ انه لو تم ما ذكره هنا امتنع استناده الى عدم القول بالفرق في
المواضع التي استند فيها وقد عرفت كثيرة وهي جملة منها وما نحن فيه ليس بادون من تلك المواضع كما لا يخفى انتهى ولكن لا يخفى ان سقوط استنادنا في بيان

المواضع لا يفيد نافي اثبات المطلوب هنا فائدة مع انه له ان يقول بحسب نظره انه ثابت في تلك المواضع بخلاف ما نحن فيه الثاني الاجماع
المحكي في كلام جمع من الاصحاب كالشيخ وابن ادريس وغيرهما الثالث قول النبي ع جنبوا مساجدكم النجاسة واورد على الاستدلال به وجوه
احدها ما في لك الطعن فيه من حيث عدم الوقوف على سنده وان المراسيل لا تنهض حجة في اثبات حكم مخالف للاصل ويمكن دفعه بانه
ان كان المراد به النجاسة الشرعية انجبر ضعف السند بشهرة مضمونه ثانيها ما في لك ايضا من ان مجانبة النجاسة المساجد يتحقق بعدم تعديتها
اليها فيحصل به الامتثال ولا يلزم من ذلك تحريم ادخالها مع عدم التعدي ومن ثم ذهب جمع من المتاخرين الى عدم تحريم ادخال النجاسة
الغير المتعدية الى المسجد او فرشه وهذا الوجه جيد لان الظاهر من تجنيب المساجد النجاسة على تقدير ارادتها انما هو النهي عن تلويثها
لا مجرد ادخال النجاسة اليها ثالثها انه يحتمل ان يكون المراد بالمساجد المواضع التي يوضع عليها الجبهة في حال السجود في الصلوة وجمعها باعتبار
اضافتها الى الضمير الجمع لاختصاص كل من المخاطبين بموضع يقع عليه جبهته بل ربما امكن دعوى ظهوره في هذا المعنى رابعها انه لم يثبت حقيقة
شرعية في النجاسة لما عرفت انها في اللغة والعرف عبارة عن مطلق ما يستقذر فيدور الامر بين التخصيص بالنجاسة او التجوز في الامر و
الثاني ان لم يكن اولى فلا اقل من مساواته للاول فيلزم الحمل على الاستحباب او التوقف عن الحكم بالوجوب والرجوع الى الاصل وهذان
الوجهان ايضا يجريان في الرابع موثقة الحلبي نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قذر فدخلت الى ابي عبد الله ع فقال اين نزلتم
فقلت نزلنا في دار فلان فقال ان بينكم وبين المسجد زقاقا قذرا او قلنا له ان بيننا وبين المسجد زقاقا قذرا فقال لا باس ان الارض يطهر بعضها
بعضا وتقريب الاستدلال من قوله ان الارض يطهر بعضها بعضا يعني ان البعض الذي يمشي عليه يطهر النعل الذي احدثه البعض الاول
في رجله او نعله ومعلوم ان طهارتها لا تحصل الا بجفافها فيصير مفهومه انه لو لم يحصل الطهارة على الوجه المذكور لم يكن لكم ان تدخلوا
المسجد وان زال العين وبقي الاثر بحيث لا يتعدى الى المسجد او يبست واجاب عن الاستدلال بها في المستند باحتمال ان قوله ع ان الارض الخ
لبيان ارتفاع الكراهة وهناك امور اخر استدل بها بعضهم وجعلها بعض اخر مؤيدات منها قوله تعالى واوحينا الى ابراهيم واسمعيل
ان طهرا بيتي للطائفين نظرا الى افادة الامر للوجوب وعدم القول بالفصل بين المسجد الحرام وغيره واذا وجب التطهير من النجاسة حرم
ادخالها بطريق اولى وفيه انه لم يثبت للطهارة حقيقة شرعية فكذلك في التطهير الماخوذ منه فالمراد مطلق التنظيف وقال المحقق الاردبيلي
لعل المراد بالتطهير رفع الاصنام واخراجها لا وجوب ازالة النجاسة عندنا وفيه انه في زمان ابراهيم واسمعيل لم يكن صنم في المسجد الحرام وقاله
ايضا ما نصره وايضا هو في شرع من قبلنا الا ان يكون الينا كما هو المختار في الاصول انتهى ومنها رواية القداح عن جعفر عن ابيه ع قال قال النبي ص
تعاهدوا نعالكم عند ابواب مساجدكم وفيه انه يحتمل ان يكون المراد به الاتقاء عن ادخال المستقذرات والادناس وان لم تكن نجسة شرعا الا انها
موجبة لزوال نظافة المسجد من الاوساخ ومنها مرسلة العلاء بن الفضيل المحكي عن المنتهى عن الشيخ عن ابي جعفر ع قال اذا دخلت المساجد وانت
تريد ان تجلس فلا تدخلها الا طاهرا وفيه ان الظاهر منه هو الطهارة من الحدث الاكبر بدلالة قوله وانت تريد ان تجلس لان لبث المحدث بالاكبر
حرام ولا يتفاوت الحال في ادخال النجاسة بين ارادة اللبث في المسجد وعدمها ومنها انه قد ورد الامر بتعظيم شعائر الله وادخال النجاسة
مناف له وفيه ان تعظيم شعائر الله ليس واجبا وانما هو من تقوى القلوب بدليل الآية ومسلم المنع وبعدم اهانتها وانها المحرم اهانتها لكن
وكونه مطلق ادخال النجاسة اهانة ممنوع فليس حالها الا مثل حال سائر المستقذرات التي منها ما يوجب الاهانة ومنها ما لا يوجبها ومنها
ما فيه من جعل المطاهر على ابواب المساجد وفيه ان هذا لا يدل على حرمة ادخال غير المتعدية لان نجاسة المطاهر متعدية ومنها انعقاد
الاجماع على منع الكفار من دخول المساجد ولا باعث له سوى النجاسة وفيه ان العلة المذكورة مستنبطة والمنع من كونها هي الباعثة له عند
الشارع مجال واسع فيمكن ان يكون العلة هي كون المنع اهانة لهم او كون المقصود حصول البعد بينهم وبين المسلمين او ان في رخصتهم
في دخول المساجد والمعابد تمكينا من فعلهم بها ما يوجب انتهاك حرمتها ولو سرا او بعد الامكان ويمكن ان تكون العلة غير ذلك
مما لم نحط به خبرا من حكم الشارع في احكامه التعبدية ولهذا اتفق جماعة ممن قال باعتبار التلويث على منع المشرك من دخول
المساجد وان لم يلوث فالفصل بين الكافر وبين غيره من النجاسات الغير المتعدية موجود فلا وجه لالحاقها به ومنها ان علة ادخال
النجاسة في المسجد من ادخالها عن التلويث العلم بحرمته وفيه انه يصلح دليلا على استحباب الادخال لا على حرمة فعله ومنها قيام
السيرة المستمرة على ازالة اعيان النجاسات عن المساجد وان لم تكن ملوثة كالعذرة اليابسة ونحوها واحتمال الفرق بين ابعاض المسجد و
فضلا لا اشكال في كلام الاصحاب كاحتمال الفرق بين عين النجاسة والمتنجس بها وفيه ان السيرة قائمة على ازالة ارواث الخيل والبغال والحمير ونحو

ذلك منها ايضا وعلى كنس المساجد فلا تدل على خصوصية في النجاسات الشرعية ومنها ان في ادخال النجاسة الى المساجد انتهاكا للحرمة ما
وان لم تلوثها وفيه انا نمنع من استلزامه انتهاك الحرمة مطلقا ولئن سلم فلا خطاء ادخال ثوب عليه قطرة من الدم بالنسبة مع ادخال
السمك المنتن المشقوق بطنه البارز احشاؤه وامعاؤه حتى نعلم ان هذا مشتمل على انتهاك الحرمة ثم نحن نسلم حرمة انتهاك
الحرمة وهذا العنوان ليس الا من قبيل ما بينه وبين ادخال النجاسة عموم من وجه حجة القول الثاني امور الاول الاقتصار على
القدر المتيقن مما قام عليه الاجماع وهو المتعدي بعد ضعف دليل العموم وممن تمسك بهذا الوجه المحقق الاردبيلي ره حيث
قال ويمكن ان يقال ان الوجوب ثابت مع التعدي ويكون ذلك مبنيا على اصل الجواز ويحمل الادلة المتقدمة على التعدي الثاني ما نقله الشيخ ره
في ق من الاجماع على جواز دخول الحيض من النساء في المساجد مع انفكاكهن عن النجاسة غالبا وفيه ان الاجماع المذكور ناظر الى حكم
الحائض من حيث حائض مع قطع النظر عن الجهات الخارجية ككونها كافرة او كون ثيابها ملطخة بالدم او غيره من النجاسات الشرعية
الثالث ما دل من الروايات على دخول الجنب والحائض في المسجد ففي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قالا قلنا الحائض و
الجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين وفي اخرى لا باس ان يمرا في ساير المساجد وفيه دعوى ارادة بيان الجواز في مقام توهم المنع
عن الدخول من حيث حدث الجنابة والحيض ولا ينافي المنع من حيث النجاسة مسموع لو لم يكن الحيثية الاخرى غالبة المصاحبة مع
تلك الحيثية ومن المعلوم ان بدن الحائض لا ينفك عن النجاسة الا نادرا بل وكذا الجنب بناء على ان المتعارف عدم ازالة النجاسة
عن الحشفة الا عند ارادة الاغتسال كما يظهر من الاخبار الواردة في بيان كيفيته فترك الاستفصال يفيد العموم عن هذه الحيثية
بلا شبهة كما قاله بعض المحققين ره الرابع قوله ع في صحيحة معوية بن عمار الواردة في المستحاضة وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت
ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء فاستفاد منه بعضهم تحريم ادخال النجاسة المتعدية حيث خص دخولها المسجد بصورة
ما اذا لم يثقب الكرسف واورد عليه في المستند بان الدم اذا لم يثقب الكرسف يكون غير خارج من الباطن ومثله خارج عن محل النزاع
مضافا الى انه يعارضها في هذه الصحيحة ايضا مقدما على ما ذكر من قوله فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت الى ان
قال وتحتشي وتضم فخذيها في المسجد وساير جسدها خارج مع ان حمل المسجد على المصلى ممكن بل هو الظاهر بقرينة ما ذكرنا من خبرها
المتقدم حيث حملوه على المصلى وجعلوا الامر بخروج ساير جسدها للاحترام له ومع ذلك كله فثبوت الحكم في المستحاضة لا يثبته في
غيرها وعدم القول بالفصل غير ثابت بل خلافه ثابت فان الاكثر مع منعهم عن ادخال النجاسة الغير المتعدية صرحوا بان المستحاضة
اذا فعلت ما يجب عليها يجوز لها دخول المساجد انتهى وزاد بعض المحققين ره ان كون المراد بالمسجد هو المصلى يظهر من غير الرواية
المذكورة ايضا من الروايات الواردة في ان المرأة اذا طمثت في الصلوة تقوم عن مسجدها الخامس انه ورد في روايات عديدة
ان المستحاضة تطوف بالبيت بعد العمل بما يجب عليها من حيث اصلاح امر دمها وغيره من الوضوء او الغسل ففي موثقة عبد الرحمن
وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وقال بعضهم في تقريب الاستدلال ان ظاهره هو الطواف المندوب
كان غرضه هو انه يجوز لها دخول المسجد الحرام مع عدم وجوب ذلك وهذا الوجه هو ما تقدم في سابقه عن صاحب المستند ره السادس
قيام السيرة المستمرة القطعية على عدم منع اصحاب القروح والجروح ومن به الدم القليل والمسلوس بعد وضع الخريطة عن الجمعة و
الجماعات وعدم منع الناس عن الورود في المساجد لاجل الاغراض الاخر كالمرافعة في زمان امير المؤمنين ع ومذاكرة العلم كما في زمان
الصادق ع بالنسبة الى المسجد الاعظم بالكوفة مع غلبة عدم انفكاكهم عن النجاسات المتعدية وفيه ان منشأ عدم المنع في جميع ما ذكره هو عدم
العلم بالموضوع عن جماعة من الناس وعدم العلم بالحكم من اخرين السابع عدم تحريم تمكين الصبيان من دخول المساجد مع ان الاطفال
بمقتضى القطع نجاستهم وفيه ان من يحصل له القطع بنجاسة الصبيان الملازم للدار والمهاجرة الى الجبال والا فكيف يتناول لالبان
والادهان التي تجلب من البوادي لم كيف تشترى من الاسواق ثم الثامن حصول العسر والحرج من المنع عن ادخال النجاسة وان لم
تكن متعدية في المسجد وفيه انه مكذب بالوجدان فانا لم ندخل بنجاسة غير متعدية في المسجد مدة العمر مع انا ندخل المسجد كل يوم مرتين فلم نر فيها
حرج التاسع تجويزهم جميعا كما قيل الحد الذي هو القتل والقصاص في المسجد مع فرش النطع حفظا على التلويث واورد عليه بانا لا
نسلم تصريحهم باقامة الحد والقصاص على وجه يتحقق به الاجماع وكيف مع ان المحكي في كشف اللثام عن الشيخ ره في ف التصريح بعدم جواز
القصاص في المسجد وانه لا فائدة في فرش النطع ولو سلمنا فهو استثناء الحكم خاص واذ قد عرفت ذلك فنقول ان الاقوى هو القول الثاني والعمدة هو

الاصل والاقتصار فيما خالفه على القدر المتيقن الذي هو النجاسات المتعدية وذلك لما عرفت من ضعف ادلة القول الاول لان اقويها هو
قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وهو لا ينهض لاثبات النجاسة الشرعية اذ ليس النجس في العرف واللغة الا
عبارة عن المستقذر وح نقول ان القذارة التي اخبر عنها الله تعالى لا تخلو اما ان تكون عبارة عن القذارة المعنوية والخباثة الباطنية
الناشئة من سوء العقيدة او انها هو بنفسه واما ان تكون عبارة عن القذارة الظاهرية وهي نجاسة ظواهر ابدانهم شرعا واما ان تكون
عبارة عن المجموع اما الاخير فلا يجدي في التعدية الى ساير النجاسات ضرورة انتفاء هذه الخاصة المركبة عنها والاول ايضا لا يجدي والثاني
مفيد لكن لا دليل على تعيينه فيحتمل ان يكون المراد هو الاول ويكون النهي عن دخولهم فيه من جهة انهم اسؤوا الفهم وعدم اعتقادهم
بالشرع واحكامه يفعلون بالمسجد ما لا يليق بشأنه ولا مجال لدعوى ارادة مطلق القذارة من النجس المحمول على المشركين سواء كان ظاهريا
ام باطنيا شرعيا ام غيره وارتكاب التخصيص واخراج ما ليس قذرا شرعا في النجاسات الشرعية فيجب تجنيب المساجد اياها متعدية كانت ام غير
متعدية لان النجس قد حكم به على المشركين ثم فرع عليه حرمة دخولهم فيصير ثبوت النجاسة لهم علة فاذا فرض ان المراد بالنجاسة هي الاعم لزم
ان يكون المعلول على طبقها بدلالة ان المعلول لا يتخلف عن علته فارتكاب التخصيص في لازم المعلول واخراج القذارات التي ليست من قبيل
النجاسات الشرعية غير معقول لان المفروض ان المطلق صار علة لحرمة الادخال فيلزمه فرض منع ما وجد شيء من افراد المطلق شرعيا كان ام
غيره يحكم عليه بحرمة الادخال مضافا الى ان التعدي من الشرك الى غيره من النجاسات المتعدية او غيرها انما هو بعد القول بالفصل والفصل
موجود لان النهي انما توجه الى المشركين ولم يتوجه الى المسلمين النهي عن ادخالهم وقد افتى الفقهاء قاطبة بحرمة دخولهم في المساجد مع
اختلافهم في حرمة ادخال النجاسات الغير المتعدية فيها وقد حكم المنكرون لحرمة ادخال ساير النجاسات فيها بحرمة دخول الكفار فيها فلا يتم
الالحاق بعدم القول بالفصل ومن بعض ما ذكرناه سقط ما قيل من ان تفريع النهي عن دخولهم الى المسجد الحرام دليل على ان المراد بالنجس
المحمول عليهم هو الشرعي لقيام الاجماع على عدم حرمة ادخال غير النجس الشرعي اليه وذلك لان حرمة الدخول عليهم قد يحتمل ان تكون
من جهة خباثتهم الباطنية الموجبة لاسائتهم الادب ببيت الله ومعابد المسلمين ودعوى الاجماع على عدم حرمة ادخال غير النجاسة
الشرعية ممنوع لحرمة ادخال كل ما يوجب انتهاك حرمة المساجد الموجب لانتهاك حرمة الشريعة كادخال الخيل والبغال والحمير وادخال
شيء كثير من السماد ونحوه مما ليس نجسا شرعيا ولكن ادخاله انتهاك لحرمتها هذا كله مضافا الى انا لو سلمنا ان المراد بالنجس في الاية هو
الشرعي قلنا انها لا تدل على حرمة غير الملوث منه لان الظاهر بل المقطوع ان الخطاب بها ورد مورد الغالب من انهم يجوزون الدخول لهم
كما كانوا عليه قبل نزول الاية فيلزم سراية النجاسة الى المسجد قطعا فتحصل مما ذكرنا ان العمدة في الحكم بتخصيص الحرمة بالنجاسة
المتعدية هو الاصل والاقتصار فيما خالفه على المتيقن وقد سلك هذا المسلك جماعة منهم صاحب المستند فانه بعدما استدل على عدم
الحكم بالاجماع المحقق والمحكي في كلام جمع من الاصحاب ومرسلة الفقيه عن بيت كان حشا زمانا هل يصلح ان يجعل مسجدا فقال اذا نظف
واصلح فلا باس وقال دلت بالمفهوم على ثبوت الباس مع عدم التنظيف ورواية محمد الحلبي المروية في اخر السرائر ان طريقي الى المسجد في زقاق
يبال فيه فربما مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته قال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قال بلى قال فلا باس ان
الارض يطهر بعضها بعضا قال دلت بالتنبيه على انتفاء الباس الذي هو حقيقة في العذاب مع المشي في الارض اليابسة فيدل على انه يكون فيه
ما يوجب الحرمة ثم انه بعد ذلك اخذ في البحث عن اختصاص التحريم بالنجاسة المتعدية وعدمه واختار الاول واستدل عليه بالاقتصار في
موضع الخلاف المخالف للاصل على المتيقن وعلله بانك قد عرفت انتفاء الدليل في الاجماع فيدل رواية الفقيه والحلبي ايضا على اختصاص الاولى
بالملوثة ظاهر واما الثانية فلانه لا يدل الا على تعليل المشي في الارض اليابسة بانتفاء الباس معه ولازمها عدم انتفائه كلية مع عدم المشي
وهو يتحقق مع ثبوته في الجملة كما في صورة ضعف رطوبة الرجل الملوثة للمسجد بتنجيسها الا ان الاقتصار على ذكر القولين المذكورين
مبني على العبرة باقوال السابقين والا فهنا ثالث من الاول والاخر وهو ما يتراءى من صاحب ق من اطلاق القول بجواز تنجيس المسجد و
ان كان بالنسبة الى صنف خاص من الموارد وبيان ذلك انه ره ادعى عدم تحريم ادخال النجاسات الغير المتعدية بقوله في صحيحة معوية بن عمار
الواردة في المستحاضة وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء ثم قال وربما لاح منه تحريم
ادخال النجاسة المتعدية حيث خص دخولها المسجد بصورة ما اذا لم يثقب الكرسف وظاهر الاتفاق على تحريم ادخال النجاسة الغير
المتعدية ولا اعرف لهم دليلا سوى الامر الاخير من الرواية المشار اليها الا انه قد يحكي عبارة في الموثق عن الصادق ع قال سئلته عن الدماميل

تكون في الرجل فيتجر وهو في الصلوة قال يمسحه ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة فان اطلاقها شامل لما لو كانت الصلوة في المسجد بل هو الغالب في العفو عن هذا الدم انما يثبت بالنسبة الى المصلي خاصة كما يأتي ان شاء الله تعالى ذكره وبالجملة فاصالة الجواز اقوى دليل في المقام الى ان يثبت المخرج عنها انتهى وفيه ما لا يخفى فيلوح منه التمسك باصالة الجواز حتى في صورة تعدي النجاسة الى المسجد ثم ذكر صحيحة عمار وذكر موثقة في مقابلها بعنوان المعارضة ثم جعل اصالة الجواز اقوى دليل في المقام ويحتمل بعيدا ان مراده ان اصالة الجواز اقوى دليل في محل الخلاف فان كان مراده هو الاحتمال الاول ففيه انه بعد الاعتراف باتفاقهم لا يبقى اشكال في تحقق الاجماع ولا اقل من حصول شبهة التحريم من اتفاقهم وهو كاف في تقرير وجوب الاجتناب في الشبهة التحريمية فلا وجه للتمسك باصالة الجواز هذا مضافا الى ان دعوى شمول اطلاق الموثقة لحائط المسجد مما يمكن منعه لان امثال هذا الخطاب المسوق لبيان المخرج عن الاشكال كالخطابات الواردة في مقام الترخيص او الندب انما تكون ناظرة الى ما هو قابل له وان شئت فاختبر بنفسك هل تجد منها الرخصة في ان تقول ان اطلاق الموثقة يشمل ما لو كان الحائط قد كتب عليه آيات القرآن على وجه لا فرجة بينها او كان يصلي في دار مغصوبة وكان الحائط مما يحصل فيه النقص بتلويثه او كان يصلي على بساط الغير باذنه ام تجد من نفسك الرخصة في ان تمسح بانقاض حوائج المؤمنين ما لو طلب منهم ان يرخص بها واجاب في المستند عن التمسك بالموثقة المذكورة بان انفجار الدماميل لا يستلزم وجود الدم بل الغالب اعم مع انه لو سلم لدل على جواز التلويث وهو مخالف للاجماع انتهى وما ذكره بعد التنزل والتسليم وجيه لكن ما ذكره اولا لا وجه له لانه اذا لم يكن فيه دم لم يكن للامر بمسحه بالحائط والنهي عن قطع الصلوة وجه لان هذا الخطاب انما يصح اذا كان المكلف يجب عليه لازالته لاجل الصلوة لو كان خارجا عنها ثانيها ما استوجهه في الجواهر حيث قال بعد نقل القول باطلاق حرمة ادخال النجاسة اولا ونقل القول بالاختصاص بالمتعدية بعد ما نصه فلا ريب ان الاول احوط ان لم يكن اولى خصوصا فيما ظهر فيه انتهاك الحرمة ومنافاة التعظيم كوضع العذرات الكثيرة فيها ونحوها بل لو قيل بدوران الحرمة على التعدية وعلى هتك الحرمة عرفا لكان متجها ان لم يكن خرقا للاجماع ولعله ليس كذلك بل لعله مذهب الطباطبائي في منظومته انتهى ولا يخفى عليك ان انتهاك حرمة المسجد او غيره من شعائر الله عنوان مستقل لا تعلق له بمسألة ادخال النجاسة والنسبة بينهما عموم من وجه فضم ذلك العنوان الى هذه المسألة مما لا وجه له واما النسبة الى المنظومة فلم نقف فيها على ما يشهد بصحتها اذ لم نجد فيها الا قوله ولا يجوز ادخال ما تعدى من النجاسات ولا يعدى وظاهره انه لا يعدي الحكم المذكور الذي هو عدم الجواز الى ادخال النجاسات المتعدية ثالثها ما حكاه في المستند عن بعض مشايخه من حرمة ادخال المتعدية والتفصيل في غير المتعدية بين ما لو كان مماسا للمسجد وبين ما لم يكن مماسا له فحكم بالحرمة في الاول دون الثاني نظرا الى صدق القرب عند صدق التجنيب مع المماسة على خلاف صورة عدم المماسة ولا يخفى ضعفه لان القرب لم يرد به معناه الحقيقي والا لكان من المحرم الدنو من ابواب المسجد من خارجه بدون دخول فيه وليس كذلك بل قد استعمل على سبيل استعمال الكنايات المتعارفة ومن المعلوم عدم تفاوت اهل التعارف في فهم ما هو متعارف عندهم بين المماسة وعدمها وقس عليه الحال في التجنيب فانه مقابله في المفهوم وموافقه في كونه مستعملا على سبيل الكناية المتعارفة الثاني انه قال في الجواهر انه بناء على الاول يعني القول بحرمة ادخال النجاسة مطلقا لا فرق بين الملوثة وغيرها بل ولا بين ارض المسجد وفراشه وفضائه كالنجاسة على بدن الداخل او ثوبه مثلا الظاهرة لا لذلك السابقة ولا بين عين النجاسة والمتنجس بها كما هو ظاهر او صريح معقد اجماع جامع المقاصد والظاهر من المصرح فيه ارادته عليه وتسليمه بل لعل المراد من النجاسة في النص والفتوى ما يشمل المتنجس كما هو ظاهر المتن او صريحه كغيره ممن عبر كعبارته اي ساوى بين الصلوة والمساجد بل لا اجد اثرا لاحتمال الفرق في سائر كلمات الاصحاب ولعله لظهور انتقال حكم الاصل الى ما تنجس به انتهى واشار بقوله المصرح الى ما حكيناه عن المعتبر في صدر المسألة مما قاله في رد ابن ادريس وما عدا الوجه الاول من وجوه نفي الفرق جار على القول الثاني ايضا وقال بعض المحققين ان الظاهر ان المسجد يصدق على ارضه وبنائه وسطحه وجدرانه ظاهرها وباطنها وان كان ظاهر تحريم ادخال النجاسة عدم تحريم تلويث ظواهر جدرانها من الخارج الا ان معاقد الاجماعات تشملها واشار بذلك الى الاجماعات المدعاة على وجوب تجنيب المساجد النجاسة ثم قال ويلحق به فرشه كالبواري وكذا الآلة المخصوصة وعلله بانه المتبادر من تجنيب المساجد النجاسة كما ان تجنيب الانسان عنها يشمل تجنيب ثيابه وما يلازمه غالبا او دائما انتهى ويأتي تتميم المقال في المقام الثاني مراعاة لعدم تغيير عبارة الماتن عن وجهها

المقام الثاني في وجوب ازالة النجاسة عن المسجد قال العلامة الطباطبائي

فان تصب نجاسة فقد لزم تطهيره فورا بلا خلف علم

وحكى جماعة من اصحابنا عليه الاجماع واستدل عليه بوجوه الاول الاجماع المدعى



على تجنب النجاسات المسجد القدر المتيقن منه ازالتها عنه بل قد نقل الاجماع على خصوص وجوب الازالة الثاني قوله تعالى ان طهّرا بيتي للطائفين
وقد عرفت الحال فيه الثالث قوله ص جنّبوا مساجدكم النجاسة بناء على ان المراد بالمساجد مطلقها المسلمين لا مواضع جباههم وقد
عرفت فيما لا احتمال الرابع ما ذكره المحقق الاردبيلي ره من الاولوية فانه ره قال واذا ثبت وجوب الازالة للدخول يجب
الازالة عن اجزاء المسجد انتهى وهذا غير صاف لما قلناه في اول المقام الاول لان ما تقدم هناك سواء حرمة الادخال لا تستلزم
حرمة الازالة وهذا غير ما نحن فيه كلام المحقق المذكور ره كما لا يخفى ما ذكره صاحب الجواهر ره بعد الفراغ عن البحث عن حرمة الادخال
بقوله ره ومن ذلك كله يعلم وجوب ازالة النجاسة عن المسجد لو كانت مما علم حرمة ادخالها من غير فرق بين ما ذكرنا من ارض المسجد
وفرشه وفضائه وغيرها كما ستعرف في حرمة الادخال انتهى وذلك لان ما ذكرناه هناك انما كان مبنيا على ملاحظة مفهوم الادخال
الذي هو فعل المكلف فيمكن ان يكون حراما نظير ايذاء الغير فانه حرام وحصول النجاسة في المسجد ليس من فعل المكلف فازالتها نظير رفع
اذية الغير عن شخص ثالث وما ذكره ره كانه مبني على الملازمة الثابتة من الشرع عند فقهائنا رضوان الله عليهم ان ترك الازالة ترك للتعظيم
الواجب وفيه ما عرفت من عدم وجوبه مضافا الى ان تركها غير مستلزم لما ينافي التعظيم في كثير من الموارد كما في قطرة من البول ونحوه
تنبيهات الاول انه قال المحقق الاردبيلي ره واذا ثبت وجوب الازالة للدخول يجب الازالة عن اجزاء المسجد قالوا عن فرشه و
الآلات ايضا وذلك غير ظاهر على القول بجواز ادخال النجاسة مع عدم التعدي اذ ما نجد فرقا بين بدن الانسان وثوبه المرئي فيه وغيره
الا ان يكون الاجماع ونحوه ومجرد كونه للكلام لا ما وقف له ليس بدليل على ما اظن فتأمل واما خارج الحائط فالظاهر عدم كون حكمه
حكمه وكذا السقف الا ان يكون الهواء ايضا مسجدا وح لا يكون داخلا في المسجد انتهى وقال في المستند ثم ما يجب ازالته هل يختص
وجوبها بارض المسجد او يسري الى جداره وسقفه ايضا مقتضى الآية والرواية النبوية السراية اليهما ايضا بسطحيهما الداخل والخارج وكذا
ساير اجزاء المسجد وفرشه والآلات الداخلة فيه ولكن قد عرفت عدم تمامية دلالتهما واما ما تمت دلالته من الاجماع والروايتين فلا
يقتضي السراية الى شيء مما ذكر والاصل دليل قوي مقتض للعكس بل الثابت من الثلاثة ليس الا وجوب ازالة الملوثة واما غيرها ولو كان
واقعا على ارض المسجد مما لا ساس لها كالعذرة اليابسة ففيه اشكال والاحتياط لا يترك سيما في مظان الاجماع كتلويث السطح الداخل انتهى واقول
ينبغي ملاحظة الحكم بالنظر الى القولين المذكورين اولا من تعميم النجاسة بالنسبة الى الملوثة وغيرها وعدمه اما على الاول كما هو مذهب
صاحب الجواهر ره فالوجه ما حكيناه في المقام السابق عنه في التعميم بالنسبة الى ما فصلناه ذكره هناك الا بالنسبة الى الفضاء فان
الظاهر انه اراد به صحن المسجد وصدق اسم المسجد عليه بمعنى كونه من اجزائه ممنوع اذ المتعارف في زماننا ان من يبني مسجدا يسقف بعضه او
اكثره ويجعله مصلى ومعبدا ويبقي شيئا منه مكشوفا نظير صحن الدار وليس المقصود منه كونه معبدا وانما المقصود منه حسن وضع المسجد او
امور اخر وكانه ره يشير اليه لا نعام ما ذكره من ملاحظة صحن الدار فرقا انه ليس جزءا منها فجعل صحن المسجد مثله والظاهر قيام
الفرق بينهما فان الدار اسم للمجموع بخلاف المسجد فانه ان اطلق على المجموع المركب من القسمين لم يكن الا مبنيا على التسامح واما على
الثاني كما هو مذهب المحقق الاردبيلي ره وصاحب المستند ره من تخصيص النجاسة بالملوثة فما ذكره صاحب المستند من
تخصيص الحكم بارض المسجد وعدم سرايته الى شيء من ساير اجزاء المسجد وفرشه والآلات الداخلة فيه ان كان مراده بالاخيرة الآلات المتصلة كا
لابواب والشبابيك والاوتاد والحلق التي تنصب في الجدار او السقف ليعلق بها القناديل على احتمال بعيد لا يخفى سقوطه نعم الامر في
الآلات المنفصلة كالسلم المتخذ من الخشب الموضوع في المسجد للصعود على السطح ونحو ذلك كما هو الظاهر ليس الا على ما حكم به واما ما ذكره
المحقق الاردبيلي ره بجميع ما ذكره حق الا ما ذكره من عدم دخول السقف اذ المسجد اسم للبيت المخصوص فالسقف والجدران كلها
داخلة في مسماه بمعنى كونها اجزاءه وكانه اعتمد فيما ذكره على انه لم يعتبر في اتخاذ المسجد شرعا اشتماله على السقف ولهذا ورد النص
والفتوى باستحباب اتخاذ المساجد مكشوفة غير مسقفة ولكن يرد عليه ان حال السقف ليس الا كحال الابواب والاخشاب المنصوبة
هي في حال وجودها اجزاء وفي حال انعدامها ليست اجزاء فلا يلزم سلب الاسم من جهته واما ظاهر الحائط من الخارج فالوجه ما ذكره من عدم تحقق
تلويثه لعدم انصراف لفظ المسجد اليه خلافا لما عرفته من بعض المحققين ره في المقام السابق وكانه نظر الى ان المسجد اسم للمجموع وربما
يشهد لبعض الاستعمالات كما لو قيل لا يجوز بيع المسجد فيه ايضا انه قد تقرر في محله ان الانصراف كما ينشأ من غلبة الاستعمال كذلك ينشأ ايضا
من ملاحظة خصوص التركيب كما لو قال اجعل في الارض بجنب داره فان قلت كيف ارتضيت مقالة المحقق الاردبيلي ره وقد اشار بعض

المحققين ره فيما حكيته عنه في المقام الثاني الى الخلاف ثمة في الآلات المختصة معللا بان المتبادر من تجنيب المساجد النجاسة ازالتها عنها
ايّاها كما ان تجنيب الانسان نفسه عنها يحصل بتجنيبه ثيابه وبدنه وما يلازمه غالبا او دائما قلت لم يعلم ملازمة الفرش والآلات الموجودة في زماننا
هذه المساجد في زمان صدور الاخبار كما يشهد به ما وصل الينا من احوال المساجد القديمة كالمسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله ومسجد الكوفة
ومسجد قبا وامثال ذلك ومجرد طرو الشك يكفي في عدم العدول عن مقتضى الحقيقة الثاني ان وجوب الازالة كفائي ونقل عليه
في لك قطع الاصحاب بكفائيته وتوقف هو ره بعد نقله ونفى عنه الخلاف في الجواهر ثم قال بل لعله اجماعي كما حكاه بعضهم انتهى وفي
المستند ما نصه لو تلوث المسجد وادخلت النجاسة فيه وجب ازالتها فيجب كفاية لا عينا للاصل وللاجماع انتهى وحكي في لك عن الشهيد
انه قال في الذكرى ولو ادخلها مكلف تعين عليه الاخراج ثم قال وظاهره عدم مخاطبة غيره بالازالة وهو محتمل انتهى ثم ان حجتهم
على كون الوجوب على سبيل الكفاية وجوه الاول الاصل كما عرفت عن المستند والظاهر ان المراد به اصل البراءة من التعين عليه لاستتباعه العقاب
في تركه على كل مكلف بخصوصه مع الشك فيه يعني باصل البراءة الثاني الاجماع كما عرفته عنه ايضا الثالث عموم الخطاب واراد به مثل قوله
جنبوا مساجدكم النجاسة على تقدير تمامية دلالته ولكن لا يخفى عليك ان هذا المقدار غير واف باتمام المطلوب ولهذا قال صاحب الجواهر ره
في مقام الاستدلال لظاهر اللفظ لتوجه الخطاب الى الجميع مع القطع بعدم ارادة الوجوب العيني وتعين بعض لا دليل عليه وبعض غير معين جائز
فليس الا الكفائي فلا يتسرى وجوب الاخراج على المدخل مثلا كما نص عليه في الروض وغيره وان كان قد يقوى بتأكده في حقه فما في الذكرى من
تعينه عليه واحتماله في ك لا يخلو من نظر والا لم يسقط بموته وفقده او امتناعه اذ دعوى تجدد الوجوب لا دليل عليه انتهى وتصدى بعض المحققين ره
لتوجيه مقالة الذكرى بانه لعل المراد ان فعل الغير مسقط لا بدل ولعله لاستتباع الحرمة بالنسبة اليه فكما يحرم عليه الاحداث يحرم عليه
الابقاء بناء على ما عرفت من ان مناط الحرمة هو الوجود المشترك بين الحدوث والبقاء ولكن هذا لا ينافي الوجوب الكفائي بالنسبة الى من عداه
فكما انه يعاقب على الوجود الاول يعاقب على الوجود الثاني فلو ترك الكل عوقب الجميع فيعاقب هذا على ترك الواجب العيني ومن عداه على ترك
الكفائي ولو فعله هذا سقط عن الباقين من باب الاتيان بالواجب الكفائي وكذا العكس لو فعل الباقون سقط عنه من باب السقوط
لا البدلية ووجوبه الكفائي ثابت على تقدير ترك من عين عليه نظير وجوب انفاق الولد الفقير عينا على والده وكفاية على ساير
الناس ثم قال ولكن التحقيق عدم امكان ذلك بالنسبة الى العنوان الواحد المستفاد وجوبه من دليل واحد فان المفروض ان الازالة
الواجبة على من ادخل النجاسة واجبة بنفس ادلة وجوب التجنب الشامل لجميع المكلفين انتهى الثالث ان وجوب الازالة فوري بلا خلاف كما في
الجواهر ثم قال بل لعله اجماعي كما حكاه بعضهم صريحا انتهى وقال في لك قد قطع الاصحاب بوجوب ازالة النجاسة عن المساجد على الفور
كفاية ثم انه ره توقف فيه فقال بعد حكاية القول بتعينها على من ادخل النجاسة في المسجد عن الذكرى كما تقدم في التنبيه السابق ما نصه
ولو صلى مع ضيق الوقت صحت صلوته قطعا ولو صلى مع السعة ففي الصحة قولان مبنيان على ان الامر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده ام لا
وعلى هذا المنوال نسج جماعة من الفقهاء الا ان جماعة من اواخر الفقهاء والاصوليين انكروا هذا البناء ووقع منهم في المقام وجوه
مسالك مختلفة فمنهم صاحب المستند ره حيث التزم بما يقتضي عدم ابتناء صحة الصلوة على منع اقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده لانه قال
بعد استظهار الاتفاق على ان وجوب الازالة فوري ولكن القدر الثابت من الاجماع الفورية العرفية ولا يبطل الواجب موسعا او مضيقا
لو فعله قبل الازالة ولو قلنا باقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده بل لم يثبت الاجماع على الوجوب الفوري حين دخول وقت واجب موسع او
مستحب كذلك فلا يحكم ببطلانه اذا فعله على القول بالاقتضاء المذكور ايضا ولا يختص ذلك بما اذا كان دليل وجوب الازالة الاجماع بل
كذا لو كان دليله الاية والاخبار لاستناد الفورية معهما الى الاجماع لعدم دلالة الامر بنفسه على الفور بل وكذا لو قلنا بدلالته على
الفور ايضا لحصول التعارض بين دليل وجوب الازالة المستلزم للنهي عن غيرها وبين دليل تلك العبادة بالعموم من وجه ولو فقد المرجح يحكم بالتخيير
المستلزم للصحة نعم لو ثبت الاجماع على الفورية مطلقا لبطلت العبادة على القول بالاقتضاء المتقدم ولكن من اين يثبت ذلك نعم لو
ارتكب منها ما يكون عليه حراما وظهر بما ذكرنا ما في كلام جماعة من اصحابنا المتاخرين حيث اختلفوا بعد حكمهم بوجوب الازالة في بطلان
العبادة الموسعة المزاحمة للازالة وصحتها ويظهر من الاكثر الاول ولو وقعت العبادة خارج المسجد وصرح جماعة بالثاني وبنوا ذلك
على ان الامر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا فمن اختار الاول قال بالبطلان ومن قال بالثاني قال بالصحة انتهى واورد عليه
بعض المحققين ره بان منع الاجماع على الفورية في مقام اشتغال الذمة بواجب موسع ان كان من جهة مجرد اشتغال الذمة فلا تعارض

بينهما الا ان دليل الواجب الموسع كدليل اباحة الشيء انما يفيد جواز فعله من حيث هو فلا ينافيه عروض الحرمة من جهة منافاته لواجب مضيق ولذا لا يعارض ادلة فورية الواجبات على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد الخاص بادلة اباحة المباحات وان كان المنع من جهة خصوصية اخرى غير اشتغال الذمة فهو منع الفورية كما يشهد به اطلاقات كلمات المجمعين ونقلة الاجماع ثم قال ومما ذكرنا يظهر فساد التعارض بين ما دل على فورية الوجوب وما دل على عموم الوجوب لجميع ازمنة الواجب الموسع كفساد اخذه بينه وبين ادلة اباحة الضد في غير العبادات مع ان التعارض لا يجدي في المقام بعد استفادة الفورية من مساق الوجوب لان الغاء الفورية يكون كالغاء القيد في المقيد والغاء اصل الوجوب خلاف الاجماع هذا مع ان ما ذكره من التخيير المقتضي للصحة فاسد لان المدار في العموم من وجه على التوقف في مادة الاجتماع والرجوع الى الاصول والاصل هنا فساد الواجب الموسع للشك في تعلق الامر به واما الازالة فهي مباحة قطعا لعدم فورية الضد الموسع مع ان صحتها لا تتوقف على اباحتها مع انا لو سلمنا التخيير فهو لا يقتضي الصحة لان الغرض التخيير بين البناء على فورية وجوب الازالة حتى يحكم بالفساد وبين البناء على وجوب الواجب الموسع وعدم فورية الازالة حتى يحكم بالصحة فلا بد من اختيار المجتهد او المقلد لاحدهما وليس هذا من باب التخيير بين فعل الازالة وفعل الصلوة حتى تصح الصلوة انتهى ومنهم شريف العلماء قده على ما نقل الينا من مجلس بحثه وحرره بعض من علمنا ان شانه الاقتصار على ما سمعه من لسانه قال قده في المقدمة السادسة من مقدمات مبحث اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بعد الحكم بظهور الثمرة في الحكم التكليفي بمعنى انا ان قلنا باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده فالاتي بالضد اثم عبادة كان او معاملة وان قلنا بعدم الامر بالضد فلا اثم وعلى غيرهما من الاقوال في الثواب ما لفظه وقد يقال بوجود الثمرة في الحكم الوضعي ايضا وهو صحة الصلوة ان قلنا بان الامر لا يقتضي النهي عن ضده ولا عدم الامر به وفسادها ان قلنا باقتضائه عدم الامر او باقتضاء النهي مع دلالة النهي على الفساد ثم قال وفيه ان قولهم ان قلنا بان الامر يقتضي عدم الامر بالضد او النهي فكانت الصلوة باطلة باطلاقه ممنوع لان الامر بالضد الموسع والامر بالمضيق اما كلاهما قطعيان كما بان يدل الاجماع مثلا على ان الصلوة مامور بها حتى عند وجوب الامر بالمضيق والاجماع الاخر على ان المضيق مامور به في صورة الامر بالموسع واما كلاهما ظنيان واما ان يكون الامر بالموسع حين الامر بالمضيق قطعيا ونفس الامر بالمضيق ح ظنيا واما ان يكون عكس ذلك اما الصورة الاولى فهي غير متصورة على مذهب من يقول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لانه يقول بانه يمتنع عقلا صدور الامر بالموسع وبالمضيق في زمان واحد فعند الامر باحدهما لا بد من ارتفاع الاخر واما الصورة الثانية فلا تجري الثمرة المذكورة فيها اذ غاية ما ثبت من امتناع اجتماعهما عقلا هو لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره والعمل بالاخر الا ان يقال ان الموسع غير مطلوب في زمان المضيق او يقال ان الامر بالمضيق ح ام ندبي او غير فوري في تلك الحالة لا في حالة وجود الامر بالموسع ولا دليل على تعيين صرف الموسع عن ظاهره فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية والا فالتوقف والمرجح الخارجي قد يقتضي طرح الموسع وقد يقتضي طرح المضيق واما الصورة الثالثة فلا تجري الثمرة فيها ايضا اذ بعد لزوم التاويل في احد الامرين لا ريب في ان التاويل في الظني اولى فيطرح الامر بالمضيق بحمله على الندب او على عدم الفور ويحكم بصحة الموسع واما الصورة الرابعة فالثمرة فيها جارية لا من جهة مجرد كون الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده بل من جهة انه بعد لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره بحكم العقل بامتناع الاجتماع لا بد من طرح الظني وهو الموسع و الاخذ فتكون الصلوة ح فاسدة فان قلت في الصورة الثانية يحكم بفساد الموسع اذا لم يكن مرجح لاحد الطرفين اذ بعد التوقف يرجع الى الاصل وهو عدم صحة الصلوة فيتم الثمرة ح قلنا ذلك مسلم ان سلمنا بعد التعارض بقاء الامر بالضد الاخر وشك في الفورية لكن نقول بعد التوقف يحتمل ارتفاع الامرين معا فلا يتم المطلوب فتامل انتهى وانت خبير بما فيه لان محط نظر المتنازعين في تلك المسئلة هو ان الشارع اذا امر بشيء على وجه الفور قطعا بحيث يكون صدوره ودلالته قطعيين وامر بضده قطعا لكن على وجه التوسعة الشاملة بمقتضى ظاهر لفظه لزمان المضيق او على وجه الاطلاق فهل يقتضي ذلك الامر بالمضيق النهي عن ذلك الفرد المقارن لزمان وجوب الازالة او عدم الامر به اما من باب التضمن او الالتزام اللفظي او العقلي على اختلاف الاراء ام لا يقتضي شيئا منهما فيجوز الامر بالموسع بحيث يشمل زمان المضيق ولا يكون ذلك الفرد من الموسع المقارن لزمان المضيق من قبيل ما نهي عنه ولا من قبيل ما ارتفع الامر عنه فيصح الماتي به في ذلك الزمان عند المجوز ولو كان عبادة وليس محط بحثهم هنا الصحة فيكون الاوامر ظنيات وظاهريات او غيرها

ضمن بيتهم وربما يتجه البحث الى الاقسام المذكورة ويدل على ما ذكرناه ان لفظ الامر عبارة عما هو الواقع والمظنون كالامر بالبس او امضيه
عنوانهم وهو ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده دليلا على ان المبحوث عنه هو الامر الواقعي وهو المقطوع به في الاقسام المذكورة
مما لا مدخل لها بما هو محط انظارهم ومحل همهم كاشف الغطاء قدس الله سره ومحصل ما يستفاد منه هو ان الامر بالمضيق يقتضي
الاتيان به والنهي عن الموسع ومقتضاه حرمة الموسع وفساده ان كان عبادة الا انه لا مانع من كون الامر بالموسع مترتبا على
مخالفة الامر بالمضيق بان يكون الموسع واجبا مشروطا بترك المضيق فيصح الاتيان بالموسع لذلك ومثله الكلام في المضيقين
فيجوز ان يكون احدهما اهم والاخر غير اهم ويكون مطلوبية الاتيان بالثاني مترتبة على ترك الاول فالترتب يتصور بين الموسع والمضيق
سواء كانا واجبين او مندوبين او مختلفين وبين الواجبين المضيقين احدهما اهم والاخر بخلافه ومع عدم الاهمية يتخير المكلف
في ترجيح ما شاء منهما وقد اقتصر على ذلك جماعة ممن تأخر من اواخره وسبقه الى ذلك الفاضل النوني (ره) قال في مقدمات كشف الغطاء
واما الاضداد الخاصة الموجودية الصرفة فالامر باحدها لا يقضي بالنهي عن ضده قضاء لفظيا على نحو المقدمية وقد يقيم بعض الاضداد
الخاصة بحصولها لشدة المعاندة والمضادة ان النهي عن الضد امر بتركه المتوقف فعل الواجب عليه فيكون النهي اذن راجعا الى بيان
التوقف وحرمة الموقوف فلا يسري الى الموقوف عليه ولو توصل بالسلم الحرام او الراحلة الحرام ونحوها بعد شغل الذمة الى
الغايات لم ينافي صحتها وتعلق الامر بالمتضادين ابتداء غير ممكن للزوم التكليف بالمحال ولو اتى بفرد من الموسع في وقت المضيق
الذي لم يقم دليل التخصيص [illegible] مضيقا كالصوم ووقت الفرائض اليومية مع الضيق لغيرها من الصلوة على
الاقوى بطل ولو تضيقا معا بالعارض تخير بالمساواة وقدم الراجح مع الترجيح بحقية المخلوق وشدة الطلب ويرجع الاول
الى الثاني لان انحصار المقدمة في الحرام بعد شغل الذمة لا ينافي الصحة وان استلزم المعصية واي مانع من ان يقول الامر المطاع
لمأموره اذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا كما هو اقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والاخفات والقصر والاتمام
فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب فالقول بالاقتضاء وعدم الفساد اقرب الى الصواب والسداد ومن تتبع الاثار
وامعن النظر في السيرة المستمرة من زمن النبي المختار والائمة الاطهار بل من زمن ادم الى هذه الايام علم ان القول بالفساد ظاهر
الفساد كيف لا ولو بنى على ذلك لفسدت عبادات اكثر العباد لعدم خلوهم من حق غيرهم مطالب من نفقة او دين او حق جناية
او عبادة تحمل او واجب لبعض الاسباب الاخر الى غير ذلك ولزم الاتمام على اكثر المسافرين لعدم خلوهم عن بعض ما تقدم ووجوب
التعلم ونحو ذلك مع الخلو عن التعرض لمثل ذلك في الاخبار وكلام النبي والائمة ولكثرة الاجتماع مع انه توفر الداعي على نقله فلولا
حصول التواتر في مثله وخلو المواعظ والخطب من شاهد على ثبوت هذا المطلب ولو قيل بالفرق بين ما يكون باعثا على الترك
وغيره وبتخصيص الفساد بالقسم الاول لم يكن بعيدا وانا ذري ط مقدم انتهى فهو قد التزم باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده لكن
تفصى عن اقتضاء النهي للفساد بما افاده من قاعدة الترتب ومحصلها الالتزام بخطابين احدهما مضيق مطلق والاخر موسع مشروط
بعدم ارادة المضيق ومخالفة الامر المتعلق به وقد اتقن القاعدة المذكورة اولا بامكان مؤديها بحسب العرف والعادة واليه
اشار بقوله واي مانع من ان يقول الامر المطاع لمأموره اذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا وثانيا بدلالة الخطاب لا من
دخوله تحت الخطاب ومحصله ان مؤدى القاعدة يستفاد من فهم خطاب المضيق بخطاب الموسع فان ذلك يقتضي بحكم العقل تقييد خطاب
الموسع بالنسبة الى زمان المضيق بخطاب الموسع فان ذلك يقتضي بحكم العقل تقييد خطاب الموسع بالنسبة الى زمان المضيق على وجه
الترتب بمعنى ان الواجب في زمان المضيق اولا وبالذات هو المضيق ولكن على تقدير مخالفته يجب الموسع فان اتى بالمضيق في ذلك
الوقت فلا عقاب بل هو ممتثل ومثاب وان تركه واتى بالموسع كان هناك عقاب واحد على ترك المضيق وكان ممتثلا للامر الموسع
وان تركهما جميعا فهناك عقابان وان شئت قلت ان ذلك هو القدر المتيقن من تقييد امر الموسع فان تقييده بغير زمان الازالة مطلقا
مستلزم لزيادة التخصيص والعقل بعد ملاحظة الخطابين يحكم بالقدر المذكور من التخصيص الذي محصله هو عدم الاتيان بالصلوة في
زمان الازالة في حال ارادة الازالة وهذا الذي ذكرناه انما هو لازم الخطابين بحكم العقل وليس مدلول الخطاب على وجه المطابقة
او التضمن وثالثا بدعوى السيرة على صحة العبادة لا بأمر مطلوبه من جهة كونها محكوما بها قد ثبت في الشرع لانه مجرد دعوى وربما يؤيد
عدم بطلان الموسع مع وجود الامر بالمضيق بان ترتب مناسك يوم النحر على الرمي ثم الذبح ثم الحلق واجب عند الشيخ في ط والاستبصار

كتاب الطهارة

وعند المصنف وأكثر المتأخرين مع انهم يقولون بانه لو عكس اثم ولا اعادة قال فيما حكي عن بعض الجبان لا يقال الوجوب الازالة
على الفور ينافي وجوب الصلوة مع سعة الوقت لان الوجوبين اذا اجتمعا في وقت واحد مع بقاء الفورية في وجوب الازالة لزم
التكليف بما لا يطاق والاخرج الواجب الفوري عن كونه واجبا فوريا لانا نقول لا منافاة بين وجوب تقديم بعض الواجبات
على بعض وكونه غير شرط في الصحة كما في مناسك منى يوم النحر فان الترتيب فيها واجب لا شرط ولو خالف اجزء ولا امتناع في ان
يقول الشارع وجب عليك كلا الامرين مع تضيق احدهما او بقاء وجوب الاخر وان قدمت المضيق امتثلت وسلمت من الاثم
وان قدمت الموسع امتثلت واثمت في المخالفة في التقديم فلزوم تكليف ما لا يطاق على هذا التقدير ممنوع ومثله القول في التخاير
بين الصلوة في الوقت الموسع ووفاء الدين ونحوه للناسي واورد عليه بان مقتضى قاعدة ترتب حكم على مخالفة امر متقدم عليه
بحسب الزمان وان كان مما هو ممكن بل واقع كترتب الامر بالكفارة على مخالفة امر صيام شهر رمضان وترتب الضمان على مخالفة نهي
التصرف في ملك الغير بل هو واقع في مطلق التسبيبات كتسبب الكفارة في قتل الخطاء وامثاله الا انا نأخذ الامر بالموسع بمخالفة الامر
بالمضيق مما لا يعقل لانه ان كان الامر منوطا بارادة المخالفة فلا ريب ان الامر لا يرتفع بارادة المخالفة ضرورة ان ارتفاع
منحصر في ثلثة احدها الامتثال واطاعة الامر على ما هو عليه وثانيها العصيان والمخالفة بحيث لا يبقى وقت يجزي الاتيان بالمأمور
به فيه وثالثها تبدل الموضوع بان يصير القادر غير قادر على الاتيان بالمأمور به على وجه بموت او غيره وليس ارادة المخالفة
شيئا منها او بعضه يكون ارتفاع الخطاب بارادة المخالفة وهو مستلزم لارتفاع جميع الخطابات التي لم يرد المخاطب الطاعة بمجرد العزم
على المخالفة [illegible] الامر بالمضيق [illegible] او بعد الامر بالموسع وعدم الاثم لوجود الامر
بالمتضادين في زمان واحد [illegible] الموجب صحة العبادة [illegible] واضح الفساد وان كان منوطا بتحقق نفس المخالفة
والعصيان فلا ريب ان المخالفة لا تتحقق ما لم يشرع في الموسع وعدم الاثم فلا يتحقق الامر بالموسع وعدم الاثم قبل تحقق شرطهما الذي
هو مخالفة الامر بالمضيق والاثم فمن وجب عليه الازالة فورا لا يتحقق في حقه الامر بالصلوة الا بعد تحقق مخالفة الامر بالازالة ومخالفته
لا تتحقق الا بالشروع في الصلوة فعلى هذا فالمكلف بالازالة عند تلفظه بهمزة تكبيرة الاحرام غير مأمور بالصلوة والا لزم خلاف المفروض
وان شئت قلت هو حال تلفظه بالهمزة ان كان مأمورا بالصلوة لزم الامر بالمتضادين لان امر الازالة لم يرتفع بعد لكون ارتفاعه منوطا
بتحقق مخالفته ولم يتحقق بعد وان لم يكن مأمورا بالصلوة لزم تحقق العبادة بغير امر والالتزام بصحتها باطل ولا يمكن دفعه بان نقول نختار
الشق الاول وهو كون الامر بالموسع وعدم الاثم منوطا بارادة مخالفة امر المضيق والاثم كما ينبئ عنه قوله واي مانع من ان يقول الامر المطاع
للمأمور ان عزمت على معصيتي في كذا فافعل كذا حيث جعل الشرط العزم على المعصية لا نفس المعصية ونحن نقول ان مقتضى القاعدة
هو عدم ارتفاع الامر الا بشيء من الامور الثلثة المذكورة الا ان مقصد [illegible] هو دعوى استفادة ذلك من الحجة كما
ينبئ عنه قوله [illegible] مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب ويوافقه قول صاحب الهداية وما ذكرناه هو مقتضى اطلاق الامرين بعد
ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل الى اخر ما قال فانهم يدعون ان خطاب الشرع يدل على كون العزم على المعصية شرطا في الامر بالموسع فيتحقق
بتحقق شرطه وحيث كان الامر بالمتضادين مما هو قبيح بالضرورة فتصير الامر بالموسع كاشفا عن ارتفاع الامر بالمضيق وارتفاع الامر بارادة
المخالفة من خواص هذا المقام الذي جعلت الارادة فيه شرطا اللهم الا ان يقال في لزوم الايراد عليهم ان المراد ببقاء الامر والخطاب هو
بقاء الاثر الحاصل منهما وهو ان المكلف يجب ان يفعله ومن البين انه لا مجال لدعوى ارتفاع هذا المعنى عن الازالة بمجرد العزم على
تركها ومع بقاء الامر بها ان جاء الامر بالصلوة لزم الامر بالمتضادين في زمان واحد والا لزم الشروع في الصلوة بغير امر ومعلوم
انه لا مجال لصحة العبادة بغير امر وتبعهم الفاضل القمي ره تبعا للسيد صدر الدين ره فانه بعد نفي دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده
قال نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المأمور به
ووجوبه وجوب تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب للامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمأمور به
وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك يعني فعل الضد فلا يثبت فساده كما مر الاشارة
اليه وحاصل الفرق بين النهي الاصلي والتبعي في اقتضاء الفساد وترتب العقاب فالاول مما يقتضيه دون الثاني والسر في ذلك ان النهي
التبعي منتزع من النهي المتعلق بمتبوعه فالنهي عن الصلوة منتزع من وجوب الازالة وحرمة تركها وليس اصليا حتى يفيد مبغوضيتها الموجب

للفساد والشيء المنتزع عبارة عن المنتزع منه فالصلاة بنفسها ليست مبغوضة وانما المبغوض هو ترك الازالة المقترن به واتصافها
بالمبغوضية من جهة صنفها وهي ترك الازالة فهذه المبغوضية نظير الكرم الذي هو صفة لابي زيد وقد اجري عليه فقيل زيد كريم
الاب وحيث لم يثبت للصلاة صفة المبغوضية فلا يثبت لها الفساد وتحريم وجوب الازالة وحرمة تركها لا يفيد تحريم الصلاة ما لم
يتعلق بها نهي بخصوصه وذلك مما لم يتحقق بل المحقق خلافه لكون الصلاة في نفسها مأمورا بها وعلى هذا فينتفي الثمرة التي هي فساد الضد
الموسع لكون النهي عنه تبعيا مستفادا من الامر بالمضيق واورد عليه اولا بان النهي يقتضي كون متعلقه مبغوضا فان كان مما يجتمع صحته
مع المبغوضية كالمعاملات حكم بصحته مع وجود النهي وان كان مما لا يجتمع صحته مع مبغوضيته كالعبادات المقصود منها التقرب لم يكن
للحكم بالصحة مجال ولا مدخل في الصورتين لكون النهي قد دل عليه خطاب اصلي او استفيد بتبعية خطاب اخر فان وجد المبغوضية
وكانت منافية لصحة متعلقها لزم الحكم بفساده من جهة ارتفاع الامر به لانه لا يكون حينئذ الا من قبيل العبادات وهي لا تتحقق بدون امر
ثانيا بان ذلك لو تم لم يرفع المحذور ولا ثمرة اراد نفي الفساد بكون النهي غيريا اذ النهي الغيري لما يتحقق في الصلاة التي هي من قبيل
المضيق لان الصلاة واجبة بالذات ومحرمة من جهة كونها ترك مقدمة الواجب المضيق التي هي ترك الصلاة ونحن نقول انه وان ارتفع الاشكال
من تلك الجهة ولكن سيجيء اشكال اخر وهو انه في صورة اتيانه الموسع الذي هو الصلاة مثلا يكون ترك المضيق الذي هو الازالة مثلا
مقدمة للصلاة ومعلوم انه محرم ذاتي لكونه ترك واجب وواجب بالعرض من جهة صيرورته مقدمة للواجب فاجتمع الحرمة الذاتية مع
الوجوب التبعي وذلك مما لا مجال للالتزام به وان قلنا بجواز اجتماع الوجوب الذاتي والحرمة التبعية ولا يخفى عليك ان الايرادين مبنيان
لابتناء الاول على ان مراد الفاضل المذكور ره بالنهي التبعي ما قابل الاصلي وابتناء الثاني اعني مراده به ما قابل النفسي ولكن كلامه ره ظاهر
بل صريح في الثاني كما يشهد به قوله ره بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وزعم بعض من تأخر ان صاحب الهداية
ره ممن بنى على البناء المذكور من باب كون النهي غيريا فحكى عنه انه بنى على عدم الفساد مع كون الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده استنادا الى
ان النهي عن الضد المامور به غيري وان النهي الغيري لا يوجب الفساد سواء كان اصليا ام تبعيا نظرا الى ان مبغوضية الشيء لغيره لا تنافي
محبوبيته لنفسه فمن اتى بالصلاة في وقت الازالة فقد اتى به من جهة كونها مطلوبة ومامورا بها لنفسها وان كانت منهيا عنها من جهة
غيرها نظرا الى كون تركها مقدمة للازالة وكون فعلها مفوتا لها والسر في ذلك ان النهي الغيري يقتضي في الحقيقة كون ذلك الغير مبغوضا
فالنهي عن الصلاة لاجل فعل الازالة يقتضي كون ترك الازالة مبغوضا في الحقيقة لا كون الصلاة مبغوضة ضرورة كونها بنفسها
محبوبة ثم اورد عليه بان المبغوضية تنافي المحبوبية من دون فرق بين ما لو كانت المبغوضية ذاتية ام عرضية وعلى هذا يصير مقتضى
المبغوضية ارتفاع الامر من متعلقها فيقع فاسدا والسر في ذلك ان النهي الغيري لا يخلو عن كون متعلقه مبغوضا بالفعل وان كان بحسب
الاصل ليس مبغوضا فطبيعة الصلاة وان كانت محبوبة الا ان الفرد الخاص المزاحم للمضيق الذي هو الازالة مبغوض في وقتها ويمكن المناقشة
فيه بان حال النهي الغيري ليس الا كحال الامر الغيري فكما ان الامر الغيري لا يورث كون ما تعلق به عبادة من جهة انه ليس منشأ للحسن لانه مو
كون المقصود من متعلقه هو الوصول الى الغير فلا يحصل فيه رجحان ومحبوبية وانما الرجحان والمحبوبية فيما اراد الوصول اليه فالامر الغيري
انما هو لنية الوصول الى المطلوب النفسي فمرجع الطلب الحاصل من الامر الغيري كذلك النهي الغيري لا يورث المبغوضية في متعلقه من جهة انه
ليس منشأ للقبح لان مؤداه النهي عن شيء اخر ملازم لمتعلقه فالنهي عن الصلاة الناشئ من الامر بالازالة يراد به مبغوضية ترك الازالة
المقارن لها المنتهي او المؤدي الى الازالة فلا تكون الصلاة مبغوضة ونظير ذلك بعينه ما لو كان زيد ممن يحب حضوره في مجلسك ولكنك
تكره حضوره عند حضور عمرو في مجلسك فان كراهتك لحضور زيد عند حضوره لا تجعل حضور زيد مكروها لك بحسب الاصل ويندفع بما
اشرنا اليه من ان النهي الغيري لا يخلو عن كون متعلقه مبغوضا بالفعل فيكون حضور زيد بالفعل مكروها لك وان لم يكن اصل طبيعته
مكروهة وكذلك الصلاة في وقت الازالة فانها تتصف بالمبغوضية بالفعل فتدبر ولكن سيجيء بعد ذلك شيء وهو ان صاحب الهداية ره لم يستند
الى مجرد كون النهي غيريا وان عبر به بل تمسك بمطلوبيته بعد ذلك الترتب فنسبة استناده الى مجرد كون النهي غيريا اشتباه كما لا يخفى على من لاحظ
كلامه الرابع انه المحكي عن جماعة منهم الشهيدان والمحقق الثاني وصاحب المدارك وصاحب الذخيرة وصاحب [illegible] قدهم بالمساجد الضرائح المقدسة وما
يتبعها والمصحف وما يتبعه ولم يظهر خلاف في ذلك ففي جامع المقاصد ويجب ازالة النجاسة عن المساجد ... لاهلها الحدث جنبوا وعن المصحف و
الاته وصندوقه وجلده وغلافه اذا كان عنها ما فسر به ... عن الضرائح المقدسة والمشاهد الشريفة والاتها ... ويقع الكلام هنا

كتاب الطهارة

جهتين احديهما جهة موضوع الحكم وانه منحصر في الثلثة المذكورة او يلحق بها كل ما يجب تعظيمه والثانية جهة مستند الحكم وقد صرح بالتعميم
من الجهة الاولى في الذكرى فقال ويجب ازالة النجاسة عما امر الشارع بتعظيمه كالمصحف والضرايح المقدسة انتهى فجعل عنوان الموضوع
هو الاعم ومثل بالمثالين المذكورين ويستفاد منه الاشارة الى ان المستند هو وجوب التعظيم وقد صرح بهما في الحدائق فقال ويجب
الازالة عما امر الشارع بتعظيمه كالمصحف والضرايح المقدسة وهو مستلزم للامر بتعظيم شعائر الله انتهى وقد وقع من جملة منهم قصر الالحاق
على المصاحف والمشاهد كما وقع المناقشة في مستند الحكم من المحقق الاردبيلي ره حيث قال واما وجوب الازالة عما امر الشارع بتعظيمه مثل
المصاحف المطهرة والضرايح المقدسة والاهانة فكان دليله وجوب التعظيم ومنع الاهانة كذا في الشرح وليس بواضح نعم لا يبعد عن الخط
ولعل في لا يمسه الا المطهرون اشعارا به انتهى والتحقيق انه لم يثبت وجوب التعظيم بل الظاهر انه من قبيل المندوبات وانه من تقوى القلوب
نعم حرمة الاهانة معلومة مقطوعة فما اوجب الاهانة بالاشياء المحترمة محرم قطعا ولكن يختلف ذلك باعتبار النجس والمتنجس فكون اصابة
قطرة من ماء الكتب النجاسة من متنجس بالوسايط شيئا من ارض فضاء المقابر الشريفة اهانة لا يخلو من خفاء وكذا البول في شيء من
فضائها اهانة قطعا لكن كون ملاقاة البول حينئذ منه اهانة غير معلوم وكذا يختلف باختلاف الحالات فتنجيس غلاف القران في حال كونه
فيه اهانة وفي حال انفراده عنه ليس اهانة وكذا قد يختلف الحال باعتبار النيات كما لو اخذ ترابا من ارض كربلاء للاستشفاء كما هو المنصوص
والمعروف وما لو اخذه بانها السد الخلل والفرج في شيء من داره وهكذا وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال بعد الحاق الضرايح
المقدسة والمصحف المعظم فيجب ازالة النجاسة عنهما كما يحرم تلويثهما او مطلق المباشرة وهو جيد فيهما وفي كل ما علم من الشريعة وجوب
تعظيمه وحرمة اهانته وتحقيره كالتربة الحسينية والسبحة وما اخذ من طين القبر للاستشفاء والتبرك به ككتابة الكفن به ونحوها وانا انظر
الحكم بذلك اولى من البحث في خصوصيات الافراد اذ مستحق التعظيم ومحرم التحقير من جميع ما له تعلق في قبور الائمة من الالات كالصندوق
وغيره فضلا عنها انفسها او في المصاحف بل المصاحب من ورق اذا كان متصلا بها مما لا خفاء فيه في المذهب كما لا خفاء في تحقق الاهانة وهتك
الحرمة بتلويثه بالنجاسة بل بمطلق مباشرتها ولعل ذلك مختلف باختلاف الناس والمقاصد والنيات وليس منه على الظاهر ما يؤخذ
من كربلاء او باقي المشاهد من الاجر والخزف والاباريق والمشارب ونحوها مما لم يكن متخذا للتعظيم لعدم تحقق الاهانة والتحقير في مباشرة
شيء من ذلك النجاسة ونحوها ودعوى وجوبها شرعا وان لم يكن اهانة عرفا اذ كثير من افراد التعظيم التي اوجبها الشارع ليس للعرف فيها نصيب
كحرمة مكث المحدث بالاكبر في المسجد ومس المحدث بالاصغر كتابة القران يدفعها انه لا دليل عليها هنا بل لعل السيرة والطريقة شاهدة بخلافها
فما عن الاستاد الاكبر من النهي عن اخراج اواني كربلاء الى غيرها محل منع ان اراد الحرمة نعم قد يتامل في بعض ما اتخذ على سبيل التعظيم والتبرك
والتيمن مما لم يكن فيه نص بالخصوص كنحو التراب الخارج عن حرم كربلاء اذا علق على الشباك المكرم تحصيلا لشرفه ويمنه وبركته ولم يصل الى
حد التعين عرفا وغير ذلك مما يكون منشاؤه الترجيح العقلي والاعتبار والاستحسان ولو بمزج التعارف معه فانجر الى حكم ما علم تعظيمه
كالتربة الحسينية المعلوم بالتواتر كما عن التنقيح كون الشفاء فيها وكثرة الثواب بالتسبيح بها والسجود عليها ووجوب تعظيمها وكونها امنا للعذاب
عن الميت وامانا من المخاوف وانه يحرم الاستنجاء بها انتهى على مثل ذلك لا يخلو من اشكال ونظر ثم قال ومن ذلك كله يظهر لك ما في المحكي
عن المهذب والروضة من اثبات الاحترام لثلثة الاشياء لا غير مما يؤخذ من التربة الحسينية احدها ما اخذ من الضريح المقدس وثانيها ما وضع
عليه ثم اخذ كما عن ظاهر المهذب ومن الحرم كما عن ظاهر الروضة او صريحها وثالثها ما اخذ من باقي الحرم بالدعاء والختم عليه كما عن المهذب وبدون
ذكر الختم عن الروضة انتهى ولكن يظهر من مطاوي كلماته تسليم وجوب التعظيم ونحن نمنع وجوبه في غير ما نص عليه في الشرع كالركوع و
السجود لله تعالى والصلوة على النبي ص ولا يخلو عن مجازفة واما مطلق التعظيم الذي لم يبلغ تركه مبلغ الاهانة فوجوبه غير مسلم لعدم الدليل
عليه ولم يثبت التواتر الذي ادعاه في التنقيح على وجوب تعظيم التربة الحسينية بقول مطلق وانما هو منقول مع كونه في غاية البعد لان
انحاء التعظيم كادت لا تتناهى ومنها ما نقطع بعدم وجوبه وظني ان مدعي تواتر وجوب التعظيم اخذه من التواتر الوارد في الاستشفاء
بها وهي مسلمة لكنها لا يستلزم وجوب التعظيم وبما ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب مفتاح الكرامة ره فيما حكى عنه حيث قال ويبقى الكلام
فيما يوجد من تراب الحسين ع ومن التراب المبيع فهل يجب ازالة النجاسة عنه ام لا وعلى تقدير الوجوب هل لانها من ابرائه ام لا لانها ماخوذة
للصلوة مع كونها من ترابه وهل يثبت لها الحكم اذا صلى عليها ام قبل الصلوة وعلى الاول ينبغي ان يجري في جميع ما يؤخذ من ترابه الى
غير بلده كالجرار والاباريق والاجر وغيره مما يتخذ من التراب وفيه بعد وعلى الثاني لو اتخذ سبحة او تربة من تراب مشهد النبي ص

او امير المؤمنين عليه السلام او صلينا عليها او سبحنا بالسبحة انه لا يجب ازالة النجاسة وليس كذلك ولكنهم اذا كانوا لا يوجبون ازالة النجاسة عما عدا الضرايح وما لا اولى ان لا يوجبوا الازالة عما اخذ عن ترابه من مقدار فرسخ او اكثر او اقل ولو كان وضع في ضمن شيء يوجب الاحترام لجرى ذلك في فرشه والاترمة التي صلى عليها ولم يصل فلعل المدار على ما بينا في التعظيم وعلى ما انتفاه في التنقيح واخبار الباب فانه قد ورد الحث على اخذ التربة الحسينية من ترابه للصلوة ولاخذه للاستشفاء والامر بتعظيمها اذا اخذ على هذين الوجهين وفعل عظماء الائمة قولا وفعلا اذا اخذ تحكك فما اخذ للاستشفاء او للحفظ للتسبيح بها والصلوة عليها او لكتابة الكفن بها او جعلها مع الميت كان محترما سواء اخذ من الضريح او من خارجه ووضع عليه او من باب الحرم والدعاء وبكثرة اذا اخذ على احد هذه الوجوه لان واحدا منها لا ينفك عن قصد التعظيم وبعض الاستشفاء بجميعها ولم اجد من تعرض لذلك سوى ابي العباس في المهذب والشهيد الثاني في الروضة فاثبت الاحترام لثلثة اشياء لا غير وهو ما اخذ من الضريح المقدس او ما وضع عليه مطلقا كما هو ظاهر المهذب او من الحرم كما هو ظاهر الروضة او بقصد بها او ما اخذ من باب الحرم والدعاء والختم عليه كما في المهذب ولم يذكر الختم في الروضة وقضية كلام المهذب عدم تحريم ما اخذ للاستشفاء من غير الضريح بدون دعاء وختم لا يحترم وقد يفهم ذلك من الروضة وهو مخالف لفحاوى اخبارنا ولما ذكرنا حيث لا فرق فيما انتهى عن الاستخفاف والامر بجعلها في خرقة نظيفة الا ان نقول انه لا [illegible] فيها ورد فيما ذكروا الدعاء ونحوه ولم يرد ذلك في غيره الا [illegible] الاستشفاء بالجميع فيما لا ريب فيه وربما يستشكل فيما اخذ من خارج القبر والحرم ووضع على الضريح لكن ظاهر المهذب وصريح التنقيح مما شبه الروضة انه مما يستشفى به فتامل لان الاصل الحرمة هذا ثم قال في التنقيح انه ورد متواترا ان الشفاء في تربته وكثرة الثواب بالتسبيح بها والسجود عليها ووجوب تعظيمها وكونها افضل لعذاب القبر عن الميت وامانا من المخاوف فانه يحرم الاستنجاء بها ثم قال فقد نقل الدولة على وجوب تعظيمها من دون تخصيص باحد الثلثة ومن دون تقييد بقصد التعظيم وهذا يقتضي احترام ابوابها وابا [illegible] ونحوها ولعله الى ذلك كان ينظر الاستاد رحمه الله تعالى حيث كان ينهى عن اخراج تلك الاواني عن كربلاء كراهة او تحريما وقد يستشهد بتحريم الاستنجاء بها ولا شاهد فيه والتحقيق ما فصلناه انتهى فانا نسلم انه لا يجوز الاستخفاف بما كان محترما ومعظما اما بالاصل او بالعرض كما لو تمت التربة للتبرك والاستشفاء من الاماكن البعيدة عن القبر الشريف او جعلت تربة السجود او سبحة للتسبيح بها ونحو ذلك وكذا الحال لو جعل تراب كربلاء تربة او سبحة فانه يحرم اهانته والاستخفاف باي وجه كان وكذا الحال في كتب علوم الشريعة ولما وجوب التعظيم فلم يدل عليه دليل مطلق شامل لجميع اقسامه واصنافه فان نص على التنجيس في شيء من الموارد وانه اهانة حكمنا بحرمته كالحكم بحرمة غيره من انواع الاهانة والا فلا ومن المعلوم ان بين التنجيس وبين الاهانة عموما من وجه ثم انه يختلف الحال في الاهانة فقد يكون الفعل في نفسه اهانة وان لم يقصد الفاعل به وقد يكون اهانة بقصد هذا به وكذا الحال في ازالة النجاسة فانه قد يكون تركها اهانة كما لو كان المحترم ملوثا بعين الغائط مثلا وقد يكون تركها لا يعد اهانة كما لو اصابه ماء متنجس بالاتفاق بل لو اصابه قطرة من الدم مثلا و بالتدبر فيما بيناه يعلم ان ما ذكره في صدد الكلام ابتنى على تعدد الوجوه من ان منشائه هل هو كون التربة بالجميع من ترابه غير بعيد لان هذا التردد في منشاء الوجوب انما يناسب ما لو كان حكم التربة والبقيع بخصوصها منصوصا فيتامل في منشائه لاجل سرايته الى غيرها وعدمه اما مع كون منشأ الحكم هو كون الموضوع محترما فلا يتفاوت الحال بين جهات الاحترام واسبابه ومثله البحث عن ان الوجوب هل هو قبل الصلوة او بعدها لوجود العلة في الجميع هذا وربما علل الحاق المشاهد المشرفة بالمساجد بانها اولى منها بالحكم نظرا الى ما ورد من انه لا مسجد الا وقد بني على مكان فيه قطرة دم نبي او وصي نبي والى ما ورد من ان الصلوة عند قبورهم ثمانية اكثر ثوابا بمراتب من الصلوة في المسجد ويشهد به ما ورد في منع الجنب ولا يخفى ما فيه لان وجوب ازالة النجاسة عن المسجد حكم تعبدي وليس مبنيا على التعظيم وقد يعلل بثبوت الاحترام للتراب الماخوذ من مكان بعيد اذا وضع على قبر سيد الشهداء او علق على شباك الشريف بانه لو لا كفاية ذلك لاقتضى الاخذ من القبر على مر الدهور الى نفاده وانتفاء موضوع الاستشفاء والتبرك بالتربة الحسينية مع تعلق الغرض بهما ولا يخفى سقوطه لانه غير مستلزم للنفاد لانه اذا اخذ مقدار من التراب تحصل على القبر حفيرة وطمت بتراب الغرض فهو تراب ارض القبر فانه يصير من تراب القبر و يصلح للاضافة وهكذا مع تكرر الاخذ و المطلب الرابع ان من جملة ما يجب ازالة النجاسة عنه مسجد الجبهة متعدية كانت ام غير متعدية بلا خلاف اجده ونسبه في الذكرى الى الاصحاب وفي المنتهى قال ويجب ازالة النجاسة عن مسجد الجبهة للنص ومثله في الذخيرة وقال المحقق الاردبيلي رحمه الله وكذا الازالة عن محل السجود مطلقا وعن غيره من مكان المصلي مع التعدي لعله للاجماع والنص كما نقل انتهى لكن قال في [illegible] ثم انه قد ذكر الاصحاب في

كتاب الطهارة

تعداد المواضع التي تجب فيها الازالة بعد الثوب والبدن مسجد الجبهة وصلاة الذكرى بالنص المرافق عليه في التنقيح ولا نقلنا فيما
علم بل ربما ظهر من النصوص خلافه كما سيأتي انه تغتفر نجاسة المكان من الصلوة انتهى وفي الجواهر ... بموثقة عمار عن
الصادق عن الموضع القذر يكون في البيت او غيره فلا يصيبه الشمس ولكن قد يبس الموضع القذر ... واعلم انه نعم
حتى تغسله الخامس ان من جملة ما يجب فيه ازالة النجاسة عنه مكان المصلي مع تعديها الى ثوبه او بدنه وهذا عند ...
ره فيجب ازالتها عنه مطلقا وان لم تتعد الى ثوبه او بدنه والمساجد السبعة عند ابي الصلاح مطلقا متعدية كانت ...
وتفصيل المقال يأتي في مكان المصلي ان شاء الله تعالى قوله وعن الاواني لاستعمالها اي يجب ازالة النجاسة عن الاواني ...
قيد جماعة بما اذا كان الاستعمال في مشروط بالطهارة قال في جامع المقاصد في شرح مثل العبارة انما يتحقق ذلك اذا كان الاستعمال في
امر مشروط بالطهارة كالاكل والشرب اختيارا انتهى وقال المحقق الاردبيلي ره واما القول بوجوب ازالتها عن الاواني للاستعمال
المشروط بالطهارة كالاكل والشرب اختيارا او الغسل والوضوء وغير ذلك فدليله الاجماع على الظاهر والاخبار انتهى وفي كشف
اللثام وعن الاواني لاستعمالها فيما يشترط بالطهارة انتهى ومنهم من زاد على ذلك كون الاستعمال موجبا لتعدي النجاسة قال في
لك في شرح العبارة هذا اذا كان الاستعمال يوجب تعدي النجاسة كما لو استعملت بمائع وكان مشروطا بالطهارة كالاكل والشرب
انتهى وقال في الذخيرة وعن الآنية للاستعمال اذا كان الاستعمال موجبا لتعدي النجاسة مشروطا بالطهارة كالاكل والشرب اختيارا للاجماع
انتهى فالحكم في المسئلة هو وجوب الازالة فيما حصل فيه القيود المذكورة وفيما عداه لا ريب فيه سنبينها اولا لك انه قال العلامة في القواعد
يجب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلوة والطواف ودخول المساجد وعن الاواني لاستعمالها لا مستقرا وقال المحقق الثاني في
فيما علقه على قوله لا مستقرا انه معطوف على محذوف تقديره يجب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن وجوبا معلقا بالصلوة والطواف و
عن الاواني وجوبا معلقا باستعمالها لا وجوبا مستقرا ثابتا على الفور ازالتها عن المساجد الا اذا لحدث جنبا او عن المصحف والآنية
ومنشو بانه لجلده وغلافه اذا كان فيه اما منفردا فيحتمل وعن الضرايح المقدسة والمشاهد الشريفة والآلها انتهى وما ذكره من بيان
موارد الاستقرار وعدمه حق لكن كان الاولى ان يذكر في مورد وجوب ازالة النجاسة عن الثوب دخول المساجد معطوفا على الصلوة
والطواف كما فعله العلامة ره حتى يكون مستوفيا للمراد بالمتن الثاني انه يفهم مما ذكره المصنف وغيره من وجوب ازالة النجاسة عن
الاواني على الوجه الذي عرفت تفصيله وجوب ازالة النجاسة عن نفس الماكول والمشروب وماء الوضوء والغسل لكون ازالتها عن
الاواني مقدمة لتحصيل نفس الماكول والمشروب وماء الوضوء والغسل لكون تناول النجس محرما بالاجماع كما ادعاه جماعة ونفوا الخلاف
عنه وقد استفاد وحرمة تناول النجس من الاخبار الدالة على الامر بتطهير الاواني نظرا الى انه ليس الا لاجل طهارة الماكول والمشروب و
ماء الطهارة قوله وعفي في الثوب والبدن عما يشق التحرز منه من دم القروح والجروح التي لا ترقى وان كثر قال في المصباح المنير رقأ
الدمع والدم رقأ مهموز من باب نفع ورقوا على فعول انقطع بعد جريانه والرقوء مثل رسول ما يوضع ... انتهى فاستناد قول المصنف
لا ترقى الى ضمير الموصول الذي جعله صفة للقروح والجروح من قبيل قولهم سال الوادي وقوله نعم فيها عين جارية هذا وتوضيح
القول في المسئلة انه لا خلاف بين الاصحاب كما في الذخيرة والحدائق في اصل العفو عن دم القروح والجروح قليلا كان او كثيرا
والاخبار به متظافرة وانما الخلاف في تعيين الحد الموجب للترخيص فيظهر منهم فيه اقوال منها انه عبارة عن دوام سيلان الدم
وعدم انقطاعه وسكونه وانه اذا انقطع الدم زال العفو واعتبر فيه سعة الدرهم قال في المقنعة وان كان على الانسان ثوب ترشح
دماملها انما لم يكن عليه حرج في الصلوة فيما اصابه ذلك الدم من الثياب وان كثر وكذلك ان كان به جراح ترشح فيصيب ثوبه بدمها
وقيحها فله ان يصلي في الثوب وان كثر فيه ذلك انتهى وقال في السرائر ودم ... ايضا نجسان الا انهما عفت الشريعة عنهما ولا يمكنه
التحرز منهما في كل وقت بان يكونا على صفة السيلان بانه لا يرقأ في وقت من الاوقات وهما الجروح اللازمة والقروح اللازمة
فلا باس بالصلوة في الثوب والبدن اذا كانا على هذه الصفة فيهما كثيرا او قليلا من غير اعتبار الدرهم وسعته فاذا انقطع سيلانه
عنهما اعتبرها يعتبر في غيره من سعة الدرهم واقل من ذلك انتهى وقال المصنف في النافع وعفي عن دم القروح والجروح الذي لا يرقأ
فان رقي اعتبر سعة الدرهم انتهى وهذا القول هو الذي اختاره هنا وان اختلف الناظرون في فهم كلامه هنا فمنهم من فهم منه الجمع
بين المشقة ودوام السيلان قال في لك وظاهر العبارة يقتضي كون العفو عن هذا الدم مخصوصا بما اذا شق التحرز عنه وكان سائلا

لا فرق هنا في النجاسة التي عفي عنها في الصلوة وغيرها فيجب ازالة الجميع


في جميع

في جميع الوقت ومنهم من جعل مناط العفو حصول المشقة قال في الرياض وربما يناط العفو وعدمه بحصول المشقة بالازالة وعدمه
كما في الشرائع وعن ظاهر العلامة رحمه الله في النهاية انتهى ولكن التأمل الصادق يقضي بان مراده بعبارة الكتاب هنا هو كون مناط العفو
هو عدم رقوء الدم وليس هنا قيدان لانه جعل دم القروح والجروح بادخال كلمة من عليهما بيانا لما الموصولة فانها ليست للتبعيض
فيكون ما يشق التحرز عنه عين الدم الذي لا يرقى فلا ينفك احدهما عن الآخر ويكون المقصود من ذكر الموصول وصلته الاشارة
على علة الحكم ودليل المسألة وهذا لانه رحمه الله مع تعبيره في النافع بدم القروح والجروح الذي لا يرقى علل الحكم في المعتبر الذي جعله
شرحا له بالحرج فقال الثاني دم القروح اللازمة والجروح الدامية فانه لا يجب ازالته وان كثر ويصلي فيه حتى يبرأ فان انقطع
اعتبر فيه سعة الدرهم لزوال الحرج في ازالته والوجه في ذلك انه لو وجب ازالته مع استمراره جانبا لما انفك المكلف منه غالبا لان التقدير
استمراره فيعفى عنه دفعا للحرج ثم قال ويؤيده روايات وذكر منها صحيحة محمد بن مسلم ورواية ابي بصير الآتيتان وقال في المنتهى وهو يعني
الدم اما ان لا يجب ازالته وان كثر واما يجب فالاول الجروح السائلة التي لا تنقطع في اثناء الزمان ولا يقف جريانها الا الآن قال بعد نقل اخبار
المسألة ولانه يشق الاحتراز عنه فكان الرخصة فيه واجبا انتهى وقال في التذكرة وان كان دم قرح او جرح سائلا لازما لم يجب ازالته وان كثر
مع نجاسته سواء الثوب والبدن في ذلك للمشقة ولقولهم عليهم السلام عن دم القروح التي لا تزال تدمى يصلي وان كانت الدماء تسيل فان
انقطع السيلان اعتبر الدرهم لزوال الحرج بازالته انتهى وانما جعلنا عبارة المنتهى من العبارات الدالة على هذا القول لان تعليل
الحكم في ذيلها بالمشقة يكشف عن عدم كون الوصف بالمشقة او لانفس العيان بل هو علة الحكم وعبارة التذكرة اوضح لافصاحها بالتعليل
ومنها انه عبارة عن احد الامرين من دوام سيلان الدم او تعاقب الجريات على وجه لا يتسع فتراتها لاداء الفريضة ونسب هذا القول
الى المصنف في المعتبر لانه قال في ذيل كلامه الذي حكيناه بعد ذكر الروايات ما لفظه وكذا لو تعاقب جرياتها بحيث لا يتسع فتراتها لاداء
الفريضة انتهى وقال في الذكرى ويعفى عن دم القروح والجروح التي لا ترقى وان كثر لقول الصادق عليه السلام يصلي وان كانت الدماء تسيل وصلى ثم
وقال لست اغسل ثوبي حتى يبرأ ثم قال ولو تعاقب هذا الدم بفترة تسع الصلاة فالاقرب ازالة النجاسة والصلاة لزوال الضرورة وظاهر
من الروايات عدمه انتهى وكانه حمل البرء فيها على الانقطاع ومنها انه عبارة عن دوام السيلان مع وجود المشقة وارباب هذا القول منهم من
اطلق المشقة كما في المراسم حيث قال والثالث يعني ما لا يجب ازالة قليله وكثيره دم السمك والبراغيث ودم القروح اذا شق ازالته ولم
يقف سيلانه فاما دم القروح خاصة فانه اذا لم يكن بهذه الصفة وزاد على قدر الدرهم فانه يجب ازالته انتهى ومنهم من فسرها بمعنى
الضرر في الازالة كما في كشف اللثام وعفي ايضا في الصلاة بلا خلاف عن دم القروح اللازمة والجروح الدامية وان كثر كما قال الصادق عليه السلام
لمحمد بن مسلم في الصحيح ان كانت الدماء تسيل مع مشقة الازالة لا حرج في الدين ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا يكلف الله نفسا الا وسعها
والاخبار بخصوصها كثيرة واذا لم يشق الازالة او التطهير بان لا يتضرر به ولا يكون الدم دائم السيلان بل يكون بحيث يسع
كلا من الصلوة وجب اقتصار الرخص على موضع اليقين وكذا ان امكن ازالته عنه على القليل انتهى ومنها ما في اشارة
السبق حيث قال وفي الدماء ما لا حرج في قليله وكثيره وهو دم البق والبراغيث والسمك والجروح اللازمة والقروح الدامية مع تعذر
التحرز منها انتهى ويمكن ارجاعه الى سابقه مما عرفت من كشف اللثام ومنها العفو عنه مطلقا من غير فرق بين القروح والجروح سواء لزمت
ام لا وسواء كان لذلك فترة تسع الصلاة فيها ام لم يكن وهذا القول قد استظهره في الذخيرة من الصدوق في الفقيه ولكن في خصوص
الجرح وعبارته المنقولة عنه في كلام بعضهم هو انه ان كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا باس بان لا يغسله حتى يبرأ و
ينقطع الدم انتهى وهو مبني على ان يكون المراد بقوله سائلا ان له ملكة السيلان فيسيل احيانا دون الحال او يكون باعتبار كون الجنس
بالمبتدأ كثيرا او الافعلية السيلان تقتضي دوامه ومنها القول هو الظاهر من عبارة فانه قال عفي عن دم الجروح اللازمة بقليله و
كثيره انتهى فان الظاهر من وصف الجروح باللازمة هو كونها باقية مستمرة اياما متعددة بحيث يصدق اللزوم عرفا وقال المحقق الثاني
في شرح قول العلامة رحمه الله في القواعد وعفي ايضا عن دم القروح اللازمة والجروح الدامية وان كثر مع مشقة الازالة ما لفظه ظاهر
هذه العبارة تقتضي كون العفو عنه مخصوصا بما اذا شق ازالة النجاسة والرواية عن الصادق عليه السلام تدل على خلافه ولا يجب تخفيفه ان امكن والا
عصبه لظاهر قوله عليه السلام يصلي وان كانت الدماء تسيل وقوله لست اغسل ثوبي حتى يبرأ انتهى وقال في حاشية الكتاب لا حاجة الى قوله عما
يشق التحرز عنه فان العفو عن دم القروح والجروح غير مشروط بمشقة الازالة ولا يجب عصبه ومنع الدم ولا منعه من التعدي ولا تغييره

الثوب بل يثبت العفو الى حين البرء انتهى وعن روض الجنان انه بعد نقل مضمون عبارة جامع المقاصد استحسنه وقال في ذلك مثل ما
حكيناه عن حاشية المحقق الثاني على الكتاب وقال في كشف اللثام بعد نقل هذا القول ان هذا هو المعتمد الا انه عقبه بقوله لكن ان يراد
بالبرء الامن من خروج الدم منهما وان لم يندمل اثرهما انتهى وبهذا الاعتبار يمكن عده قولا مغايرا لهذا القول وهذا القول
قد قواه في الذخيرة وقال بعد جملة من الكلام وبالجملة كون غاية العفو هو البرء اقوى مستفاد من الروايات وهل المراد بالبرء الاندمال
او الامن من خروج الدم وجهان حجة القول الاول وجوه الاول الادلة رفع العسر والحرج نظرا الى وجود العسر عند دوام سيلان
الدم وانتفائه عند انتفائه الثاني ان الاصل الثانوي في النجاسة شرعا وجوب الازالة فيلزم في الخروج عنه الاقتصار
على القدر المتيقن وهو ما استمر سيلانه الثالث التمسك بما المصرحة من صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل يخرج به
القروح فلا تزال تدمى كيف يصلي قال يصلي وان كانت الدماء تسيل ورواية ابي بصير قال دخلت على الباقر وهو يصلي قال فقال لي
قائدي ان في ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان بثوبك دما فقال ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرء ولا يخفى
عليك ان ادلة رفع الحرج انما تجدي في اثبات العفو ولكنها لا تجدي في نفيه في غير صورة الاستمرار لقيام الحرج فيه مع انه على
تقدير انتفائه لا يفيد في نفي ثبوت حكم العفو بدليل اخر وكذا الاصل ضرورة انه يمكن الخروج عنه بالدليل والاقتصار على القدر
المتيقن انما يتجه مع اجمال اللفظ وعدم دليل اخر مطلق وسيأتي ذكره انشاء الله تعالى والاستدلال بصحيحة محمد بن مسلم على هذا القول
انما يتم ان لو كان المراد بقوله فلا تزال تدمى استمرار سيلان الدم ودوامه وليس كذلك وقد اجاد صاحب الذخيرة ره حيث قال
وربما يتوهم من قوله في جملة هذا الحديث فلا تزال تدمى ان الحكم مفروض فيما هو دائم بالسيلان وهو ضعيف لان هذا القيد
مذكور والعبرة بالجواب لان الجواب معلق على ما وقع السؤال عنه وبيان حكم له ولا دلالة له في الجواب على العموم بل لانه ليس معنى قوله
فلا تزال تدمى ان تجري انها متصل دائما بل معناه ان الدم يتكرر خروجه منها ولو حينا بعد حين فاذا قيل فلان لا يزال يتكلم بكذا
كان معناه عرفا انه يصدر منه ذلك وقتا بعد وقت لا انه دائمي انتهى واما الاستدلال برواية ابي بصير فلا وجه له ايضا لانها بعد
الاغماض عن سندها انما تتضمن الاحكاية حال غير مبين الكيفية ومن المعلوم ان حكايات الاحوال مجملة لا يصح التمسك بعمومها
فلعل الدماميل التي كانت فيه لم تكن دائمة السيلان الا ان يقال ان القدر المتيقن منها الا صورة السيلان لكن هذا لا
يجدي في مقابل من قال من الخصم اما الاطلاق حجة القول الثاني في الاكتفاء في ارتفاع العفو بفترة تسع الصلوة امران احدهما
ما اشار اليه الشهيد في الذكرى من زوال الضرورة التي كان حكم العفو دائرا مدارها فيرتفع العفو وثانيهما ما اشار في كشف
اللثام من الاقتصار في الخروج عن الاصل الثانوي الثابت شرعا من وجوب ازالة النجاسة للغايات المذكورة على موضع اليقين
وهو ما لو لم يكن لسيلان الدم فترة تسع الصلوة وانت خبير بانه يدفعهما جميعا اطلاق الاخبار الاتية حجة القول الثالث
ما تقدم الايماء اليه في عبارة كشف اللثام من التمسك بما في صحيحة محمد بن مسلم من قوله وان كانت الدماء تسيل وادلة العسر
والحرج وفيه ما عرفت من عدم دلالة لفظ الصحيحة على دوام السيلان مضافا الى ان كلا من الصحيحة وادلة العسر دليل مستقل وبينهما
عموم من وجه بحسب المفهوم فكان اللازم الاكتفاء باحد الامرين فلا وجه لاعتبار الجمع بين دوام السيلان ووجود المشقة حجة
القول الرابع امران الاول ما تمسك به جماعة من الاصل وكان مراده اصالة البراءة من وجوب الازالة ولكن لا يخفى انه مندفع
بالاصل الثانوي الذي قدمنا ذكره الثاني الاخبار المعتبرة كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل يخرج به القروح
فلا تزال تدمى كيف يصلي فقال يصلي وان كانت الدماء تسيل وقد عرفت وجه الدلالة فانه قال في الذخيرة وقوله في صحيحة محمد بن مسلم
وان كانت الدماء تسيل ظاهر الدلالة على اولوية الحكم في صورة عدم السيلان انتهى وصحيحة ليث المرادي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل
يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا فقال يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه وعن ليث في الصحيح ايضا قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا وثيابه بمنزلة جلده قال يصلي في ثيابه ولا شيء
ولا يغسلها ورواية ابي بصير الملحقة بالصحاح على الظاهر كما في الذخيرة قال دخلت على ابي جعفر عليه السلام وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دما
فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان في ثوبك دما فقال ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرء وفي الصحيح كما في ك عن عبد الرحمن
بن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه فلا يضرك ان

٣ فلا تزال

لا تغسله

لا تغسله واستظهر صحة هذه الرواية في الذخيرة وفي سماعة بن مهران في الموثق كما في الحدائق عن الصادق عليه السلام قال اذا كان بالرجل جرح سائل
فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ وينقطع الدم وظاهره بقرينة جعل البرء وانقطاع الدم غاية هو ان المراد بالسيلان هو وجود
السيلان منه ولو في اكثر الاوقات خلافا لصاحب الرياض رحمه الله حيث نفى البعد عن قرب كون المراد بالبرء منه هو الانقطاع لاشتراط السيلا
ن في صدره وعطف الانقطاع عليه ولا يخفى ضعفه لان ظاهر السياق هو ان المراد بالانقطاع المعطوف على البرء هو الانقطاع اللاحق
له وان لم يكن الواو للترتيب وموثقة عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام قال سئل عن الدماميل تكون في الرجل فتنفجر وهو في الصلوة قال يمسحه
ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة وهذا القول هو المختار لاطلاق الاخبار المعتبرة المتقدمة الا انه هل يختص العفو
بموضع الضرورة او يجري في غيره ايضا اختلف فيه كلماتهم فعن جماعة المصير الى الاول قال فيما حكي عن المنتهى لو تعدى الدم موضع
الضرورة في الثوب او البدن بان مس السليم من بدنه دم الجرح او الطاهر من ثوبه فالاقرب عدم الترخص فيه ويجب ازالته لعدم المشقة
انتهى وعن المعالم انه استحسنه بعد نقله وقال في كشف اللثام والرخصة مخصوصة بموضع الضرورة اقتصارا على اليقين فلو تعدى الدم
الى موضع آخر وجب التطهير كما نص عليه في المنتهى ونهاية الاحكام وخبر عمار سأل الصادق عليه السلام عن الدمل يكون بالرجل فينفجر وهو في الصلوة
قال يمسحه ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة مع السليم يحتمل انفجاره بالقيح والخلط [illegible] الدم ومسحه بيده اذا
علم سيلانه الى ان يمسحه الى الاعضاء وثيابه فانما يمسحه لئلا يتعدى ويخففها النجاسة عن نفسه انتهى [illegible] ثم قال لو تعدى الدم
محل الضرورة في الثوب احتمل بقاء العفو تمسكا بالاطلاق وعدمه لانتفاء المشقة بالتعدي وهو خيرة المنتهى انتهى وتأمل فيه في الذخيرة وفي
بعد نقل ذلك عن المنتهى والمعالم وغيرهما قال لان ذلك خلاف الظاهر من الاخبار انتهى وفي الحدائق لا يبعد التفصيل بين ما
اذا تعدى الدم بنفسه الى سائر اجزاء البدن او الثوب الطاهر وبين ما اذا تعداه المكلف بتعمده بان يمسح بيده الطاهرة على دم الجرح او طرف ثوبه
الطاهر عليه والقول بالعفو في الاول دون الثاني والظاهر من عبارة المنتهى انما هو الثاني الا ان موثقة عمار المتقدمة ظاهرة في العفو
في الثاني ايضا وبه يظهر ما مر في المنتهى واستحسنه في المعالم ولو لم يرد هذا الخبر في المسئلة لكان ما ذكرناه من التفصيل جيدا
فان المتبادر منها انما هو القسم الاول خاصة الا انه يمكن ان يحمل الموثقة المذكورة على ان القيح [illegible] فانه بعيد [illegible]
انما يخرج منه القيح الابيض خاصة وربما خالطه لون الدم وبالجملة فان حمل الموثقة على ذلك غير بعيد وبه يظهر قوة ما ذكرناه من التفصيل
انتهى والحق هو القول باطلاق العفو حتى بالنسبة الى غير موضع الضرورة ومنشأه لا اصالة الاختيار والمتيقن في ذلك الا ان لنا اطلاق
الاخبار الشامل لذلك ايضا ودعوى انصرافها الى غير موضع الضرورة كما وقع في كلام بعضهم ممنوعة ولا اقل من الشك فيرجع الى الاطلاق
كما حررناه في الاصول ولهذا عدل عنه في الجواهر بعد ما ادعاه وثانيهما موثقة عمار المشتملة على مسحه باليد وليست من مواضع الضرورة كما ان
المسح بها يتضمن ايصال الدم الى اليد اختيارا واحتمال تأويلها بما عرفته في كلام كاشف اللثام عدول عن الظاهر لا يصغى اليه فالعجب منه من تجشم الكلام
صاحب الحدائق رحمه الله بالتزام حملها على ان المراد انفجاره بالصديد وقد عرفت هو [illegible] بالجمل الذي هو عبارة عن تأويل اللفظ الى خلاف ظاهره ولا داعي
اليه قال في الجواهر الانصاف ان القول بالعفو مع التعدي الا ما يعتاد في التعدي عند التحفظ من تعديه وان لم يكن من محال الضرورة
لا يخلو من قوة لاطلاق الادلة وخلوها عن الامر بالتحفظ عنه بل ظاهرها التوسعة في امره نعم لا يبعد عدمه اذا لم يكن كذلك كما اذا
تعمد وضعه من الراس في القدم مثلا انتهى وما ذكره من ورود الاطلاقات بالنظر الى المتعارف وجيه يعني الكلام بالنظر الى ما
لو علله بنفسه ويستفاد من تخصيص المثال بما ذكره انه لو تعمد ايصال الدم الى ما يتعارف تعديه اليه لداع من الاغراض لم يكن به بأس والاولى
ان يقال ان تعمد ايصاله الى غير موضع التعارف لا لداع ولو كان هو عدم تلوث ثيابه بالدم من جهة كونه سببا من خروجها عن النظافة الطبيعية
لا من جهة التحفظ عن انتشار النجاسة الشرعية خارج عن منصرف الاخبار ولا يستفاد منها التوسعة في امره بهذا المقدار واما مع وجود الداعي فلا
بأس ومنه تلويث اليد المشار اليه في موثقة عمار الثالث ان المرجع في مسمى القروح والجروح الى العرف وبعد تحققه لا فرق بين ما كان منها في
الظاهر او الباطن بعد جريان دمها الى الظاهر واستشكل في الثاني صاحب الجواهر رحمه الله كما استشكل في الحاق دم البواسير بناء على تعميم
القروح والجروح بالنسبة الى البواطن للشك في كونها من القروح ثم قال ولعل لهذا ولعدم الحاق البواطن بالظاهر حكم الاستاذ في كشف الغطا
بعدمه فقال وما كان خروجه من البواطن كدم البواسير والرعاف والاستحاضة ونحوها يغسل مع الانقطاع وامن الضرر وان بقي
الجرح ويحافظ على الحفيظة مع الاستدامة كما في المسلوس والمبطون مع عدم التعدد والتعسر عليه انتهى ثم ان صاحب الجواهر رحمه الله استظهر

خلافه بعد ثبوت مشقة الجرح والقروح وهو كذلك قطعا لا ناطة حكم العفو في الادلة بهما ولا مدخل لكونهما في الظاهر او الباطن في نفي المشقة
ولا في نفي الحكم كما ان كون البواسير من جملة القروح مما لا يعتريه شبهة كعدم كون سيلان الاستحاضة منها الثالث انه هل يجب ازالة البعض
مع الامكان وعدم المشقة اختار المحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني ره في روض الجنان وصاحب ك وصاحب الذخيرة
وصاحب ق قدس سرهم وغيرهم نفي الوجوب وهو لازم لكل من قال بالعفو الى ان يبرأ بل نقل جماعة عن خلاف دعوى الاجماع عليه وعن العلامة
بعد نقل وجوب ابدال الثوب عن المنتهى معللا بانتفاء المشقة فينتفي الرخصة لانتفاء المعلول عند انتفاء علته ما لفظه وانت
خبير بانه مع تجويز ازالة البعض حيث لا يشق ومع جواز ابدال الثوب لا يبقى لهذا الدم خصوصية فان ايجاب ازالة البعض مع عدم المشقة يقتضي
وجوب التحفظ من التعدي ايضا مع الامكان واغتفار ذلك ثابت في مطلق النجاسات وظاهر جماعة من الاصحاب ان الخصوصية ثابتة
عند الكل وان اختلفوا في مقدارها وذكر الفاضل الشيخ علي ره في بعض مصنفاته ان الشيخ ره نقل الاجماع على عدم وجوب عصب
الجرح وتقليل الدم بل يصلي كيف كان وان سال وتفاحش الى ان يبرأ قال وهذا بخلاف المستحاضة والسلس والمبطون انه يجب
عليهم الاحتياط في منع النجاسة وتقليلها بحسب الامكان انتهى وفصل في كشف اللثام فحكم بوجوب ازالة ما يمنه على القليل ان
امكنت ثم قال وان امكنت ازالة البعض لكن يبقى بعد كثير منه فهل يجب التخفيف وجهان احتملهما في نهاية الاحكام ثم قال وعند عدم جواز
الازالة كلا او بعضا يجب شد الموضع ان تيسر عند الصلوة تحفظا من الخروج كما اشار اليه البزنطي في نوادره بقوله ان صاحب القرحة
لا يستطيع صاحبها ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه اليوم اكثر من مرة واطلق في الخلاف والمبسوط عدم وجوبه وان حمله
على الاستحاضة وقياس في الخلاف الاجماع عليه وزيادة انه حرج منفي في الشرع فيجب تخصيصهما فيما يتضمن الحرج انتهى ولا يخفى
ان اطلاق الاخبار يقتضي عدم وجوب التخفيف في شيء من الفرضين وما حكاه عن البزنطي ان كان رواية كما نقله جماعة عنه عن محمد بن مسلم
بعنوان الرواية فهي مما لم يعمل به احد من الاصحاب بعنوان الوجوب فيكون متروكة وان كان قولا للبزنطي فالامر فيه اوضح لما عرفت الرابع
انه هل يجب ابدال الثوب مع التمكن منه فعن المنتهى لو تمكن من ابدال الثوب فالاقرب الوجوب لانتفاء المشقة فينتفي الرخصة لانتفاء المعلول
عند انتفاء علته انتهى وحكي مثله عن نهاية الاحكام وقال في كشف اللثام فالمنصوص العفو يشمل البدن والثوب كما نطقت به الاخبار و
الاصحاب ولكن ان امكنت ازالة الدم من البدن كلا او بعضا وجبت ووجب تطهير الثوب وابداله ان امكن كما في المنتهى ونهاية الاحكام
ولكن اطلق فيهما تجويز الابدال مع الامكان وفي الثاني لو تمكن من ابداله بما فيه اقل مما يزيد على الدرهم فاشكال اقربه عدم الوجوب و
الوجوب عندك اظهر واستشكل الابدال في البحر يعطا انتهى وصرح في ك ما بانه لا يجب ابدال الثوب ولا تخفيف النجاسة ولا عصب موضع الدم
بحيث يمنعه من الخروج واستند في ذلك الى انه المستفاد من الروايات وهو محله لانها مطلقة لم يعتبر فيها شيء من ذلك الخامس انه لو اصاب
هذا الدم نجاسة اخرى من دم او غيره ارتفع العفو كما صرح به فيما حكي عن المنتهى وفي الذكرى وك وق وهو متجه لعدم دلالة الاخبار على
العفو عما كان خارجا عن الدم المذكور والمركب من الداخل والخارج خارج فيبقى على اصالة عدم جواز ازالة النجاسة فيما هو مشروط بازالتها
السادس انه اختلف في ثبوت العفو فيما لو اتى هذا الدم مايع طاهر واختلط به ففي الذكرى انه ان اصابه مايع طاهر فالعفو قوي
لان المتنجس بشيء لا يزيد عليه ومسيس الحاجة وقال في ك وان اصابه مايع طاهر كالعرق ونحوه فالاظهر بقاء العفو اليه لاطلاق النص
ومس الحاجة واستقرب في المنتهى العدم قصرا للرخصة على موضع النص وهو الدم وقال ريب انه احوط انتهى وقال في الذخيرة اذا اتى
هذا الدم جسم طاهر لا في الجسم بدن صاحب الدم او ثوبه فهل يثبت فيه العفو ام لا فيه وجهان استقرب ثانيهما المصنف في المنتهى و
النهاية قصرا للرخصة على مورد النص ولم اطلع على هذا الفرع في كلام غيره لكنهم ذكروا نظيره في الدم القليل المعفو عنه واختار
جماعة العفو مستقربا لان المتنجس بشيء اضعف حكما منه وهذا التقريب يجري ههنا ويمكن ان يستفاد من الروايات ثبوت العفو في العرق ونحوه
مما يقع الانفكاك عنه نادرا انتهى وتوقف صاحب ق ويتحصل مما ذكرناه ان في المسئلة اقوالا ثلثة ان لم يكن التوقف قولا الاثبات مطلقا
والنفي كذلك والتفصيل بين نادر الانفكاك وغيره وقد نفى البعد عن هذا القول في الجواهر فقال وكذا لا يبعد القول بالعفو عما
تنجس به من الامور التي يندر انفكاكها غالبا كالعرق ونحوه وان كانت بغيره كالدم لخلو الادلة عن التحرز عنها بل ظهورها في العفو عن
النجس المتنجس به بل في الذخيرة انه يمكن استفادته من الروايات ولما في الاجتناب عنها من المشقة والحرج المنافي لحكمة العفو عن هذا الدم
ولذا بناه الفرع على الاصل انه لا ريب في ان معنى نجاسة المتنجس ملاقاة النجس هو سريان حكم النجس المباشر اليه والفرض انه معفو عنه و

هذا المطلق في الذكرى في قوة العفو عن مائع يتنجس به ونحوه لانه اظهر ولم يفرق بين نادر الانفكاك وغيره وربما يؤيده اتفاق مجاوزة القروح
والجروح الامكنة التي لا تستغني عن مباشرة الماء ونحوه فما في المنتهى من الاقتصار على العفو على خصوص الدم لانه المتيقن لا يخلو من نظر
بل منع في نادر الانفكاك انتهى وما ذكره من التفصيل تبعا لصاحب الذخيرة متجه والعمدة فيما اشار اليه في الذخيرة من استفادة ذلك
من الروايات لان اللوازم وان كانت غالبية مما يتبع الملزوم في الخطابات المتعارفة السابع انه ذهب جماعة الى استحباب غسل ثوبه
في كل يوم مرة ومنهم العلامة ره فيما حكي عن جملة من كتبه جماعة ممن تأخر عنه ولم نجد قائلا بالوجوب على الصاحب نعم في المنتهى انه
قال فيه ينبغي لصاحب العذر ان يغسل ثوبه في كل يوم مرة لان فيه تطهيرا غير مشق فكان مطلوبا ولما رواه الشيخ ره عن سماعة
قال سألته عن الرجل به القرح او الجرح لا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلي ولا يغسل ثوبه الا كل يوم مرة فانه لا يستطيع
ان يغسل ثوبه كل ساعة وحكي مثله عن نهاية الاحكام وغيرها عن س ن وقال المحقق الاردبيلي ره وما ورد عن سماعة مع ضعفه
كانه محمول على الاستحباب ذكره في الاستبصار والمنتهى ايضا مع عدم ظهور القائل انتهى ومراده عدم ظهور القائل بالوجوب دون
الندب وقال في ك ذكر جمع من الاصحاب انه يستحب لصاحب هذا العذر ان يغسل ثوبه في كل يوم مرة لان فيه تطهيرا غير مشق ولما رواه
الشيخ ره عن سماعة وفي السند ضعف انتهى وقال في الذخيرة بعد ذكر مضمون عبارة المنتهى والوجه الاول ضعيف واما الثاني فغير
بعيد التعويل عليه وان كان الخبر ضعيفا بناء على ما عرفت مرارا من المساهلة في ادلة السنن انتهى وقال في ق بعد حكاية استدلال
العلامة ره على الاستحباب بان فيه تطهيرا غير مشق فكان مطلوبا وبرواية سماعة المتقدمة ما نصه ومثلها صحيحة محمد بن مسلم المنقولة
عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي وفي ك بعد ان نقل عن العلامة ره الاستدلال برواية سماعة اعترض بان في السند ضعفا
والعجب منه انه في غير موضع من شرحه المذكور بعد الطعن في الخبر بضعف السند وعدم نهوضه في الدلالة على الوجوب او التحريم يحمله على
الاستحباب او الكراهة تفاديا من طرحه وهذه قاعدة غيره من اصحاب هذا الاصطلاح فكيف خالف قاعدته هنا مع ان صحيحة محمد
بن مسلم كما عرفت صريحة في ذلك فلا يتوجه الطعن المذكور ثم ان ما ذكره ره ومن تبعه في حمل الرواية على الاستحباب انما نشأ من حيث ضعف
سندها عندهم كما اشرنا اليه من ان قاعدتهم حمل الاخبار على ذلك متى ضعف سندها تفاديا من طرحها وانت قد عرفت وجود
الرواية الصحيحة بذلك وبموجب ذلك يجب العمل بالخبرين المذكورين في وجوب الغسل مرة واحدة في اليوم كما دلا عليه وتقييد اطلاق الاخبار
بهما وان لم يوجد به قائل منهم ولا ريب انه الاحوط مع الامكان واما ما ذكره العلامة ره من التعليل الاول فانه عليل لا يعول عليه
ولا يصح اسناد حكم شرعي اليه نعم يصلح توجيها للنص المذكور انتهى واشار بصحيحة محمد بن مسلم الى ما في مستطرفات السرائر مما رواه
البزنطي عن عبد الكريم عن علاء عن محمد بن مسلم قال سألته عن رجل لم ير في منامه شيئا فاستيقظ فاذا هو ببلل قال ليس عليه
غسل وقال ان صاحب القرحة التي لا يستطيع صاحبها ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه في اليوم اكثر من مرة وقال يكبر
ايام التشريق عند كل صلوة قلت له كم قال كم شئت انه ليس بمفروض وقد نقلناه بهذا الوجه ليعلم من ملاحظة ما قبله وما بعده انه
رواية لا انه فتوى للبزنطي كما افاده عبارة كاشف اللثام وكانه راجع الذهن في لفظه قال المصنف بها حكم صاحب القرحة الى البزنطي
ومع تصريح فهو اه ولا يضير رواية ولكن يعلم من الكلامين المكتنفين به كونه رواية ثم ان عبد الكريم الذي يروي عنه احمد بن محمد بن
ابي نصر البزنطي هو عبد الكريم بن عمرو بن صالح الخثعمي كما صرح به جملة من علماء الرجال وهو واقفي باتفاقهم لكن اختلف في قبول
روايته وقد توقف العلامة ره عن قبول روايته في صه فحكم صاحب ق ره بصحة الحديث ليس في محله وغاية ما هناك ان يكون من قبيل الموثق
لكن علاء ثقة لانه يقرب من روايته عن محمد بن مسلم هو ابن رزين وقد نصوا على انه ثقة كما ان محمد بن مسلم ثقة بل قيل في ترجمته انه من
اوثق الناس ويبقى بعد ذلك ان الرواية مضمرة وان كان يمكن الاعتذار عن الاضمار بان شأن محمد بن مسلم يقتضي ان المسئول عنه
هو الامام ع ثم على تقدير قبول الرواية بل صحتها لا مناص من طرحها اذ لم يفت احد بوجوب ما فيها لكن الاستحباب مما لا اشكال فيه من باب
التسامح في ادلة السنن **قوله وعما دون الدرهم البغلي من الدم المسفوح الذي ليس احد الدماء الثلثة وما زاد على ذلك يجب
ازالته ان كان مجتمعا** اراد بالمسفوح الدم الخارج من ذي النفس وقيده بان لا يكون احد الدماء الثلثة ولا بد من تقييده بكونه غير
دم القروح والجروح بلا اشكال لما تقدم و نقول ان الدم الموصوف قد يكون دون الدرهم وقد يكون زائدا على قدر الدرهم وقد يكون
بقدر الدرهم من دون زيادة ولا نقصان وحكم الاول هو العفو وحكم الثاني وجوب الازالة والظاهر ان لفظ ذلك في عبارة المصنف ره اشارة

كتاب الطهارة

النفس الدم فيكون مستوليا للحكمين الاولين كعبارته في المعتبر حيث قال ما عدا هذه الدماء يعني دم القروح والجروح ودم
الحيض من الدماء المسفوحة مثل دم الفصاد والذبيحة فانه لا يجب ازالة ما نقص منه عن سعة الدرهم اتفاقا منا ويجب ازالة ما زاد
عن الدرهم انتهى وكيف كان فالحكمان الاولان مما لا خلاف فيهما ظاهرا بل قد وقع دعوى الاجماع عليهما في كلام جماعة كما عرفت
دعواه على الاول منهما في كلام المعتبر وممن ادعى الاجماع عليهما علم الهدى قده في الانتصار حيث قال ومما انفردت به الامامية القول
بان الدم الذي ليس بدم حيض يجوز الصلوة في ثوب او بدن اصابه منه ما ينقص مقداره عن سعة الدرهم الوافي وهو المضروب
من درهم وثلث ثم نقل عن الحسن بن صالح بن حي انه كان يقول في الدم اذا كان على الثوب منه مقدار الدرهم يعيد الصلوة
وان كان اقل من ذلك لم يعد قال وهذا امضاه لقول الامامية والاجماع الفرقة هو دليلها على صحة قولها انتهى وفي العلامة ره
في لف فانه قال ابن زهرة ما عدا الدماء الثلثة وغير دم نجس العين ودم القروح والجروح اللازمة من الدماء وان كان مقدارها ازيد من سعة
الدرهم البغلي وجب ازالته اجماعا وان كان اقل منه لم يجب اجماعا انتهى وقال في كره اجمع الاصحاب على ان الدم المسفوح وهو الخارج من ذي
النفس الذي ليس احد الدماء الثلثة ولا دم القروح والجروح انه كان اقل من درهم بغلي لم يجب ازالته للصلوة وان كان ازيد من قدر
الدرهم وجب ازالته نقل ذلك المحقق في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه انتهى ولكن هذه العبارة لا تعطي استقلاله بدعوى الاجماع
كما توهم وانما يعطي حكايته عن الفاضلين ونسبته اليهما مع انهما يصرح في المعتبر بدعوى الاجماع في الثاني لعلها مبنية على فهم مجموع
اجماعي الحكمين بها مع تصريح العلامة ره بالاجماع فيهما وتصريح المصنف ره في الاول بصحيح ما ذكره من العبارة او ان صاحب كره استفاد
الاجماع من المعتبر في الثاني من جهة انه ذكره بحكم مسلما او عقبه بقوله وفي وجوب ازالة ما كان درهما روايتان فاستفاد منه بحكم المقابلة
كون الحكم الثاني مسلما وقال في الحدائق والظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في ان ما نقص عن سعة الدرهم المسفوح الذي ليس من احد
الدماء الثلثة ولا دم القروح والجروح معفو عنه وان ما زاد منه على الدرهم لا يعفى عنه ويدل على الاول بعد الاجماع المحكي عن جمع
كالمحقق في المعتبر والعلامة ره في المنتهى والنهاية والتذكرة والاخبار الاتية وعلى الثاني مضافا الى الاجماع المدعى ايضا الاخبار
الدالة على نجاسة الدم كما تقدم والاخبار الاتية الدالة على العفو على الناقص انتهى ومما ذكرنا تبين الحال وارتفع الاشكال عن
الحكمين جميعا ومن هنا كان ما حكاه العلامة ره في لف عن ابن ابي عقيل ره من قوله اذا اصاب ثوبه دم فلم يره حتى صلى فيه ثم رآه بعد
الصلوة وكان الدم قدر الدينار غسل ثوبه ولم يعد الصلوة وان كان اكثر من ذلك اعاد الصلوة ولو رآه قبل صلوته وعلم ان في
ثوبه دما ولم يغسله حتى صلى غسل ثوبه قليلا كان او كثيرا وقد روي ان لا اعادة عليه الا ان يكون اكثر من مقدار الدينار انتهى
مدفوعا الا من جهة اناطة الحكم بالزيادة عن مقدار الدينار لا الدرهم لانه حكي في الجواهر عن الوسائل ان الدينار بسعة الدرهم تقريبا
بل من جهة انه يظهر منه التردد في اصل العفو او الميل الى العدم وهو مخالف للاجماع بضميمة مضافا الى النصوص المستفيضة كحسنة محمد
بن مسلم او صحيحة المضمرة في الكافي والمسندة الى الباقر ع في رواية الصدوق ره وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور ورواية جميل بن دراج
ورواية اسمعيل الجعفي الاتي ذكرها جميعا في طي الكلام على الحكم الثالث انشاء الله تعالى وحكي في لف عن ابن ابي عقيل ره انه احتج على وجوب
الغسل مع سبق العلم بما رواه ابو بصير عن الصادق ع قال ان اصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهو لا يعلم فلا اعادة عليه وان
علم قبل ان يصلي فنسي وصلى فعليه الاعادة والاطلاق الاعادة يقتضي وجوب الغسل مع كثرة الدم وقلته واجاب عنه بالمنع من السند
اولا وبعدم الدلالة على ما ادعاه ابن ابي عقيل ثانيا واما الحكم الثالث فقد وقع الخلاف فيه على قولين احدهما وجوب الازالة وحكاه
في لف عن الشيخين وابني بابويه وابن البراج وابن ادريس وهو ظاهر ما حكيناه من عبارة الانتصار بل صريحه وقال في المقنعة ودم الفصاد
والرعاف وما يجري مجراه من دماء الحيوان الذي له نفس سائلة ينظر فيه فان بلغ مقدار الدرهم وهو المضروب من درهم وثلث وجبت ازالته
وان كان اقل من ذلك لم يجب ازالته انتهى وقال في الوسيلة بعد ذكر ما يجب ازالته قليلا كان او كثيرا وما لا يجب ازالته كذلك مثل دم
البق والقمل والثالث نحو ما ذكرناه من ساير الدماء فانه يجب ازالة ما بلغ مقدار الدرهم فصاعدا في موضع واحد وفي مواضع متفرقة
انتهى وهو مقتضى كلام كل من اقتصر في تقدير العفو عنه على ما دون الدرهم كابن زهرة ره فانه بعد الحكم بنجاسة الدماء الثلثة قال وكذا
الدم المسفوح من غير هذه الدماء الا انه يجوز الصلوة في ثوب اصابه من دم القروح والجروح ما نقص مقداره عن سعة الدرهم الوافي
المضروب من درهم وثلث مع الاختيار ودفع الحرج ان كان التنزه عن ذلك افضل فاما ان كان عليه في ازالته حرج لكون الجروح و

الفروج لانه فان ازالته لا تجب قليلا كان او كثيرا انتهى وللحلبي فانه قال بعد الحكم بعدم العفو عن الدماء الثلاثة ما لفظه وما
عداها من باقي الدماء المحكوم بنجاستها معفو عن قليلها وهو ما نقص عن سعة الدرهم الوافي المضروب من درهم وثلث والنزح عنه
افضل انتهى وحكى عن اللوامع نسبة هذا القول الى الاكثر ووصفه في لك بانه المشهور وحكى مثله عن كشف الالتباس بل في ق دعوى
الاجماع عليه وكذا في السرائر وثانيهما العفو عن قدر الدرهم وعدم وجوب ازالته وهو مذهب سلار في المراسم فانه قسم النجاسات على
ثلثة اضرب احدها يجب ازالة كثيره وقليله ومنها ما يجب ازالة كثيره دون قليله ومنها ما لا يجب قليله وكثيره الى ان قال والثاني
كل دم غير دم الحيض والاستحاضة والنفاس لان هذا الدم اذا كان في ثوب منه قدر الدرهم العرضي متفرقا كان او مجتمعا جازت
الصلوة فيه وان زاد على ذلك وجب ازالته انتهى ونسب في ك اليه والى السيد المرتضى رض في الانتصار ولا اعرف لهذه النسبة وجها فانا
قد نقلنا لك ذكر عبارته بعينها ولا دلالة لها فيها عليها بل هي صريحة في المصير الى القول الاول حجة القول الاول امور الاول ما تمسك به
في الذخيرة من ان الذمة مشغولة بالصلوة يقينا ولا يحصل البرائة اليقينية الا بازالته فيجب وفيه انه انما يتم على مذهب القائلين
بالاشتغال عند الشك في شرطية شيء او مانعيته ولا يتم على مذهب القائلين بالبرائة الثاني الاجماع المدعى في كلام الشيخ ره في ق
وفي كلام ابن ادريس ره في السرائر الثالث قوله تعالى وثيابك فطهر وهو عام تركناه فيما نقص عن الدرهم بدليل مخصص به فيبقى غيره
مندرجا تحت العموم واورد عليه في الذخيرة بان اتمام هذا الدليل يتوقف على اثبات العموم في الاية وان المراد بالتطهير هو المعنى العرفي
وذلك لا يخلو عن اشكال انتهى الرابع قوله ع انما يغسل الثوب من البول والمني والدم فانه يقتضي باطلاقه وجوب ازالة الدم كيف كان
خرج من ذلك ما وقع الاتفاق على العفو عنه وهو ما دون الدرهم فيبقى الباقي الخامس الاخبار الخاصة كصحيحة عبد الله بن يعفور
قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في دم البراغيث قال ليس به باس قال قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر قال قلت فالرجل يكون في ثوبه
نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار
الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة وهي صريحة في المطلوب اذ لو كان العفو عن مقدار الدرهم ثابتا لما وجب اعادة الصلوة مع نسيان
غسله وما رواه المفيد ره عن احمد بن محمد عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن ابي جعفر عن علي بن حديد عن جميل بن دراج عن بعض اصحابه عن ابي
جعفر ع وابي عبد الله ع انهما قالا لا باس بان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا باس به
ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم قال بعض المحققين ره ولا يقدح الارسال لان المرسل جميل ولا ابن حديد لان الراوي عنه ابو جعفر محمد
بن عيسى الذي كان يخرج من قم من يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل فكيف يروي بنفسه عن الضعيف الا ان يكون عنده قرينة على صدقه
مثل كون الرواية معلومة الانتساب الى من يروي عنه هذا الضعيف انتهى ورواية اسمعيل الجعفي عن الباقر ع قال في الدم يكون في الثوب ان كان
اقل من قدر درهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه فلم يغسله حتى صلى فليعد صلوته وان لم يكن رآه حتى صلى فلا
يعيد الصلوة قال في الذخيرة تقريبا للاستدلال بها انه علق فيها الحكم بعدم الاعادة على وصف الاقلية فينتفي بانتفائه عملا بمفهوم الشرط ثم قال
وهذا الوجه ضعيف جدا حجة القول الثاني امور الاول الاصل وقد تمسك به في لك وفيه انه ليس المراد به سوى اصالة البرائة عن وجوب
ازالة ما كان بقدر الدرهم وهو مردود باستفاضة النصوص بنجاسة الدم ووجوب ازالته وازالة مطلق النجاسة للصلوة خرج ما خرج وبقي
الباقي فقد ثبت في الشرع اصل ثانوي فيجب الرجوع اليه دون اصالة البرائة الثاني اطلاق الامر بالصلوة فلا يتقيد الا بدليل وهو
مبني على القول بوضع اسامي العبادات للاعم الثالث حسنة محمد بن مسلم او صحيحته المضمرة في الكافي والمسندة الى الباقر ع في رواية الصدوق
ره قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في
صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره فاذا كنت قد رايته وهو اكثر من قدر الدرهم
فضيعت غسله وصليت فيه صلوة كثيرة فاعد ما صليت فيه ورواية اسمعيل الجعفي المتقدمة في دليل القول الاول قال في لك بعد ذكرها
وجه الدلالة انه ع رتب الاعادة على كون الدم اكثر من مقدار الدرهم فينتفي بانتفائه عملا بالشرط وهو مستفيد مع المساواة ثم قال وفي
تعارض بالمفهوم الاول لاعتضاد الثاني باصالة البرائة والرضوي ان اصاب ثوبك دم فلا باس بالصلوة فيه ما لم يكن مقدار درهم واف
الى المرء والمروي عن كتاب علي بن جعفر عن اخيه ع قال وان اصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله ولا تصل فيه حتى تغسله قال
في الجواهر الدينار بسعة الدرهم تقريبا واجيب عن الاول اولا بابتنائه على القول بكون المقام مورد البرائة وثانيا على القول بكونه مورد

انهما

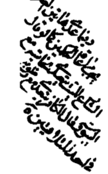
للاشتغال

للاشتغال غالبا ولو ثبت وثانيا بانه مع التسليم فنقول انه قد ارتفع بالاصل الثانوي الثابت في نوع المقام من وجوب ازالة النجاسة للصلوة
وما في حكمها فهو المرجع دون اصل البراءة وثالثا بارتفاعه بالادلة الخاصة بالمسئلة من الاجماع والاخبار وعن الثاني بانه بعد تسليم
القول بالاعم نقول بانه قد تقيد الاطلاق بما دل على وجوب ازالة النجاسة عموما ووجوب ازالة الدم ما كان منه بقدر الدرهم و
عن الثالث اما عن رواية محمد بن مسلم فمن وجوه احدها الطعن فيها بالاضمار فان القائل مجهول فلعله ممن لا يجب اتباعه والجواب
عنه في كتابه ان ذلك غير قادح اذ من المعلوم ان محمد بن مسلم لا يسئل في ذلك غير الامام ع وليستفاد من كتب المتقدمين ان الاضمار
في مثل هذه الاحاديث انما حصل من قطع الاخبار بعضها من بعض فان الراوي كان يصرح باسم الامام ع الذي روى عنه في اول
الروايات ثم يقول وسئلته عن كذا الى ان يستوفي الروايات التي رويها عن ذلك الامام ع فلما حصل القطع توهم الاضمار فينبغي التنبيه لذلك
انتهى ويؤيده ان وضع كتب الاخبار من الكتب الاربعة وغيرها انما هو لنقل احاديث اهل البيت ع لم يعتمد مؤلفوها الا الى جمعها
مع تصريحهم بذلك في اوائل كتبهم فما لم يعلموا انه منقول عنهم ع كيف يصح لهم بمجرد عدالة ما نقل عنهم مع ان التقطيع انما صدر منهم
ردها الى كل حديث الى غاية بابه سبر الباب ثانيها ان من الظاهر ان لفظ ذلك في قوله وما كان اقل من ذلك اشارة الى الدرهم ومن
المحتمل ان يكون المراد بقوله وهو اكثر من قدر الدرهم انه بقدر الدرهم فاكثر منه كما في قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين حيث ان المراد
اثنتين فما فوق وقد شاع التعبير بمثل ذلك عن اول المراتب اعني ما اضيف اليه لفظة اكثر كما في مرسلة يونس سئلته عن حد ما كان
الذي يسمى فيه قال انما مكان المقام في منزله او البلد الذي يدخله اقل من عشرة ايام وجب عليه الصيام والتمام وان كان لمقامه في منزله
او البلد الذي يدخله اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار لظهور ان المراد عشرة فاكثر ومثلها ما ورد في تحديد الفصل بين
الرجل والمرأة في الصلوة ما اكثر من عشرة اذرع ونحو ذلك كثير منه ثالثها ان ندرة حصول العلم بمساوي الدرهم قرينة على عدم
التعرض في الرواية لبيان حال المساوي حيث ان الغالب ولو بحسب اعتقاد الناظر في سعة الدرهم اما حصول القطع بكونه اكثر وان انتفاء
كون الدم مقدار الدرهم مخفي بحيث لا فلذلك لم يتعرض له في الرواية وعلى هذا يكون المرجع فيه هو الاصل الثانوي الثابت في الشرع
من وجوب الازالة واما عن رواية الجعفي فبان الاستدلال بها مبني على العبرة بمفهوم الجملة الشرطية الاولى وهو معارض بمفهوم الجملة الشرطية الثانية
فيه لكن هذا الجواب قد رده بما بينه من وجه الدلالة ولا يخفى ضعفه اما اولا فلعدم جريان اصل البراءة مع وجود الاصل الثانوي الثابت
بالادلة المعتبرة واما ثانيا فلان الاصل لا يعارض الدليل لانه لا يتم الا على القول باعتبار الاصول من باب الظن وقد ابطلناه في محله
واما ثالثا فلان الجملة الشرطية الثانية تصريح ببعض المفهوم لا انه شرطية ادعى منطوقه ومفهومه حتى يتعارض منطوق الجملة الشرطية الاولى لكن
هذا الوجه مبني على الاغماض عن ان المراد بقوله وان كان اكثر من قدر الدرهم هو انه كان بقدر الدرهم فما هو اكثر منه والا كان تصريحا
بتمام المفهوم في هذا المقام بخصوصه ولا باس في هذا البحث باصل القاعدة التي هي عبارة عن انه اذا وقع التصريح ببعض المفهوم في جملة شرطية
ثانية لم يكن لها مفهوم ومفيد في غير هذا المقام واما رابعا فلانه على تقدير تسليم تعارضهما نقول الترجيح لمفهوم الجملة الاولى لاعتضاده
بالشهرة المحققة والمنقولة والاجماعات المحكية بل المحصلة والادلة الدالة على وجوب ازالة النجاسة للصلوة وما في حكمها وبهذا البيان
يعلم ان ادلة القول الاول ترجح على ادلة القول الثاني في مقام التعارض قال بعض المحققين وعلى فرض التكافؤ فلا بد من الرجوع
الى العموم المانع عن الصلوة في النجاسة بل خصوص الدم لكن قد يتجه عليه الاشكال بانه قد اختار في تعارض الخبرين وتكافؤهما التخيير
بينهما فالعمل بما شاء منهما متعينا عليه بتواتر الاخبار دون التساقط حتى يرجع الى العموم مع وجودها وان في الاصل مع انتفائها وب
ذلك يظهر قوة القول الاول وعكس في الجواهر فقوى القول الثاني وهو العفو مستندا في ذلك الى تأويل الصحيح والمرسل السابقين
اللذين هما عمدة ادلة القول الاول الى ما يوافق ادلة القول الثاني وانا اذكر لك بعبارته كلماته فقال ره فلا يبقى ان المراد بالدرهم فيهما
يعني الصحيح والمرسل السابقين هو ما زاد عنه نظرا الى الغلبة في عدم العلم بمقدار الدرهم الا بالزيادة عليه والا فليس المراد به هو المساوي لتعيينه
فينبغي ح ما دل على العفو عنه من غير معارض حتى الاطلاقات لانقطاعها به ولا ينافيه الاقتصار في النص على العفو عما دون الدرهم لما
عرفت من ندرة معرفة مقدار الدرهم بل ولا في الفتاوى لذلك ايضا ولا ظهورها فيها بعد العفو حتى ينسب الى الشهرة من جهته فانه وفي الاجماع
المشتري الى تفريع سلار خاصة او مع المرتضى ره ثانية وقد يؤيده ما لاحظه كلماتهم فانهم وان اقتصروا في اولها على دون الدرهم لكن في اثنائها
يذكرون الدرهم فانه في اولا فان بلغ مقدار الدرهم وجب ازالته قليله وكثيره وان كان اقل من ذلك لم يجب ثم حكى عن بعض العامة القول بعد

المعفو منه وعن ابن الجنيد العفو عن المقدار المخصوص مطلقا من اي نجاسة وغيره الدليل الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط لانا لا نعلم
ذلك في مقدار الدرهم في الدم لانا اخرجنا ذلك بدليل وايضا فقد علمنا حصول النجاسات ووجوب ازالتها ومن ادعى مقدارا معفوا فعليه
الدلالة ونحن انما اعتبرنا مقدار الدرهم فلاجماع الفرقة الى اخره وكذا علق المرتضى رض العفو في اول كلامه في الانتصار على ما دون
الدرهم لكنه ذكر في الاثناء ما تعرف تقريبا ما يقتضي العفو عن الدرهم صريحا او كالصريح وفي كشف الحق بعد ان علق العفو على
ما دون الدرهم ناسبا له الى الامامية قال وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد خالف الخ وظاهره ان خلافه
في تقديره الى عين الدرهم خاصة دون المقدار وفي الجامع وقد عفي عن دم دون سعة الدرهم الكبير في ثوب او بدن فان كان متفرقا ولو جمع
لكان بسعة الدرهم فلا باس وهي بالجمع ظاهرة فيما قلناه ويزيده تاييدا عدم ورود عنوان الخلاف في ذلك سابقا بل اول من نبه عليه
هو المصنف في المعتبر وتبعه من تأخر عنه ومن هنا ظهر لك قوة القول بالعفو عنه كما انه ظهر لك ما وقع من بعضهم من الخلل في النقل
فتنبه له وانت خبير بما فيه اما فيما ذكره من دعوى كون المراد بالدرهم في الصحيح والمرسل هو خصوص ما زاد على الدرهم فلانه مبني على
اخراج اللفظ عن حقيقته مع صراحته في معناه الحقيقي الى المجاز الغير المتعارف بواسطة ما تمسك به ارباب القول الثاني مع ضعف ما
على الرواية الاولى والاختلاف فيها مع ما في متون ما يحتمل فيه صدر الخبر المتمسك من الاضطراب الذي تنعقد على وجه يوجب انطباقه على
مؤدى الصحيح والمرسل الظاهر من العكس بحسب القواعد اللفظية واما فيما ذكره من كلمات الاصحاب نعم فلان من المعلوم ان العنوان الذي
يذكره وغيره اظهر دلالة من ذيل الكلام لان العناوين عندهم بمنزلة الحدود ويراعون الاهتمام في تنقيحها وحيث عرف المعفو المسوق له
الكلام منها انشاء محوا في ذيل الكلام اعتمادا على ما نقحوه في صدره وهذا بخلاف الخطابات العرفية فان المتكلم قد يقدم على الكلام غافلا
عن بعض جهاته ثم يستدرك ما وقع منه من الخلل في ذيله كيف لا والتعدي الى تمام لفظة دون مضافة الى الدرهم في العنوان لخصوصية ليست
حاصلة للحذف فيها الا ان الحذف اولى بالسهو والمسامحة من الزيادة فتدبر فتحصل مما ذكرناه ان المختار هو عدم العفو عن مقدار الدرهم هذا
وينبغي التنبيه على امور الاول انه قيد المصنف الدم المعفو عنه بكونه غير الدماء الثلثة الحيض والنفاس والاستحاضة وتوضيح ذلك يقتضي
وضع الكلام في مقامين الاول في استثناء دم الحيض من عنوان الدم المعفو عنه فنقول ادعى عليه الاجماع في الغنية وفيها حكي عن التنقيح
ونفي عنه الخلاف في السرائر والذخيرة وقال المصنف في المعتبر قال الاصحاب دم الحيض يجب ازالة قليله وكثيره وروى ذلك عن ابي بصير
قال لا تعاد الصلوة من دم لم تبصره الا دم الحيض فان قليله وكثيره في الثوب ان رآه وان لم يره سواء الا ان الراوي له عن ابي بصير ابو سعيد
وهو ضعيف في الفتوى موقوفة على ابي بصير وليس قوله حجة لانا نقول الحجة عمل الاصحاب بمضمونه وقبولهم قوله وان ابا جعفر او ابو بصير
قاله المرتضى والشيخان واتباعهما ويؤيد ذلك ان مقتضى الدليل وجوب ازالة الدم قليله وكثيره عملا بالاحاديث الدالة على ازالة الدم المعفو عنه
لا سيما صحيحة ثم قوله اغسله بالماء وما رواه سورة بن كليب عن الصادق عن الحائض قال تغسل ما اصاب ثوبها من الدم لكن ترك العمل بذلك
في بعض الدماء لوجود المعارض فلا يجب العمل به في الباقي انتهى وقال في ثم بعد ذكر عبارة المعتبر وفيه ان ما ذكره في هذه الرواية من ان
الفتوى موقوفة على ابي بصير فانه تبعه فيه جملة ممن تأخر عنه كصاحب المدارك والمعالم حيث لم يعقوا الرواية على هذا الطريق الا ان الشيخ ره
في موضع اخر وكذا صاحب الكافي عن ابي بصير عن الباقر او الصادق عليهما السلام واما ما ذكره من جبر ضعفها بعمل الاصحاب فهو جيد وما
ذكره من حديث اسماء فالظاهر انه من طريق العامة حيث انه لم يذكر في كتب اخبارنا ائمتنا الاعلام وبذلك صرح في المعالم ايضا واما قوله ان
مقتضى الدليل وجوب ازالة الدم فجيد واما مناقشة صاحب المعالم هنا بانه ليس فيما وصل الينا ونقله الاصحاب في كتبهم من الاخبار المعتمدة
حديث مطلق في ايجاب ازالة الدم بحيث يصلح لشمول القليل من دم الحيض بل انما هي ظاهرة في الكثير او مقيدة بغير دم الحيض فهو مردود
بما قدمنا في نجاسة الدم من الاخبار الدالة باطلاقها على نجاسة الدم قليلا كان او كثيرا دم حيض كان او غيره فارجع اليها وتدبر على انه
يكفي في المقام انه وبه اعترف ايضا في اخر كلامه انه قد وردت الاخبار المعتبرة المعتضدة باتفاق الاصحاب بانه يشترط في صحة الصلوة طهارتها
من الدم في ثوب المصلي او بدنه وانه بالصلوة فيه عالما او ناسيا تجب عليه الاعادة ومن البين ان دم الحيض وان قل موجب للنجاسة وبالجملة
فالحكم باستثناء دم الحيض من البين مما لا اشكال فيه انتهى ولا يخفى ان التاييد الذي ذكره المصنف مبني على قطع النظر عن خصوص ما دل على عدم
العفو عن دم الحيض وعلى هذا التقدير لا يتم مطلوبه من عدم العفو عن دم الحيض لان اتمامه موقوف على ان يكون دليل العفو من الدم قد
ورد في خصوص بعض الدماء حتى يبقى الباقي تحت حكم وجوب الازالة واشتراط صحة الصلوة بازالته وليس كذلك فانه قد ورد دليل العفو عاما

دون الدرهم من الدم مطلقا شاملا لدم الحيض بغيره ويكون خاصا فيخصص به عموم ما دل على وجوب ازالة الدم واشتراط طهارة الصلوة
بها لكن منع في الرياض شمول اطلاق اخبار العفو للمقام لعدم التبادر لاختصاص الخطابات فيها بالذكور دون النسوة واختصاص الثاني
منها بدم الحيض نادر بالضرورة ولذا لم يكن من الافراد المتبادرة فلا يعترض بمثل شيء من الادلة السابقة وفيه ان مثله للملاقاة
لا يوجب انصراف اسم الدم قطعا فحصل مما ذكرناه لزوم استثناء دم الحيض وان العمدة فيه هو الاجماع المنقول المعتضد بنفي الخلاف
والخبر المجبور به ثم انه قد يتمسك في استثنائه بوجوه اخر احدها ما في الرياض من استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة وفيه
مع تماميته بناء على القول بالبرائة في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية ان دليل العفو عما دون الدرهم من الدم مطلق شامل
لدم الحيض ايضا وثانيها ما تمسك به بعضهم من قوله تعالى وثيابك فطهر وفيه ما عرفت من كون دليل العفو شاملا للحيض مع ان فيه
ما تقدم من عدم ثبوت كون التطهير في زمان نزول الاية حقيقة في معنا المتعارف في هذا الزمان عند الفقهاء والمتشرعة وثالثها
ما في الفقه الرضوي وان كان الدم حمصة فلا باس بان لا تغسله الا ان يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمني قليلا او كثيرا
واعد منه صلوتك علمت به او لم تعلم وفيه انه لم يثبت عندنا حجيته ولم يعلم استناد الفقهاء اليه حتى يوجب الحكم بانجباره المقام الثاني
في دم النفاس والاستحاضة والمشهور الحاقهما بدم الحيض في عدم العفو بل في جامع المقاصد انه عليه الاصحاب وفي السرائر نفي الخلاف عنه
وفي الغنية الاجماع وسبقه الى ذلك في فحيث قال ودم الحيض والاستحاضة والنفاس لا تجوز الصلوة في قليله وكثيره الدليل قال بل دليلنا
اجماع الفرقة انتهى ولم يحك خلاف صريح الا عن صاحب الحدائق ره فانه حكم بالعفو عنهما كما ان الظاهر من علم الهدى ره في الانتصار
الرد في الحاق دم النفاس بدم الحيض ولم يتعرض لدم الاستحاضة اصلا ثم انه قد يعلل الحاق دم النفاس وحده بدم الحيض بانه حيض
محتبس وردّ بان الحكم معلق على دم الحيض وهو غير صادق على النفاس وعلل الصهره الحاق دم الاستحاضة والنفاس بالحيض بعد حكاية
عن الشيخ ره بغلظ نجاسة دم الحيض من جهة ايجابه الغسل دون سائر الدماء ويشاركه في هذا الوصف ويشاركه في هذا الوصف دم الاستحاضة
والنفاس فيلحقان به ولا يخفى انه وجه مستنبط لا فائدة فيه وقال في كشف اللثام ويكفي في الحاقهما عدم الاجماع على العفو عنهما الاستلزام
عموم ادلة وجوب الازالة وفيه ما عرفت الاشارة اليه من اطلاق دليل العفو عما دون الدرهم بالنسبة الى جميع اصناف الدم مع كونه ثابتا
بالسنة الدليل وجواز الازالة مطلق الدم فيخصص به والعمدة هي الاجماعات المنقولة المعتضدة بنفي الخلاف وعدمه ومحل النزاع الا ما اشرنا
اليه من ترديد علم الهدى وصاحب الذخيرة كما هو الظاهر منهما ولم يخالف في ذلك صريحا الا صاحب الحدائق حيث قال والذي يقرب عندي
في هذا المقام اما بالنسبة الى دم الاستحاضة والنفاس فالظاهر دخولهما في عموم اخبار العفو وما ذكروه من استثنائهما الحاقا بدم
الحيض نظرا الى تشاركهما في ايجاب الغسل وان النفاس حيض في المعنى والاستحاضة مشتقة منه لا يخرج من القياس وبناء الاحكام الشرعية
على مثل هذا التعليلات العليلة مجازفة محضة انتهى الامر الثاني انه استثنى القطب الراوندي وابن حمزة ملحقا بدم الحيض والنفاس والاستحاضة
دم الكلب والخنزير والكافر ومنعه ابن ادريس ره وادعى انه خلاف اجماع الامامية والمعتمد قول القطب لان المعفو عنه انما هو نجاسة
الدم والخارج من الثلثة ملاق في اجسامها فتتضاعف نجاسته ويكتسب بملاقاتها الاجسام النجسة نجاسة اخرى غير نجاسة الدم وتلك
لم يعف عنها كما لو اصاب الدم المعفو عنه نجاسة غير الدم فانه يجب ازالته مطلقا وان قل وابن ادريس ره لم يتفطن لذلك فشنع على القطب
الدين بغير الحق انتهى ويظهر من كلامه ره في التذكرة ان قطب الدين انما الحق دم الكلب والخنزير وان العلامة ره زاد الكافر بل كل
نجس العين فيشمل دم الميت والميتة قال في التذكرة والحق القطب الراوندي دم الكلب والخنزير واستبعده ابن ادريس ره والحق عندي
اختيار القطب والحق به ايضا دم الكافر والضابط دم نجس العين لحصول كثرة الدم وهو ملاقاته لنجس العين وكذا كل دم اصابه
نجاسة غيره انتهى وهذا التعميم هو الذي يساعد عليه التعليل الذي ذكره العلامة ره انتصارا للقطب الراوندي فما حكاه في التذكرة
هو المطابق لما حكاه في السرائر حيث قال وقد ذكر بعض اصحابنا المتأخرين من الاعاجم وهو الراوندي المكنى بالقطب ان دم الكلب والخنزير
لا يجوز الصلوة في قليله وكثيره مثل دم الحيض قال لانه دم نجس العين وهذا خطاء عظيم وزلل فاحش لان هذا هدم وخرق للاجماع
اصحابنا انتهى وعن صاحب المعالم ره انه بعد ذكر كلام العلامة ره قال والعجب غفلة ابن ادريس ره عن مثل هذا الاعتبار الذي
حرره العلامة ره وتبعه عليه المحقق ره مع تنبهه لمثله في نظائره كالاصل السابق في البحث عما يفتح لموت الانسان في البئر حيث فرق في ذلك
بين المسلم والكافر وانكر عليه الجماعة اشد الانكار ونحن قد بينا ان هو ما اعلموه في المقام بالاعتراض عليه فكيف انكشفت الغفلة هنا

فضا سواء الى الانكار ورجوعهم الى الاعتراف والمدرك في المقامين واحد فيما كان مراد ابن ادريس ره هنا خلاف ما افهمه ظاهر كلامه
الذي حكوا عنه وعلى كل حال فالحق ان الحيثية معتبرة في جميع هذه المواضع والحكم منوط بها فان العفو الثابت في مسئلتنا هذه متعلق
بنجاسة الدم من حيث هي فان انضم اليها حيثية اخرى كما لو فاترجيم بنجس كان لتلك الحيثية المنضم اليها حكم بنفسها لو انفردت انتهى
لكن صاحب الذخيرة انكر الاعتداد بالحيثية المذكورة والحق ان الاخبار الدالة على العفو شاملة الدم نجس العين وشموله لما يجري مجرى
الطوق به فاخراجه عنه يحتاج الى دليل خاص ومما يقال من ان الحيثية معتبرة في جميع هذه المواضع منوط بها فان العفو الثابت
في مسئلتنا هذه متعلق بنجاسة الدم من حيث هي فان انضم اليها حيثية اخرى كما لو فاترجيم بنجس كان لتلك الحيثية المنضم اليها حكم
نفسها لو انفردت انتهى لكن صاحب الذخيرة ففيه نظر لمنع دلالة الكلام على الحيثية المذكورة وقد ذكرنا نظير ذلك واوضحناه في مسئلة
النزح لموت الانسان على ان استفادة التنجس بنجاسة اخرى من ملاقات النجاسة يحتاج الى دليل فان الاجماع لا يساعد عليه ولا دليل له
سواه فتدبر انتهى واقتفى اثره صاحب الحدائق حيث قال بعد ذكر كلام صاحب المعالم ره ما نصه لا يخفى ان صحة ما ذكره مبني على ثبوت ما ادعاه من
اعتبار الحيثية التي ادعاها في المقام ولا دليل عليه ظاهرا فان اطلاق الدم اعم من ذلك والحكم مترتب عليه وثانيهما استفادة التنجيس
بملاقاة نجاسة اخرى زيادة على ما كانت عليه وهو غموض لا مدرك له من الاخبار وان كان جاريا في كلامهم وبذلك يظهر الاشكال
فيما ذكره وفي جملة كلام العلامة ره والذي يقرب عندي في هذا المقام اما بالنسبة الى دم الاستحاضة والنفاس فالظاهر دخولهما في عموم اخبار
العفو الى ان قال واما دم الكافر واخويه فالظاهر انه لا عموم في الاخبار المتقدمة على وجه يشمله اذ لا يخفى ان المتبادر من الدم فيها انما
هي الافراد الشايعة المتكاثرة المعتادة المتكثرة كما صرحوا به في غير مقام من ان اطلاق الاخبار انما ينصرف الى الافراد المتكثرة الوقوع
دون الفروض النادرة مما لا يقع منه العمر لو واحدة فالواجب هو الحمل على الافراد المتعارفة من دم الانسان نفسه او الحيوانات التي
يتعارف فيها او نحو ذلك فيبقى على وجوب الازالة وعدم الدخول تحت عموم اخبار العفو ولا ريب ان الاحتياط يقتضيه انتهى ولا يخفى
سقوط ما ذكره من انصراف الدم في اخبار العفو الى الدم المتعارف اصابته لبدن الانسان لما اشرنا اليه سابقا من ان الانصراف انما
يتحقق بغلبة استعمال لفظ الدم في صنف دون غلبة وجوده فتحققه بغلبة ابتلاء المكلف به اولى بالمنع وقد سبقه على ذلك صاحب
الرياض ره وهو منه بعيد مضافا الى ان مثل هذا المقام لو ادعى فيه الانصراف كيف لا يدعى في اخبار نجاسة الدم ووجوب ازالته للصلوة
وغيرها مما هو مشروط بالطهارة ولقد ما ذكره في صدر كلامه الذي حكيناه من ان الامر الاول فهو وجيه وقد وافقه صاحب الجواهر في ذلك
تقريره فابقيته بوجه اتقن مما قرره فانه هب اليه ابن ادريس ره ما ذكره العلامة ره باطلاق الادلة بل عمومها المستلزم عرفا لاضمحلال مثل
هذه الحيثية التي هي من لوازم هذا الدم وان قلنا بملاحظتها في العارضة لمكان محل الدم من الثوب مثل البول ونحوه ودعوى انصرافها
الى غيره لندرة اصابته ممنوعة لعدم مدخلية ندرة الاصابة في صدق اسم الدم وشموله والمعتبر هو الاول بل قد يدعى اضمحلال الحيثية
فيما لو لاقى الدم قبل الاصابة بنجاسة استهلكها ثم اصاب لعدم صدق النجاسة لغير الدم فلا يجري على المتنجس به غير احكامها لعدم قابلية الدم
للنجاسة بها استصحابا للحال السابق السالم عن المعارض ضرورة عدم تناول ما دل على نجاسة الملاقي للنجاسة لمثله انتهى ومما اوردناه على
صاحب الحدائق يعلم سقوط ما في الرياض من عدم انصراف اطلاق الاخبار بالغسل واعادة الصلوة اليه لندرة ملاقاة دم نجس العين لثوب
الانسان او بدنه وقال بعض المحققين ره وعلل بعضهم الحاق دم نجس العين بالدماء الثلثة بتضاعف النجاسة بملاقاته لنجس العين وهو مبني
على ثبوت تضاعف النجاسة او التنجس للمتنجس وبسط المقال في ذلك ان يقال ان تضاعف النجاسة على اربعة وجوه تنجس المتنجس وتنجس نجس
العين ونجاسة نجس العين كموت الكافر ونجاسة المتنجس كصيرورة ماء العنب المتنجس خمرا وحكمها ان الحكم الشرعي ان كان مترتبا على نفس عنوان
النجس او المتنجس فلا ينبغي الاشكال في وجوب ترتب حكم العنوانين فاذا قال الشارع الكافر حكمه كذا والميت حكمه كذا فالكافر الميت يجتمع فيه
الحكمان الا ان يكونا متماثلين فيتداخلان او يكون احدهما قابلا للدخول تحت الاخر كما اذا ورد الدليل على وجوب غسل ما اصابه البول مرتين
وما اصابه الدم مرة فيكفي المرتان وقد يشكل التداخل فاذا قال الشارع بنزح الثلثين مثلا للكافر واربعين للميت وفرضنا الاطلاق
كل بحيث يشمل حالة الاجتماع وان كان الحكم الشرعي مترتبا على النجاسة فان كان مترتبا على مطلق النجاسة فلا اشكال في اتحاد الحكم فاذا
قال الشارع يجب غسل كل نجس مرتين كفى المرتان ولو لاقى الثوب الف فرد من النجاسة اذ النجس لا يقبل الاتصاف بالنجاسة لامتناع تحصيل
الحاصل وان كان الحكم الشرعي مترتبا على نجاسة خاصة كما اذا ثبت بالدليل ان نجاسة الخمر حكمها كذا ونجاسة معفو عنها ولم يثبت ان نجاسة



البول كلّ او بعض خلاف فالظاهر تحقق عنوان النجاسة سواء جعلنا النجاسة صفة منتزعة من الاحكام الشرعية التي حكم بها الشارع على
العنوانات النجسة او الاجتناب الملاقي لها ام جعلنا ها صفة اصلية متفرع عليها تلك الاحكام اذ لا استحالة في قيام نجاستين
في جسم واحد اذا كانتا متغايرتين بان كشف عن ذلك تغاير احكامهما سيما الواردة في النجاسات الواقعة في البئر انتهى و
كان وجه اشكال التداخل فيما ذكره من المثال الذي بين العنوانين عموم من وجه هو انه ح يتعارض الدليلان بالعموم من وجه و
حكم تعارضهما انه اذا لم يكن ترجيح بحسب الدلالة وجب التوقف والرجوع الى اصل موافق لاحد الطرفين ومعلوم انه ح ينبغي
ملاحظة وجه وجوب النزح فان كان التعبد محضا كان الاصل هو البراءة ومقتضاها عدم لزوم نزح الاربعين وان كان لتنجس البئر
كان الاصل هو الاشتغال نظرا الى انه مع تحقق النجاسة اذا شك في المطهر لزم تحصيل اليقين بالبراءة ولا يجري لاصالة البراءة ح
هذا وينبغي الكلام في اصل المقصود فنقول ان ما حققه وفصله انما يجدي في العارض بان اختلط احد النجسين بالآخر او اصاب
احدهما ما اصابه الآخر من ثوب ونحوه ولا يدفع ما ذكره صاحب الجواهر ره من اضمحلال الحيثية التي هي من لوازم ذات هذا الدم
فدم الكافر او نجس العين لا ينفك عن اضافته اليهما ولا ملاقاته لهما فالحق ان اطلاق العفو عن الدم يشمل دم الكلب والخنزير والكافر
وملاقاته لهما لا يوجب احداث حكم آخر فيه لان ذلك لازم وجوده اذ لم يتحصل الا في عروقهما نعم يجري البحث هنا في شيء آخر وهو
ان الكفر حيثية ذاتية للانسان الكافر وقد قلنا ان الحيثية الذاتية لا تغير الحكم فاذا وقع في البئر ومات فيها فقد حصل هناك
عنوانان موت انسان في البئر وحكمه نزح سبعين دلوا ووقوع الكافر فيها وهو مما لا نص فيه وحكمه نزح الجميع ومعلوم ان ملاقاة
الكافر لماء البئر ليست طارية بعد موت الانسان فيه حتى يجتمع هناك عنوانان عرضيان فيحكم على كل منهما بحكمه بل حصل موت الانسان
بموت الكافر في حال واحد لكون الموضوع المعنون بالعنوانين موجودا واحدا فهل يحكم عليه بنزح سبعين الذي هو بمنزلة العفو في الدم
لانه انسان مات في البئر والكفر وصف لازم له لا يعبأ في تغيير الحكم او يحكم عليه بالحكمين فنقول ان الوجه مع التزامنا في دم الكافر ونحوه
بالعفو لما عرفت من كون الاضافة من لوازم وجوده وكونها غير مورثة للتقييد هو ان نلتزم بان الواجب هنا نزح الجميع لان وقوع الكافر
في البئر ونحوه حيثية ليس مما ورد فيه نص فيجوز وقوع الكافر وملاقاته لماء البئر يحكم عليه بنزح الجميع لكون الكافر من النجاسات الغير المنصوص
حكمها وح يدخل فيه نزح سبعين فيسقط وان شئت قلت ان وقوع الكافر سبب سابق ترتب عليه المسبب الذي هو نزح الجميع وموته فيه
الذي يعبر عنه بموت انسان في البئر سبب لاحق فلا يترتب عليه نزح لعدم صلاحيته للتاثير من جهة انتفاء الموضوع ولا مجال لان يقال
ان اطلاق موت انسان في البئر شامل لموت الكافر ايضا لا يتحقق الا بعد وقوعه فيها فوقوع الكافر كوقوع المسلم لا حكم له لكونه مقدمة
يتوقف عليها موت الانسان في البئر فلا يحكم ح الا بنزح سبعين دلوا لدلالة الاطلاق المذكور وذلك لانا نقول ان بدن المسلم
بحسب الطبع يكون وقوعه سببا للملاقاة البئر للنجاسة بخلاف الكافر فانه بدن نجس لم ينص على حكم وقوعه في البئر فيحكم فيه بنزح الجميع هذا
وقد استدل صاحب الرياض هنا لعدم العفو بوجهين احدهما الاصل في العبادة واستصحاب اشتغال الذمة المحتاج الى البراءة
اليقينية مع عدم عموم في اخبار العفو لكون الدم فيها منصرفا الى ما هو الشايع المتعارف اصابته لثياب المكلف او بدنه وهو ما عدا
دم نجس العين من الكلب والخنزير والكافر والميتة ثانيهما الخبر الموثق بعبد الله بن بكير المجمع على تصحيح ما يصح عنه ان الصلوة في كل شيء حرام اكله
فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وكل شيء منه فاسدة لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلي في غيره مما احل الله تعالى اكله انتهى ولا وجه
للتمسك بهما اما الاول فلما تقدم الاشارة من منع كون الاصل عند الشك في جزئية شيء للعبادة او شرطيته لها او مانعيته عنها الاشتغال
مضافا الى منع الانصراف في الدم واما الثاني فلان النسبة بين الموثق المذكور وبين اخبار العفو عن الدم هي العموم من وجه لافتراق الاول
في البول لان كل شيء فيه شامل للبول والدم وغيرهما وافتراق الثاني في دم ما يحل اكله ويجتمعان في دم غير ما يحل اكله ومع عدم
الرجحان بقوة الدلالة يجب التوقف والرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما وهو هنا الاصل الثانوي الذي هو وجوب ازالة النجاسة
لما هو مشروط بالطهارة لكن قد حققنا في محله ان دخول بعض موارد الاجتماع تحت احد العامين يكشف عن عدم تطرق التخصيص
فيه لانه فيقدم وهنا قد علم دخول دم الانسان المحرم اكله تحت عموم ادلة العفو فيبقى على حالها ويحكم بخروج مورد الاجتماع
عن تحت حكم الموثق وان كان كل شيء فيه غير الدم في ادلة العفو حتى يكون الحكم لها الا ان قيل ان منصرف الموثق ظاهر في الحيوان
الذي يعتاد اكله فلا يشمل الانسان قلنا لا يتم الاستدلال ح في الكافر والميتة مضافا الى ان للقائل ان يمنع من ذلك فالحق ان

العفو

العفو ثابت في دم بحيث لا يعفى عنه مطلقا الامر الثالث قد قال في الحدائق ويلحق بدم الحيض هنا في وجوب ازالة قليله وكثيره دم الغير لمرفوعة البرقي
عن الصادق ع قال دمك انظف من دم غيرك اذا كان في ثوبك شبه النضح من دمك فلا باس وان كان دم غيرك قليلا كان او كثيرا فاغسله
ولم اقف على من تنبه على هذا الكلام الا الامين الاسترابادي فانه ذكره واختاره والى هذه الرواية اشار رابعا في كتاب الفقه
الرضوي فقال واروي ان دمك ليس مثل دم غيرك انتهى وانت خبير بان الرواية المرفوعة الغير المعمول بها مما لا يصح الافتاء به على طريقتنا
الامر الرابع ان الموجود في اخبار العفو انما هو استثناء ما دون الدرهم في الثوب ولا تعرض فيها للبدن الا في رواية المثنى الآتية
واختلف عبارات الاصحاب فاقتصر في الفقيه والهداية والمقنعة والمراسم والغنية وكثير كما في كشف اللثام على الثوب وجمع بين الثوب
والبدن في المتن وفي الانتصار والسرائر والجامع واطلق كثير كما في كشف اللثام فلم يقيد العفو عما دون الدرهم بشيء من الثوب و
البدن ولكن قال في المنتهى على ما حكي حكم البدن حكم الثوب في هذا الباب ذكره اصحابنا ويؤيده رواية مثنى بن عبد السلام ولان المشقة
في البدن موجودة كالثوب بل ابلغ لكثرة وقوعها اذ لا يتعدى الى الثوب غالبا الا منه انتهى وقد تقدم في عبارة الانتصار دعوى الاجماع
على العفو في الثوب والبدن كليهما وقال في ك بعد نقل عبارة المنتهى وهو جيد لمطابقته لمقتضى الاصل السالم عما يصلح للمعارضة
ويشهد له رواية مثنى بن عبد السلام عن ابي عبد الله ع قال قلت اني حككت جلدي فخرج منه دم فقال ان اجتمع منه قدر حمصة
فاغسله والا فلا والظاهر ان المراد بقدر الحمصة قدرها وزنا لا سعة وهو يقرب من سعة الدرهم انتهى وقال في الحدائق لا يخفى ان
مورد الاخبار المذكورة انما هو الثوب خاصة وظاهر كلمة الاصحاب الاتفاق على ضم البدن اليه ايضا ثم حكى عبارة المنتهى وموافقة
صاحب المعالم له وعبارة صاحب ك ثم قال لا يخفى ما في كلامهم من المجازفة الظاهرة اما اولا فلان التعليل في الحاق
البدن بالمشقة انما يتم على تقدير تسليمه لو كان وجوب الازالة من الثوب معللا بالمشقة مع ان هذه العلة غير موجودة في شيء من
الاخبار المتقدمة وانما هي علة مستنبطة والعلة الحقيقية في وجوب الازالة عن الثوب انما هي الاخبار الدالة على ذلك ولا اشعار
لها بشيء من هذه العلة ثم اي مشقة في ازالة الدم وشدة مع وجوب الازالة عما عداه من النجاسات قل او كثر بل في غيره من الدماء وبالجملة
فان هذا التعليل عليل لا يصلح لبناء حكم شرعي عليه واما ثانيا فلان ما ذكره في ك من الاستناد الى مطابقة الاصل غير متاصل اذ
الظاهر ان مراده من هذا الاصل هنا انما هو اصالة براءة الذمة عن وجوب الازالة وهو مردود بما عرفت من استفاضة النصوص
بنجاسة الدم ووجوب ازالته في الصلوة قليلا كان او كثيرا خرج ما خرج بدليل وبقي ما بقي واما ثالثا فلان ما ذكره من خبر الحمصة
وتاويله من ان المراد بالحمصة قدرها وزنا لا سعة مدخول بانه يمكن ان يلتطخ بمقدار الحمصة وزنا من الدم تمام الثوب ومع لا معنى
لقوله وهو يقرب من سعة الدرهم فانا لا ندري اي شيء اراد بهذا القرب والحال كما ذكرنا والظاهر من الرواية المذكورة انما هو قدرها
في السعة وانه لا يعفى عنه وانما يعفى عما دونه فالرواية بالدلالة على خلاف ما يدعونه اشبه وانما اشعرت الرواية بعدم نجاسة هذا
المقدار اليسير من الدم كما هو ظاهر عبارة الصدوق حيث قال وان كان الدم دون حمصة فلا يغسل ويؤيده ايضا ما في رواية الحلبي
عن الصادق ع حين سئل عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلوة قال لا وان كثر ولا باس ايضا بشبهه من الرعاف ينضحه
ولا يغسله والتقريب ان النقط من الرعاف غالبا انما يكون اقل من حمصة فلو كان نجسا لما كان النضح انما يزيده نجاسة ولكن لا اعلم
بذلك قائلا الا ما يظهر من اطلاق عبارة ابن الجنيد المتقدمة ثم قال هذا ما اقتضاه البحث بحسب النظر الى الدليل وان كان الاحتياط
فيما ذهبوا اليه سيما مع ظاهر اتفاقهم على ذلك ولا اعرف لهم دليلا سواه واما ما تضمنه كتاب الفقه كما قدمنا من عبارته من نفي
الباس عن مقدار الحمصة من الدم فمشكل والصدوق وان اخذ عبارته عن عبارة الكتاب المذكور على ما في هذا المقام عن ذلك
كما قدمنا من عبارته ويمكن حمل عبارة كتاب الفقه كما هو ظاهر على ان مقدار الحمصة الذي نفي عنه الباس انما هو في الثوب وحيث نفي
الباس من حيث السعة فيدخل تحت قوله وما كان دون الدرهم فانها من حيث السعة دون الدرهم المذكور وانما محل الاشكال في البدن
باعتبار احتمال الوزن كما جنح اليه في ك انتهى وعبارة كتاب الفقه التي اشار اليها هو انه ان اصاب ثوبك دم فلا باس بالصلوة فيه ما لم
يكن مقدار درهم واف والوافي ما يكون وزنه درهما وثلثا وما كان دون الدرهم الوافي فلا يجب عليك غسله ولا باس بالصلوة
فيه وان كان الدم حمصة فلا باس بان لا تغسله الا ان يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمني قل او كثر واعد منه صلوتك
علمت به او لم تعلم انتهى والظاهر ان قوله وان كان الدم حمصة الخ تصريح ببعض افراد ما دون الدرهم كما اشار اليه صاحب ك ثم اني اقول

ان رواية مثنى بن عبد السلام لم يعمل بها احد من اصحابنا على اى معنى حمل لانه ان اريد بالتقدير بالحمصة تقدير الدم بها سعة فظاهر
وان اريد تقديره بها وزنا فلانه لو بسط هذا المقدار من الدم زاد على قدر الدرهم ولو كان البسط على الوجه المتعارف بحيث لا ينفصل
اجزاء عينه وكذا رواية الحلبي لكن الوجه هو الحاق البدن بالثوب لا لهما ولا للشهرة بل للاجماع المنقول في عبارة الانتصار والاتفاق
المحكي في كلام العلامة وظاهر الاتفاق المحكي في عبارة الحدائق مع عدم مصرح من اصحابنا بعدم الالحاق الامر الخامس انه اطلق في
الاخبار لفظ الدرهم ولم يوجد في شيء منها تقييده فينبغي نعم في الفقه الرضوي المتقدم في ذيل الامر السابق تقييده بالوافي وتفسيره
بما يكون وزنه درهما وثلثا واختلف كلام الاصحاب في امور احدها الاطلاق والتقييد وتفسير القيد فمنهم من اطلق لفظ الدرهم و
من قيده بالوافي كالصدوق والشهيد والشيخين والاكثر على ما حكي عنهم في كشف اللثام مفسرا له بالمضروب من درهم وثلث ومنهم
من قيده بالبغلي كما في كلام جماعة منهم العلامة في التذكرة حيث قال ويجب ازالة ما زاد على الدرهم البغلي اجماعا انتهى وهو بسكون
الغين كما في الذكرى وعن المهذب البارع ان الذي سمع من الشيوخ فتح الغين وتشديد اللام انتهى ثم ان منهم من صرح بان الوافي والبغلي
عبارتان عن معنى واحد كالمصنف في المعتبر حيث قال والدرهم هو الوافي الذي وزنه درهم وثلث ويسمى البغلي نسبة الى قرية بالجامعين و
وافقه الشهيد في الذكرى ومنهم من يظهر منه ذلك كالعلامة في التذكرة حيث قال الدرهم البغلي هو المضروب من درهم وثلث منسوب
الى قرية بالجامعين انتهى ومنهم من يظهر منه انهما متغايران كابن ادريس حيث قال في السرائر وهذا الدم اعني الناسع من الدماء النجس
الا ان الشارع عفى عن ثوب وبدن اصابه منه دون سعة الدرهم الوافي وهو المضروب من درهم وثلث وبعضهم يقولون دون قدر
الدرهم البغلي وهو منسوب الى مدينة قديمة يقال لها بغل قريبة من بابل بينها وبينها قريب من فرسخ متصلة ببلدة الجامعين تجد فيها
الحفرة والغسالون دراهم واسعة شاهدت درهما من تلك الدراهم وهذا الدرهم اوسع من الدينار المضروب بمدينة السلام المعتاد تقرب
سعته من سعة اخمص الراحة وقال لي بعض من عاصرته ممن له علم باخبار الناس والانساب ان المدينة والدراهم منسوبة الى ابن ابي البغل
رجل من كبار اهل الكوفة اتخذ هذا الموضع قديما وضرب هذا الدرهم الواسع فنسب اليه الدرهم البغلي وهذا غير صحيح لان الدراهم البغلية
كانت في زمن الرسول ص وقبل الكوفة انتهى وثانيها وزن الدرهم ففي الذكرى بعد ناطه العفو بقدر الدرهم الوافي ما لفظه والبغلي
باسكان الغين وهو منسوب الى راس البغل ضربه الثاني في ولايته بسكة كسروية وزنه ثمانية دوانيق والبغلية كانت تسمى قبل الاسلام
الكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة دوانيق فلما كان زمان عبد
الملك جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق وهذه التسمية ذكرها ابن دريد وقيل منسوب الى بغل قرية
بالجامعين كان يوجد بها دراهم يقرب سعتها من اخمص الراحة لتقدم الدراهم على الاسلام قلت لا ريب في تقدمها وانما التسمية حادثة
فالرجوع الى المنقول اولى انتهى وذهب في كشف اللثام من قوله لتقدم آه الاستدلال للنسبة الى البغل بان هذه الدراهم لا بد من تقدمها
على الاسلام لحمل عليها الاخبار ومن قوله قلت الجواب عن الاستدلال بان تقدمها مما لا ريب فيه وانما الحادث التسمية ويفهم مما
نقل عن المهذب البارع ان مراد الشهيد ره بالمنقول الذي جعل الرجوع اليه هو الاولى انما هو المنقول عن ابن دريد لانه رد على ما في
الذكرى بان اتباع المشهور بين الفقهاء اولى من اتباع المنقول عن ابن دريد والغرض من ذكر عبارة الذكرى هنا افادة ان وزن الدرهم
من زمان عمر الى زمان عبد الملك كان ثمانية دوانيق ويوافقه في اصل الوزن كلام المعتبر حيث قال والدرهم هو الوافي الذي وزنه
درهم وثلث ومثله عبارة ابن ادريس في كلامه الذي قدمنا ذكره ويظهر من غيرها خلافه ففي المحكي عن المنتهى في الفطرة والدرهم ستة
دوانيق والدانق ثمانية حبات من اوسط حب الشعير والدرهم نصف دينار وخمس وكانت الدراهم في الجاهلية مختلفة فكان بعضها
خفافا وهي الطبرية كل درهم منها اربعة دوانيق وهي طبرية الشام وبعضها ثقالا كل درهم ثمانية دوانيق وكانت تسمى عبدية
وقيل البغلية نسبة الى ملك يقال له راس البغل فجمع الخفيف والثقيل وجعلا درهمين متساويين فجاء كل درهم ستة دوانيق ويقال
ان عمر بن الخطاب هو الذي فعل ذلك لانه لما اراد جباية الخراج طالب بالوزن الثقيل فصعب على الرعية واراد الجمع بين المصالح
فخلطوا الوزنين واستخرجوا هذا الوزن انتهى ومقتضاه ان وزن الدرهم من صدر الاسلام ولا اقل من زمان خلافة عمر هو ستة دوانيق
وثالثها الخلاف في وجه التسمية وهو الخلاف بين ابن ادريس وبين ابن دريد والشهيد كما عرفت ورابعها سعة الدرهم وفيها اقوال
منها انها مقدار سعة اخمص الراحة قال المحقق الثاني ره في شرح قول العلامة في القواعد فقد عفي عن قليله في الثوب والبدن وهو ما نقص عن

سعة الدرهم البغلي بعد ذكر مضمون كلام الشهيد في الذكرى وقيل بفتح الغين وتشديد اللام منسوب الى بغل قرية بالجامعين كان يوجد بها دراهم
قال ابن ادريس شاهدتها يقرب سعتها من اخمص الراحة وهو ما ينخفض من باطن الكف الى ان قال وشهادة ابن ادريس في مقدار سعته مسموعة انتهى
وحكي عن روض الجنان انه قال فيه بعد ذكر شهادة ابن ادريس ثم ان شهادته في مقداره مسموعة انتهى ومنها ان سعته كعقد الابهام الاعلى
وهو المحكي عن ابن الجنيد ره ومنها ان سعته قدر عقد الوسطى ونقل عن روض الجنان انه حكى فيه هذا القول بدون نسبته الى قائل معين وفي منها
ما في الرياض من انه حكى اعتبار سعته العقد الاعلى من السبابة وقد تقدم عن ابن ابي عقيل تحديد مقدار العفو بسعة الدينار وفي المعتبر
الدرهم هو الوافي الذي وزنه درهم وثلث ويسمى البغلي نسبة الى قرية بالجامعين وقال ابن ابي عقيل ما كان بسعة الدينار وقال ابن الجنيد
ما كان سعته سعة العقد الاعلى من الابهام والكل متقارب في التفسير والاول اشهر انتهى واذ قد عرفت ذلك علمت ان ما عدا البحث عن الاول و
الاخير لا اثر له اما وجه التسمية فظاهر واما الوزن فلانه لا يستلزم تعيين السعة التي هي المعيار في العفو على ما فهموه باجمعهم من الاخبار وذلك
لان ما هو بوزن واحد وسكة واحدة قد يتطرق اليه الاختلاف بحسب السعة في افراده كما هو المشاهد في زماننا هذا في نقود بلاد ايران وقد نبه عليه
الشهيد الثاني ره فيما حكي عن روض الجنان بقوله ولا تناقض بين هذه التقديرات لجواز اختلاف افراد الدرهم من الضارب الواحد كما هو
الواقع واخبار كل واحد عن فرد رآه انتهى مضمونه وان ذكر هذا الكلام لدفع الاشكال الا انه يرفع الاشكال عن التحديد ولا يجدي في دفع
الاشكال عن نفس التحديد ووقوع الاضطراب فيه وعدم وقوفه على موقف معين واما ترتب الاثر على الاطلاق والتقييد نفس التقييد فلانه مع
بقاء الاختلاف وان كان لا يميز المناط عن غيره الا انه مع ارتفاع الاختلاف يتعين الموضوع على وجه التقييد او الاتحاد فيترتب عليه البحث
عن مقدار السعة لكن رفعه على وجه يحصل به الاطمينان مشكل وتصدى بعض المحققين ره لدفع الاشكال فقال الظاهر ان البغلي والوافي
واحد ولهذا جمع بينهما في الذكرى وحكي عن اكثر كتب المتاخرين وهو قضية الجمع بين الدرهم الوافي الذي هو معقد اجماع الانتصار والغنية وبين
تفسير البغلي المذهب الامامية كما عن كشف الحق والسرائر مع دعوى الاتفاق على ان المراد بالبغلي والوافي درهم واحد كان وزنه ثمانية دوانيق
هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما ذكره مع كونه منافيا لظاهر كلام ابن ادريس ره من المغايرة الا ان يحمل قوله وبعضهم يقول دون الدرهم
البغلي على الخلاف في العبارة بمعنى ان بعضهم يعبر عن الوافي بالبغلي يتجه عليه ان ذلك لا يتم الا بشهادة ابن ادريس ره لان الوزن المذكور
لا يستلزم السعة المذكورة كما اعترف به المحقق المذكور في بعض كلماته التي ذكرها بعد الكلام الذي حكيناه عنه وحينئذ نقول ان اخبار
ابن ادريس ره وان صرح المحقق والشهيد الثانيان بكون شهادته مقبولة الا انه لا يخلو عن نوع من الحدس والاجتهاد في ان الدراهم
التي رآها هي بعينها تلك الدراهم المشار اليها في الاخبار التي كانت معمولة في الزمن السابق ضرورة انقطاع الوسائط في الاخبار عن حال
الدراهم المشار اليها في الاخبار على ما رآه مهورة فلا بد من تحصيل القطع او قيام البينة ولا يتحقق الا بشهادة عدلين بشرايطها المعتبرة
وقد اجاد صاحب المعالم ره حيث قال في رد ما حكيناه عن والده في رفع التناقض بين التقديرات وورود الحكم بقبول شهادة ابن ادريس ره
ما لفظه المحكي عنه وقال بعض الاصحاب انه لا تناقض بين هذه التقديرات لجواز اختلاف افراد الدرهم من الضارب الواحد كما هو الواقع
واخبار كل واحد عن فرد رآه وهذا الكلام انما يتم لو لم يكن في التفسير خلاف والا فمن الجائز استناد الاختلاف في التقدير الى الاختلاف
في التفسير ولم يعلم من حال الذين حكي كلامهم في التقدير انهم متفقون على احد التفسيرين فان ابن الجنيد لم يتعرض في كلامه الذي رأيناه
لذكر البغلي فضلا عن تفسيره ولم ينقل من الاصحاب في ذلك شيئا والكلام الذي حكاه المحقق عن ابن ابي عقيل خال عن التعرض للفظ
البغلي ايضا واما ابن ادريس فقد عزى اليه المصير الى التفسير الثاني وبناء التقدير عليه والعجب من جماعة من الاصحاب انهم بعد اعترافهم بوقوع
الاختلاف هنا قالوا ان شهادة ابن ادريس ره في مقداره مسموعة مريدين بذلك الاعتماد على التقدير الذي ذكره وكيف يستقيم ذلك
وفرض كون كلامه شهادة مقتض لتوقف الحكم بمضمونها على التعدد كما هو شأن الشهادة ومع التنزل فهو على تفسيره كما قلنا فلا بد
من ثبوت التفسير اولا ولم يظهر من حال الجماعة الذين ذكروا هذا الكلام انهم معتمدون على هذا التفسير والبناء على واحد من التقديرين
مع عدم ظهور الحجة دعوى مجردة عن الدليل ودخول في ربقة التقليد والوقوف مع العقد الاقل هو الاولى ولعل القرائن الحالية
تشهد بنفي ما ذكرناه انتهى وتصدى بعض المحققين ره لدفع ما اورده صاحب المعالم ره على من قال بان شهادة ابن ادريس مسموعة
فقال بعد الاشارة اليه ولعلهم يعنون قبول قول ابن ادريس ره من باب حصول الاطمينان بل القطع بقوله لا من باب الشهادة انتهى وفيه
ان ما اورده صاحب المعالم ره انما وجهه الى من قال بان شهادة ابن ادريس مقبولة فلا يجدي ما قاله المحقق المذكور في دفعه فتدبر ثم انه يحكى في

المقام اشكال آخر وهو ان الدرهم المشار اليه في الاخبار لا يصح حمله على ما تأخر عن تاريخ صدورها كما لا يكفي مجرد كونه سابقا على
تاريخ صدورها بل لا بد من كونه بحيث ينصرف اليه الاطلاق لفظه في زمن صدورها وقد تنبه لهذا الاشكال صاحب الحدائق فقال لكن
اجمال الدرهم وعدم انضباط سعته ينفي فائدة هذا الاختلاف لعدم تحقق المساواة ح فان الروايات التي وقفت عليها في هذه
المسئلة انما تضمنت تعليق الحكم على قدر الدرهم وما زاد او نقص عنه وليس فيها توصيفه بكونه بغليا او غيره ولا تعيين لقدره
والواجب حمله على ما كان متعارفا في زمان من صدر عنه الخطاب ثم نقل القول بتفسيره بالدرهم الوافي وقول ابن الجنيد ره بانه ما كان
سعته سعة العقد الاعلى من الابهام ثم قال انهم لم يذكروا تسميته بالبغلي ثم نقل عن المعتبر ان الوافي يسمى البغلي ثم نقل ما ذكره ابن ادريس ره
ثم حكى عن الشهيد في الذكرى ما نقله عن ابن دريد انه ضرب الثاني في خلافته بسكة كسروية ووزنه ثمانية دوانيق وانه قال ان البغلية
كانت تسمى قبل الاسلام الكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة
دوانيق فلما كان زمان عبد الملك جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق ثم قال ومقتضى ان الدرهم
كان يطلق على البغلي وغيره وان البغلي ترك في زمن عبد الملك وهو متقدم على زمان الصادقين قطعا فيشكل حمل النصوص الواردة منهم
عليه قوية الاشكال انتهى واعترضه بعض المحققين ره بان غير واحد من الروايات عن مولينا الباقر ع والظاهر في اطلاق الدرهم على البغلي
في زمانه فان مولد الصادق ع كما قيل قبل وفاة عبد الملك بثلث سنين ولا يخفى ان دعوى الظهور ليست [illegible] الحدائق التي في الموضع
الخارجي وهو مجرد الدرهم السابق وعدم مجرد وليس مستنده الى شاهد فيمكن ان يكون اتخاذه الدراهم بمقدار ستة دوانيق في اول امره على وجه
في ايام سلطنته فلا تاريخ تغيير الدراهم معلوم ولا تاريخ صدور الاخبار عن الباقر ع فيجري احتمال التقديم كل منهما على الاخر وعلى تقدير العلم بتاريخ
احدهما فالقول باعتبار اصالة تاخر الحادث لا يكفي في اللفظ بها لاثبات الظهور الذي هو المناط في الخطابات خصوصا انه يمكن ان يكون روايات
الصحيح صدرت بعد التغيير والهجر خطأ وليس المراد بالدرهم في الاخبار باسرها الا شيئا واحدا فينكشف بذلك عن كون رواية الباقر ع ايضا
قد صدرت بعد التغيير والهجر ثم ان هذا كله انما هو على تقدير كون التغيير الى ستة دوانيق قد اتفق في زمان عبد الملك اما على القول بانه قد اتفق
في صدر الاسلام او في خصوص ايام ولاية عمر فالسبيل الى حمل الدرهم في الاخبار على البغلي الذي هو ثمانية دوانيق [illegible] بما يرفع الاشكال المذكور
بما حكى عن شيخنا المحقق البهائي ره من ان الواجب حمل كلامهم على ما يوافق زمان النبي ص لان احكامهم متلقاة منه وهي عندهم مثبتة باملاء
رسول الله ص وخط علي ع وينظر فيه بعض المحققين ره بان ذلك لا ينافي جواز التعبير بل وجوبه باصطلاح اهل زمانهم واذ قد عرفت
ذلك فنقول الذي ينبغي تحقيقه هو ان المرجع على تقدير اجمال سعة الدرهم هو الحكم بالعفو عن الاقل او الاكثر فقضية ما في الرياض على التقدير المذكور
ان الاوفق بالقواعد الاخذ بالاقل من المقادير وقوفا فيما خالف الاصل المتقدم على المتيقن انتهى واراد بالاصل المتقدم عدم العفو ووجوب الازالة
ومستنده عموم ما دل على ازالة مطلق النجاسة وخصوص الدم ووافقه بعض المحققين ره حيث قال والاحوط بل الاقوى الرجوع فيه الى الاقل لانه المتيقن
في تخصيص عموم ما دل على ازالة مطلق النجاسة وخصوص الدم وقال الفاضل النراقي ره في المستند انه لا حجية واقتصر على تعيين سعته مع ان اختلاف الدراهم
المضروبة بعد وزنه واحدا غير معلوم والموافق للقواعد الاخذ باكثر المقادير بل اكثر ما يمكن ان يكون سعة الدرهم لانه لاجل اجمال الدرهم يكون عموم ما
يوجب ازالة الدم مخصصا بالمجمل والعام المخصص بالمجمل ليس حجة في موضع الاجمال اما مطلقا او اذا كان المخصص مستقلا كما هو الاظهر وللمورد
كلامه انتهى ولكن ينبغي تحقيق ذلك في كلام شيخ وهو ان اجمال الدرهم الذي هو المخصص لا يقتضي كون المعفو عنه هو اكثر المقادير لتردده بينه وبين
الاقل وكانه الى هذا نظر صاحب المستند ره وتوجيهها اشار بعض المحققين ره حيث قال ودونها يمنع من الرجوع الى عموم ما دل على ازالتها مخصصة
قطعا بالدرهم فسعة الدرهم من حيث المقدار نوعين احدهما يجب ازالته والاخر لا يجب ازالته فلا بد في المشتبه بينهما من الرجوع الى الاصل
وهو استصحاب نجاسة الثوب على صحة الصلوة ثم انه ره نظر فيه بان المانع قد قاس المقام على الشبهة المصداقية كما لو شك في كون الدم مما يعفى
عنه او من غيره كالحيض وهو باطل لحصول العلم هو ان ادلة العفو قد قيدت بالمجمل الذي هو ما تردد متيقن منه فيقتصر في تخصيصها الادلة ازالة
النجاسات او الدم بخصوص على ذلك القدر المتيقن فيبقى غيره تحت عموم وجوب ازالة النجاسة انتهى وتوضيح المقام وتحقيق المرام هو ان المجمل تارة ان يكون
دائرا بين المتباينين كلفظ زيد المحتمل لارادة ابن عمرو منهما والمحتمل لارادة ابن بكر منهما وان يكون دائرا بين الاقل والاكثر وهذا على قسمين
احدهما ان لا يكون الاقل في استعماله تحت الاكثر كلفظ زيد بن المحتمل لارادة جماعة مسمين بزيد والمحتمل لارادة واحد مسمى بلفظ زيد ومن هذا
القبيل الدرهم المردد بين القسمين المعهودين حضورا وان الاقل منهما سعة ومقدارا لا يدخل تحت الاكثر لكونهما موجودين مستقلين في الخارج وثانيهما ان

يكون

يكون الاقل داخلا تحت الاكثر كما لو قال لا تقتل بعض المشركين وتردد ذلك البعض بين مائة وبين واحد من تلك المائة ولا ريب في
ان الحكم في القسم الاخير هو الاقتصار في حكم المخصص على القدر المتيقن والرجوع فيما عداه الى العموم فيرتفع الاجمال ولا اشكال
فيه واما القسمان الاولان فالحكم فيهما الاجمال من دون فرق بين المخصص المتصل والمنفصل لانا اذا فرضنا كون المنفصل مخصصا فقط
التمسك باصالة العموم بالنسبة الى اجمال مورد المخصص والا لزم الخروج عن الفرض وهو كون المجمل مخصصا ثم ان مقتضى ما تقدم من الاعتراف بان الدرهم
من قبيل ما دار بين المتباينين هو لزوم الاجمال فيما نحن فيه لكن نقول ان لفظ القدر او المقدار في الاخبار لما اضيف الى الدرهم المجمل
اكتسب منه الاجمال ولما كان معنى القدر والمقدار كليا صادقا على الفردين المعهودين بل غيرهما والمفروض ارادة احدهما صار
قدر الدرهم مجملا مرددا بين القدر الاقل والقدر الاكثر فلا بد من ارتكاب التخصيص في العمومات الدالة على وجوب اجتناب مطلق النجاسات
وخصوص الدم بمقدار الاقل والرجوع فيما عداه الى العمومات المذكورة فتدبر الامر السادس لو اصاب الدم المعفو عنه مايع طاهر ولم يبلغ المجموع
الدرهم ففي بقائه على العفو قولان ذهب الى اولهما في الذكرى واستقربه فيما حكي عن العلامة واستظهره في ... وثانيهما العلامة ره فيما
حكي عن المنتهى والشهيد ره في البيان وصاحب الحدائق ره حجة القول الاول اصالة البرائة ... من جواز الصلوة المتنجس ...
عنه بل غايته انه ... اذ الفرع لا يزيد على اصله ومحصله التمسك بالاولوية ... من عدم زيادة الفرع على الاصل كما احتج
به بعضهم ولان معنى نجاسة المتنجس بالملاقاة انتقال احكام النجس اليه لا غير ... ومقتضى الاصل ... في
تناول ادلة الازالة لمثله مع عدم ما يعينه ما ثبت في مانعيته فالحجة في الجواهر بعد تقويته ... فرق في ذلك بين المتنجس به قبل
اصابة الثوب مثلا وبعده ولا بين المتنجس بمقدار المعفو عنه من الدم والزائد وان خص ... المقاصد ... عنه فهو
عما تنجس بالمعفو عنه من الدم خاصة لكن مراده المثال قطعا كما يومي اليه تعليله ... فيه ما اصاب من الرطوبة عين الدم ...
وان خص في الموجز بالثاني نعم لو زاد المتنجس به ولو عرفا عن الدرهم او سوغ المتصل به من الدم ...
قوة العفو في الذكرى فقال وان اصابه مايع طاهر فالعفو قوي لان المتنجس ... انتهى هذا في الجواهر ولا
يخفى ما في الوجوه المذكورة اما الاول فلعدم جواز التعويل على اصالة البرائة بعد ثبوت الاصل الثانوي لقيام الدليل على وجوب ازالة
النجاسة عموما وازالة الدم خصوصا واما الثاني فلكونه وجها اعتباريا لا يصح التعويل عليه في اثبات الحكم الشرعي واما الثالث فلتوجه
المنع اليه اذ لا نسلم ان معنى نجاسة المتنجس انتقال جميع خصوصيات احكام النجس اليه واما الرابع فلانتفاء المشقة في ازالة هذا النوع اولا و
عدم كون منشاء الحكم هو المشقة ثانيا وانما هو حكم تعبدي كما انه يعلم ان اصل العفو عن الدم الذي دون الدرهم انما هو للمشقة
ضرورة ان مشقة التحرز عن البول اعظم من مشقة التحرز عن الدم بمراتب كثيرة ولم يقع فيه من العفو ما وقع في الدم حجة القول الثاني
وجهان حكيا عن المنتهى احدهما انه ليس بدم فوجب ازالته عملا بالاصل السالم عن المعارض يعني الاصل الثانوي الذي هو وجوب ازالة النجا
سة وخصوص الدم وثانيهما ان الاعتبار بالمشقة المستندة الى كثرة الوقوع وذلك غير موجود في صورة النزاع لندرته وقد عرفت ضعف
الوجه الثاني كما عرفت قوة الوجه الاول لان الاصل المستفاد من الاخبار المستفيضة المجمع على القول بمضمونها هو نجاسة الدم ووجوب
ازالته للعبادة فالواجب الاقتصار في الخروج عنه على مورد النص وهو العفو عن نفس الدم خاصة فتعديته الى ذلك المايع المتصل به
خروج عن موضع النص فالاقوى هو القول بوجوب الازالة في جميع الصور التي تقدمت الاشارة اليها في كلام صاحب الجواهر ره الامر السابع
اذا تلطخ كل من وجهي الثوب بالدم فهل يحتسب الجميع دما واحدا او دمين فيه اقوال احدها ما حكي عن جماعة منهم العلامة ره في المنتهى على ما
حكي عنه فقال لو كان الثوب صفيقا فاصاب الدم احد الجانبين فاتصل بالجانب الاخر فهما نجاسة واحدة يعتبر فيها قدر الدرهم اما لو لم
يتصلا بل حال بينهما شيء لم يصبه الدم تعدد دما فان بلغ مجموعهما الدرهم لم يعف عنه كما لو كانا في موضعين من جهة واحدة وظاهره ان
التفشي من جانب الى الاخر يوجب الاتحاد وان ذكر الصفيق ليس لخصوصية فيه بل لتصور عدم الاتصال فيه كالانفصال ووافقه على ذلك
في جامع المقاصد فقال ولو اصاب الدم وجهي الثوب فان تفشى من جانب الى الاخر فدم واحد والا فدمان انتهى وحكي مثله عن روض الجنان
وثانيها ما ذهب اليه الشهيد ره في الذكرى من التفصيل بين الصفيق والرقيق حيث قال لو تفشى الدم فواحد ان رق الثوب والا
تعدد انتهى واستحسنه في ... فقال واعتبر الشهيد في الذكرى رقة الثوب وهو حسن انتهى وعن البيان ان الاظهر لو تفشى الدم في الرقيق فواحد
في الصفيق اثنان ثالثها ما صار اليه صاحب المعالم ره حيث قال بعد ذكر شيء من كلماتهم ما نصه والتحقيق انه ليس له ضابط شرعي ولا سبيل الى

مستفاده

استفادة حكم اللغة في مثله فالمرجع الى ما يقتضيه العرف انتهى وتبعه في الذخيرة فقال واحالة ذلك الى العرف حسن انتهى وقال في
الحدائق بعد نقل كلام صاحب المعالم ره قد عرفت ما في حوالة الاحكام الشرعية الى العرف من الاشكال في غير مقام مما تقدم بل
الحق كما نطقت به اخبار اهل الذكر ع هو الوقوف في كل قضية لم يعلم حكمها من الاخبار بعد التتبع والفحص عن الفتوى فيها والاخذ
بالاحتياط ان احتيج الى العمل بها انتهى ولا يخفى ضعفه لان الرجوع الى العرف في مثل المقام انما هو في موضوع الحكم الذي هو الاتحاد
او التعدد لا فيه نفسه فهو نحو غيره مما لا يجري فيه لا اصالة البرائة والاشتغال ثم اني اقول لا ريب في ان الحكم في مثله انما هو العرف الا ان
ارباب القول الاول قد حصلوا ذلك المعيار من اهل العرف وقد اجاد صاحب الجواهر حيث قال ولو تفشى الدم من احد جانبي الثوب الى
الآخر فدم واحد عرفا وفاقا للثانيين من غير فرق بين الصفيق وغيره بل والمنتهى وان فرضه في الاول خلافا للذكرى والبيان فاثنان
في الثاني والعرف شاهد لنا عليهما الكركي ره ما اجاب فيما ذيل به الكلام فقال نعم لو كان لا بالتفشي اتجه ذلك حتى في الصفيق كما صرح به
في المنتهى والحكم بالاتحاد فيهما من غير العالم بالحال لا يجدي انتهى وذلك لان البناء على التعدد فيهما وفيما نحن فيه من اتصال الدمين يؤل الى الاعتبار
بورود الدم دفعة او على سبيل التعاقب فلو اعتبر ذلك لزم ان يكون الدم الوارد على وجه واحد من الثوب موضع واحد لكن على سبيل
التعاقب متعددا بحسب دفعات الورود وهو واضح البطلان ثم انه على تقدير الحكم باتحاد الدم يلزم اعتبار التقدير باوسع الجهتين
وتامل فيه صاحب الجواهر ره ولم يتعرض لوجهه الامر الثامن انه هل يختص العفو بالملبوس ام يجري في المحمول ايضا قال فيما حكي عن المنتهى
ما لفظه هل يتساوى الثوب الملبوس والمصحوب فيه اشكال فلو لم يكن على بدنه ولا على ثوبه الذي لبسه دم وكان في كمه ثوب فيه دم يسير
ففي العفو عنه اشكال ينشأ من عموم الرخص ومن كونه مشروعا لاجل المشقة انتهى فظاهره التوقف في ذلك وعن نهاية الاحكام انه لو
كان الدم اليسير في ثوب غير ملبوس او في متاع او في انية او الذي اخذ تلك بيده وصلى وهو حامله احتمل الجواز لعموم الرخص والمنع
لانتفاء المشقة انتهى وعن المعالم انه قال فيه بعد نقل ذلك وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلان ادلة الرخص ليس فيها عموم يتناول
مثل هذا واما الثاني فلان اعتبار المشقة لو اخذ دليلا على الحكم لانتفت الرخصة في كثير من الصور لعدم المشقة فيها قال والحق ان الحكم بالعفو
في موضع النزاع غير محتاج الى التكلف بتناول دليل العفو في اصل المسألة بل يكفي فيه كونه مقتضى الاصل فان ايجاب الازالة او الاجتناب
تكليف والاصل برائة الذمة منه وانما احتاجوا في حكم الثوب الملبوس والبدن الى التمسك بغير هذا الوجه لقيام الدليل على منافات
النجاسة فيهما لصحة الصلوة كما مرت الاشارة اليه فتوقف استثناء بعض النجاسات على الحجة ولولا ذلك لكان الاصل دليلا قويا في الجميع
انتهى واقتفى اثره في الذخيرة واستجوده في نقل كلام صاحب المعالم ره بعد ذكره ثم قال ويؤيده ان المتبادر من قولهم ع لا يجوز الصلوة في النجاسة
ولا تصح الصلوة في الذهب انما هو ما كان ملبوسا من هذه الاشياء تحقيقا للظرفية فلا يدخل فيه المحمول ومرجع كلامه الى ما ذكرناه وعلى
هذا فلا وجه لتخصيص الكلام بالدم اليسير بل ولو كان اكثر من درهم والحال انه محمول غير ملبوس والا فلو لم يلحظ ما ذكرناه لكان المناقشة فيه
بحال فانه ان سلم صدق الصلوة فيه في تلك الحال دخل تحت عموم الادلة المانعة من الصلوة في النجاسة كالثوب الملبوس والبدن النجسين
فيحتاج الاستثناء الى دليل ولا يمكن التمسك هنا بالاصل وان منع ذلك كما ذكرنا ثم ما ذكره من الاستناد الى الاصل لعدم دخوله تحت
الادلة المانعة فيبقى على الاطلاق ويصح التمسك فيه بالاصل ويتوقف الاجتناب على الدليل وبه يظهر لك انه لا فرق في المقام بين كون
النجاسة المحمولة اقل من الدرهم ولا اكثر الا ان كلامهم بالنسبة الى المحمول وصحة الصلوة معه اذا كان مما لا يصح الصلوة فيه لا يخلو من اضطراب
كما سيمر بك انشاء الله تعالى انتهى ولا يخفى عليك ان الكلام في هذا الفرع مبني على كون حمل النجس في الصلوة منافيا لصحتها والا كان البحث عنه مع القول
بعدم منافاة حمل النجس لها ساقطا وان تخصيصهم البحث بالدم اليسير انما هو لكون هذا الفرع من جملة فروع مسألة العفو عن الدم فاذا لم
يكن يسيرا كان البحث ساقطا نظرا الى ما ذكرناه من المبنى لان مقتضى الجمع بين كون حمل النجس مبطلا وبين كون الدم الكثير مبطلا هو كونه مبطلا
حتى في صورة حمله واما اذا كان يسيرا كان البحث مجالا على المبنى المذكور نظرا الى ان اخبار العفو عن الدم انما نطقت بالعفو عنه في الثوب اذا
كان دون الدرهم والحق به الاصحاب البدن في الحكم وارادوا في هذا الفرع بيان البحث عن ان العفو عن المقدار المذكور من الدم هل يختص
بالثوب والبدن ام يجري في المحمول ايضا بناء على كون حمل النجاسة مبطلا للصلوة فافهم الامر التاسع انه حكي عن المنتهى انه لو زالت عين
الدم لا بمطهر ففي جواز الصلوة نظر اقربه الجواز لانه مع العينية يجوز وبزوال العين تخفف النجاسة فكان الدخول سائغا وفارق تخفيف
النجاسة في البول للصبي لان شأن النجاسة وخفتها هنا يعتبران بالقياس الى الدم نفسه لا اليه ولا الى غيره انتهى وقال في ك ولو زال عين

الدم مما لا يطهر بها فلا يثبت بقاء العفو لخفة النجاسة انتهى وذكر مثله في الذخيرة وما ذكره في محكمة الامر الغاشر انه قال في شرح لو اشتبه
الدم المعفو عنه بغيره كالدم الفصد بدم الحيض فلا يترتب العفو ولو اشتبه الدم الطاهر بغيره فالاصل الطهارة ولم يتعرض لبيان الوجه والدليل
في الحكمين المذكورين لكن قال في الذخيرة بعد نقله انه نقل في توجيهه عن بعض الاصحاب بناء الحكمين على القاعدة المقررة في اشتباه الشيء بين المحصور
وغيره وهي الالحاق بغير المحصور من حيث ان الحكم خلاف الاصل انتهى ويظهر من بعض كلماته التي ذكرها بعد هذا الكلام ان المراد بغير المحصور
هو الشايع الغالب وبالمحصور خلاف الغالب بما هو معتد به وعن المعالم انه قال بعد حكاية التوجيه المذكور ما نصه وهذا الكلام متجه بالنظر
الى الحكم الاول حيث ان ما لا يعفى عن قليله من الدماء محصور وما يعفى عنه غير محصور كما ذكره واما في الحكم الثاني فواضح الفساد لان كلا من الدم
الطاهر غير محصور ثم حكى عن بعض معاصريه من مشايخه انه وجهه بان اصالة الطهارة لم ترد في نفس الدم بل فيما لاقاه على معنى ان طهارة ما لاقاه
علمت قبل ملاقاة هذا الدم المشتبه فالاصل بقاؤها الى ان يعلم المقتضي للنجاسة ومع الاشتباه لا علم ثم قال ولهذا وجه غير ان في المقام توجيها
احسن منه وهو انه لا معنى للنجس الا ما امر الشارع بازالته واجتنابه ولا للطاهر الا ما لا تكليف فيه باحد الامرين فاذا حصل الاشتباه كان
مقتضى هو الطهارة بمعنى براءة الذمة من التكليف بواحد من الامرين انتهى وتوضيح المقام اما بالنسبة الى الحكم الاول فهو ان الملاقي
المعفو عما دون الدرهم من الدم قد خرج عن نجسها جملة من اصنافه وافراده كالدماء الثلثة وقد وقع الاشتباه في المصداق الخارجي في
الاطلاقات كالعمومات لا اثر لها في تمييز المصداق الخارجي والمفروض ان نجاسة الدم معلومة كما ان كونه ما دون الدرهم معلوم لكن الاشتباه
انما هو في كون الدم الموجود معفوا عنه وعدمه فنقول ح ان الامر بازالة النجاسة معلوم وكون هذه النجاسة معفوا عنها غير معلوم
فلا بد من احراز الشرط المعلوم شرطيته ولا يجري في تحصيل المصداق المشكوك حاله واما توجيه العفو بان الدم المعفو عنه هو الشايع الغالب
ان الحاق المشكوك فيه بغير الغالب خلاف الاصل يقتضي الطاهر ففيه اولا المنع من كون غلبة وجود المعفو عنه بحيث يكون خلافه من النادر
فيجري فيه الاستقراء وثانيا المنع من حجية الاستقراء في الموضوعات التي يترتب عليها الاحكام الشرعية اذ لا يورث الا الظن وحجيته ما لم يقم
دليل شرعي على اعتباره مثل ما نحن فيه ممنوعة واما بالنسبة الى الحكم الثاني فقد عرفت انه ذكروا فيه توجيهات ثلثة احدها ما عرفت
من قاعدة الالحاق بغير المحصور التي هي الاستقراء بمعنى كون الطاهر هو الغالب المعبر عنه بغير المحصور ويتجه عليه المنع من جهة الموضوع ومن جهة
الحجية وثانيها اجراء قاعدة الطهارة في معروضه من الثوب والبدن نظرا الى عدم ورود اصالة الطهارة في نفس الدم وهذا الوجه
مما لا باس به الا ان ما ذكره من عدم ورود قاعدة الطهارة في نفس الدم واضح السقوط اذ من البين ان الدم شيء من الاشياء وقد علم من الشرع
انه تحته صنفين طاهر او نجس والمفروض ان الدم الموجود في الخارج لم يعلم انه من اي الصنفين فيدخل تحت قوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر
وثالثها ما ذكره صاحب المعالم ره ويتجه عليه ان في الخارج اعيانا قد امر الشارع بازالتها عن الثوب والبدن للصلوة ونحوها ومنها الدم وقد
علم من الشرع ان منه ما هو طاهر ومنه ما هو نجس وهما امران واقعيان خارجيان وقد اشتبه المصداق الخارجي بينهما ومن المعلوم ان الصلوة
مشروطة بازالة ما هو نجس فلا بد من احراز وجود الشرط بعد العلم بثبوت شرطيته فلا وجه للتمسك باصل البراءة ح هذا وقد سلك صاحب
ره في محل البحث مسلكا اخر فقال والتحقيق عندي في المقام اما بالنسبة الى الدم فهو ان يرجع الى ما قدمناه من معنى المحصور وغير المحصور وذلك لانه
ان وقع الاشتباه في دمين او ثلثة مثلا بعضها طاهر وبعضها نجس كما لو افتصد مثلا او اشترى السمك غرائي في ثوبه دما لا يدري هو من ايهما
مع علمه لحتهما الغير فهاهنا هذا يكون من قبيل المحصور ويلحق الطاهر منهما حكم ما اشتبه به من النجس وهكذا لو كان احدهما معفوا عنه والاخر
غير معفو عنه فانه يلحق المعفو عنه هنا حكم غير المعفو عنه وان وقع الاشتباه في الدماء مطلقا كان يجد ثوبا او شيئا عليه دم مع احتمال ان طرقته
الدماء الطاهرة والنجسة اليه فهذا يكون من قبيل غير المحصور ويكون الاصل فيه الطهارة عملا بالقاعدة الكلية المنصوصة كل شيء نظيف حتى تعلم
انه قذر وما ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم الى ان قال هذا بالنسبة الى الدم واما بالنسبة الى البدن او الثوب الذي لاقى ذلك الدم فان كان ذلك الدم من
قسم غير المحصور فلا اشكال في طهارة الملاقي للحكم بطهارة الدم كما عرفت وان كان من المحصور فالاقرب بناؤه على الخلاف المتقدم في مسئلة الاناءين
بان ما لاقى المشتبه في المحصور هل يحكم فيه بحكمه ام يكون باقيا على اصالة الطهارة قولان قد تقدم البحث فيهما انتهى والتحقيق ان هنا صورتين
احدهما ان يشتبه دم السمك بغيره في الخارج ثم يصيب من احدهما قطرة ثوبه وثانيهما ان لا يشتبه شيء منهما بالاخر بل كانا متميزين لكن
الدم الذي اصاب ثوبه غير معلوم انه من اي الدمين المتميزين وظاهر كلامه انه يريد بيان الحكم في هذه الصورة لان الظاهر ان الاشتباه المفروض
فيه انما هو بالنسبة الى الدم الموجود على الثوب وذلك بين الخارجين وح نقول ان ما ذكره غير صحيح بل الوجه ح عدم وجوب الاجتناب فيما نحن فيه

خصوصاً فيما اجمله من المحصور لانه اذا لم يعلم ان الدم الموجود من السمك او الفصد لم يتحقق نجس معلوم في هذا الشخص الموجود فيكون على خلاف
الانائين المشتبهين للعلم بوجود النجس لو وضع بينهما وهذا مثل ما لو اتفق ملاقاة شيء لاحد الانائين ولو سلمنا فانه يخرج من اطراف العلم
الاجمالي ويجري فيه اصالة الطهارة هذا ولكن ان كان مراده بيان الحكم في الصورة الاولى كما انه ليس ببعيد ففي الوجه ما ذكره لان العين
الموجودة على الثوب جزء من احد الدمين المشتبهين ومعلوم ان تقسيم احد المشتبهين واخذ حصة منه لا يخرج تلك الحصة عن اطراف العلم
فيكون ما نحن فيه كما لو اخذت غرفة من اناء معين او غير معين فيكون هي والاناء المأخوذ منه في طرف والاناء الآخر في طرف آخر الامر
الثاني يعتبر انه قال فيما حكي عن المنتهى لو اصاب الدم نجاسة اخرى لم يعف عنه قليلا كان او كثيرا لان المعفو عنه انما هي النجاسة الدموية
لا غير انتهى وقال مثله في الذكرى والظاهر ان هذا الحكم اتفاقي بينهم وان لم يتعرض الاكثر له هنا لكن تعرضوا له في دم القروح والجروح
والظاهر اتحاد المسألتين وعلى كل حال فالظاهر عدم العفو اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين قوله وان كان متفرقا قيل هو
عفو وقيل يجب ازالته وقيل لا يجب ازالته الا ان يتفاحش والاول اظهر ذكر المصنف في العبارة اقوالا ثلاثة الاول انه اذا كان متفرقا
كان معفوا عنه وحكي هذا القول عن جماعة منهم الشيخ ره في ط وابن ادريس والمصنف هنا وفي النافع والمحقق الاردبيلي ره وصاحب المدارك و
صاحب الذخيرة وصاحب المعالم وعمم بل في الذكرى انه المشهور وان توقف في تحقق الشهرة صاحب الجواهر ره لكن الشيخ وابن ادريس احتاطا
بالازالة قال في ط وما نقص عن الدرهم لا يجب ازالته من سائر الحيوان سواء كان في موضع واحد من الثوب او في مواضع كثيرة بعد ان يكون
كل موضع اقل من الدرهم وان قلنا اذا كان جميعه لو جمع بلغ درهما وجب ازالته كان احوط للعبادة انتهى وقال في السرائر الاحوط للعبادة
وجوب ازالته اذا كان بحيث لو جمع بلغ درهما والاقوى والاظهر في المذهب عدم الوجوب انتهى الثاني وجوب الازالة وهو مذهب سلار
وابن حمزة والعلامة ره في اكثر كتبه والفاضل المقداد والشهيد والمحقق الثاني بل عن روض الجنان نسبته الى اكثر المتأخرين وقال في الحدائق
ذهب ابن حمزة والعلامة ره واكثر المتأخرين الى وجوب ازالة الدم المتفرق اذا بلغ المجموع على تقدير الاجتماع مقدار الدرهم وفي ق انه المشهور
بين المتأخرين وعن كشف الالتباس انه المشهور وعلم يقيد به في الحدائق الثالث عدم وجوب الازالة الا مع التفاحش ونسب الى
الشيخ ره في النهاية والمصنف في المعتبر قال في النهاية فان كان دم رعاف او فصد او غيرهما من الدماء وكان دون مقدار الدرهم مجتمعا
في مكان فانه لا يجب ازالته الا ان يتفاحش ويكثر فان بلغ مقدار الدرهم فصاعدا وجب ازالته انتهى وقال في المعتبر وان كان الدم
متفرقا ولو جمع كان درهما فصاعدا هل يجب ازالته قال الشيخ ره لا تجب ازالته ما لم يتفاحش وقال سلار يجب ازالته وتردد في ط ثم اوجب
ازالته احتياطا لنا ما رواه زياد بن ابي الحلال عن عبد الله بن ابي يعفور قلت لابي عبد الله ع الرجل يصلي وفي ثوبه نقط الدم فينسى ان يغسله
فيصلي ثم يذكر قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد صلوته والرواية صحيحة سليمة عن المعارض
لان الوجه المقتضي للعفو عن يسير الدم مقتض للعفو عنه هنا ثم قال فرع ليس للتفاحش تقدير شرعي وقد اختلف قول الفقهاء
فيه فبعض قدره بالشبر وبعض بما يفحش في القلب وقدره ابو حنيفة بربع الثوب والوجه المرجع فيه الى العادة لانها كالامارة الدالة
على المراد باللفظ اذا لم يكن له تقدير شرعا ولا وضعا انتهى ودلالة العبارتين على ما نسب الى صاحبيهما لا يخلو عن خفاء وفسر العلامة ره
في لف عبارة النهاية بعد نقلها الى قوله الا ان يتفاحش ويكثر بقوله وقصد بذلك ان الدم المتفرق في الثوب اذا كان كل موضع منه
لا يبلغ قدر الدرهم لا يجب ازالته الا ان يتفاحش انتهى وكانه استفاد ذلك من استثناء التفاحش وتعقيبه بقوله فان بلغ مقدار
الدرهم فصاعدا وجب ازالته واما عبارة المعتبر فكانهم استفادوا منها هذا القول لتقييده في الذكر واستدلاله بان الوجه المقتضي
للعفو عن يسير الدم مقتض للعفو عنه ههنا ومن تعرضه لتعيين معيار التفاحش واختياره فيه مذهبا ثم ان محل الخلاف بين ارباب
الاقوال انما هو ما لو زاد المجموع اذا اضيف بعض المتفرق الى بعض على قدر العفو ولهذا قال في الجواهر بلا اشكال بل ولا خلاف في مساواة
المجتمع في العفو عنه مع عدم الزيادة للاولوية والاطلاق والادلة وخصوص صحيح النقط فما يوهمه ظاهر عبارة الروضة من وقوع الخلاف فيه ليس
محله واشار بذلك الى قوله ره في الروضة والعفو عن هذا المقدار مع اجتماعه موضع وفاق ومع تفرقه اقوال اجودها الحاقه بالمجتمع
انتهى ووجه الايهام ان المقدار المشار اليه عبارة عما دون الدرهم وظاهر السياق ان الضمير المجرور في قوله ومع تفرقه يعود الى المقدار
المشار اليه فيكون محل الخلاف هو ما دون الدرهم مع تفرقه بحيث يكون المجموع انقص من قدر الدرهم حجة القول الاول امور
احدها الاصل تمسك به في ك وثانيها النصوص مثل صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المتقدم متنها في طي عبارة المعتبر التي حكينا ورواية

جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن الباقر والصادق عليهما السلام انهما قالا لا باس بان يصلي الرجل في ثوب وفيه الدم متفرقا فاشبه النضح وان كان قد رأه صاحبه قبل ذلك فلا باس به ما لم يكن مقدار الدرهم مجتمعا ثالثها ان كل واحد من المتفرق معفو عنه لقصوره عن سعة الدرهم ويتجه على الاول ان الاصل الاولى فلا يتفع بما دل على وجوب ازالة النجاسة وخصوص الدم واجاب العلامة عن الحديثين بانه كما يحتمل ان يكون المراد اشتراط الاجتماع يحتمل ان يكون المراد الا ان يكون مقدار الدرهم لو كان مجتمعا فالحاصل انه كما يحتمل ان يكون مجتمعا خبرا احتمل ان يكون حالا مقدرة انتهى قال في ك واجاب العلامة في لف بان مجتمعا كما يحتمل ان يكون خبرا ليكون يحتمل ان يكون حالا مقدرة واسمها ضمير يعود على نقط الدم ومقدار خبرها والمعنى الا ان يكون نقط الدم مقدار الدرهم اذا اقدر اجتماعها ثم ان صاحب ك اعترضه بان تقدير الاجتماع هنا مما لا يدل عليه اللفظ ولو كانت الحال هنا مقدرة لكان الحديث مختصا بما قدر فيه لا اجتماع لا بما حقق وهو خلاف الظاهر ولو جعل مجتمعا حالا محققة افادت اشتراط الاجتماع ايضا اذ يصير المعنى الا ان تكون الدم مقدار الدرهم حال كونه مجتمعا ثم قال وكيف كان فدلالة الرواية على المطلوب واضحة واجاب في ئق عن الاول بان صدر الحديث مفروض في نقط الدم والغرض ان الضمير عائد الى نقط الدم وفي الجواهر عن الثاني اولا بالنزاع لمنافاته السؤال والاستدلال على محقق الاجتماع بغير هذه الرواية وثانيا بدلالتها عليه بمفهوم الموافقة واعترض في الحدائق على ترتيب الاستدلال ايضا اولا بانه مع كونه حالا الجزاء لظاهر انه حال محققة وهو الظاهر من الخبر ويصير المعنى الا ان يكون الدم مقدار الدرهم حال كونه مجتمعا وثانيا بان الحال المقدرة كما ذكروا هي التي زمانها غير زمان عاملها وامثالها المشهورة وهو قولهم مررت برجل معه صقر صائدا به غدا اي مقدرا فيه الصيد وما نحن فيه ليس كذلك اذ كون الدم قدر الدرهم انما هو حال الاجتماع لا ان زمانهما واحد واما الوجه الثالث من ادلة هذا القول فقد اجاب عنه العلامة ره في لف بالمنع عن العفو عن كل واحد اذا التقدير وجود غيره وانما يكون معفوا عنه مع خلو المحل عن غيره انتهى ومحصله انه مصادرة على المطلوب لعدم تسليم الخصم العفو عن كل واحد فيكون ذلك استدلالا بما هو عين النزاع حجة القول الثاني وجوه الاول قوله تعالى وثيابك فطهر خرج ما نقص عن الدرهم فيبقى الباقي مندرجا تحت الامر وفيه ما عرفت سابقا من ان الاستدلال به موقوف على ثبوت كون التطهير في زمان نزول الاية حقيقة في المعنى المتعارف في ذلك الزمان بل الظاهر ان المراد به مطلق التنظيف من الاوساخ بل قيل ان مورد الاية كما دلت عليه الاخبار الواردة بتفسيرها انما هو التشمير لا الطهارة بمعنى ازالة النجاسة الا ان يقال ان ذلك من التاويل ولا ينافي التمسك بالظاهر الذي هو عبارة عن التنظيف من النجاسات بقرينة الامر به الذي هو حقيقة في الوجوب ويمكن دفعه بان تطهر هيئة الصيغة معارض باطلاق المادة لان تقييد المطلق وان كان كثيرا الا ان استعمال صيغة افعل ايضا في الاستحباب كثير واجاب في ك عن الاستدلال بالاية المذكورة بان الخطاب للنبي ص وتناوله للامة يتوقف على الدلالة واعترضه المحقق البهبهاني ره في حاشيته له على هذه العبارة بانه يكفي الدلالة عدم عد احد من الامة هذا من خصائصه مع ان الاشتراك هو الاصل الا ان يظهر الاختصاص كما يظهر من المعاملة بالنسبة الى سيما ما كلف به انتهى الثاني ان النجاسة البالغة قدرا معينا لا يتفاوت الحال فيها باجتماعها وتفرقها في المحل واجاب عنه في ك بانه مصادرة على المطلوب لان المدعى ثبوت الفرق بين حالتي الاجتماع والتفرق واعترضه المحقق البهبهاني ره في الحاشية بان نظر المستدل الى الاستقراء لا الى مجرد المصادرة اذ لا يخفى انه لم يقل ان ما نحن فيه ليس فيه تفاوت حتى يكون مصادرة بل قال ان القاعدة الظاهرة من تضاعيف مباحث النجاسات تقتضي ذلك انتهى ولكن لا يخفى ان الاستقراء ليس بحجة فلا جدوى فيما ذكره من التوجيه الثالث ان الحكم بوجوب الازالة معلق على قدر الدرهم وهو اعم من ان يكون مجتمعا ومتفرقا ففي حسنة محمد بن مسلم قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره واذا كنت رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوة كثيرة فاعد ما صليت قال في ئق هكذا في رواية الكافي وفي التهذيب هكذا وما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء بزيادة الواو وحذف وما كان اقل وفي الاستبصار فيه ايضا ولم يزد الواو وفي الفقيه رواه عن محمد بن مسلم كما في الكافي وزاد في اخره وليس ذلك بمنزلة المني فيشدد فيه وقريب منه رواية اسمعيل الجعفي عن الباقر ع قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته وان لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلوة واجاب عنه في الذخيرة بان مقدار الدرهم في الخبر مختص بالمجتمع لقيام المعارض وهو تخصيص غير بعيد لكون المتبادر منه المقدار الواحد لا المقادير المتعددة الرابع صحيحة عبد الله بن ابي يعفور

المتقدمة والجزء الاخير من مرسلة جميل بن دراج المذكورة وتقريبها الدلالة كما في المستند انه لا يجعل مجتمعا حالا مقدرة حتى يرد ان زمان الحال
هنا مقارن لزمان العامل فلا يصح ان تكون مقدرة بل يجعل حالا محققة مع تقدير الفعل اى حال تعدده مجتمعا مثل زيد مضطرا
منه صائما واجاب عنه في المستند بانه محتاج الى تقدير لا دليل عليه ثم قال وجعل رجوع الضمير المستتر قرينة عليه مردود بما تقرر في محله من امكان
ارجاع المستتر الى الدم المضاف اليه دون النقط بل هو انسب بتذكير الحال مع ان كون نقطة منها بقدر الدرهم ممكن ثم قال ويتبادر الحالية
ثم الحاجة منها الى التقدير ممنوع ويتبادر ها هنا في المثال المذكور لعدم امكان اجتماع الحالين ولذا لا يتبادر في غير مثله كما لو قيل بعد السؤال
عن الحوض يرد عليه الماء شيئا فشيئا هل يطهر ام لا يطهر الا ان يرد قدر كر مجتمعا فان المتبادر منه ورود قدر كر مجتمعا حجة القول الثالث
وجهان تقدم ذكرهما في عبارة المصنف في المعتبر احدهما صحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال في المعتبر بعد حكاية الاحتجاج بها وهو حسن لكن
لا دلالة في الرواية على ما اعتبره من القيد انتهى وهو سديد وثانيهما ان الوجه المقتضي للعفو عن يسير الدم مقتض للعفو عنه هيهنا وفيه انه
علة مستنبطة مع وجود الفرق بالاجتماع والتفرق وقد وقع الخلاف باعتبار هذا وقد وقع في كلام الاواخر ذكر وجهين لهذا القول
غير موجودين في كلام القائلين به احدهما ما في المستند بعد حكايته تصريح الاكثر بعدم مستند له ما نصه ويمكن جعل الجزء من المرسل
دليلا له بتنزيل يشبه النضح على غير المتفاحش ثم قال ولكنه لا يتم بعد ملاحظة المعارضات له فتدبر انتهى وثانيهما ما في الجواهر من المرسل
المحكي عن البحار عن دعائم الاسلام عن الباقر والصادق عليهما السلام انهما قالا في الدم يصيب الثوب يغسل كما تغسل النجاسات ورخصا في النضح اليسير
منه ومن سائر النجاسات مثل دم البراغيث واشباهه قالا فاذا تفاحش غسل ثم اورد رده بضعفه والخصاء العامل به في النهاية والمعتبر
وبانه مشتمل على ما لا نقول به من الترخيص في النضح اليسير من سائر النجاسات وباجمال المراد بالتفاحش فيها اورده وجه الاجمال انه قد
عرفت ان المصنف ذكر في اخر كلامه الذي حكيناه عن المعتبر ان المرجع فيه الى العادة لانها كالامارة الدالة على المراد باللفظ اذا لم يكن له
تقدير شرعا ولا وضعا انتهى وهذا وان اعترضه في لك بما يتجه عليه نحو لو كان لفظ التفاحش واردا في النصوص انتهى نظرا الى ان المص
لم يستند الى خبر مشتمل على لفظ التفاحش لكنه لا يتجه على الاستدلال بالرواية كما هو مفروض صاحب الجواهر ره واذ قد عرفت ذلك كله
فاعلم ان المختار عدم الفرق بين المتفرق والمجتمع فيجب ازالة ما بلغ من الاول مقدار الدرهم ولا عفو كما هو الحكم في الثاني والعمدة في ذلك
امران الاول الاصل المدلول عليه بالاجماع والنصوص من وجوب ازالة النجاسة للصلوة ونحوها مما هو مشروط بالطهارة خرج ما دون
الدرهم من الدم بادلة الدليل وبقي ما لم يعلم خروجه يرجع فيه الى الاصل ومنه ما نحن فيه الثاني صحيحة عبد الله بن ابي يعفور الدالة ثانيا على
كونه مجتمعا حالا لا خبرا بعد خبر لا اقول ان الحال مقدرة حتى يرد ان الحال المقدرة عبارة عما تاخر زمان تحققه عن زمان العامل و
ليس هنا كذلك لان كونه بقدر الدرهم مقارن لحال كونه مجتمعا ولا اقول ان الحال محققة بمعنى الفعلية بان يكون المراد الا ان يكون نقط
الدم بقدر الدرهم في حال كونه مجتمعا بالفعل حتى يرد ان هذا يعطي اشتراط الاجتماع في عدم العفو وكون غير المجتمع وان زاد على قدر الدرهم
غير معفو عنه بل اقول ان الضمير المستتر في يكون يجب ان يعود الى نقط الدم الموجودة متفرقة نظرا الى اتحاد الضمائر المذكورة في الجواب
لان الضمير المنصوب في قوله عليه السلام يغسله يعود الى نقط الدم لمراعاة مطابقة الجواب للسؤال وح فلا بد من عود الضمير في يكون ايضا الى نقط الدم
والا لزم تفكيك الضمير وصيرورة الاستثناء منقطعا وكلاهما خلاف الظاهر وعلى هذا لا يكون بد من اعتبار حال الاجتماع بالنسبة اليه لا
على وجه التحقق فالمعنى على هذا الا ان يكون هذا الدم مقدار درهم في حال اجتماعه لو جمع فهذا المعنى يستفاد من الحال بقرينة دالة عليه وهو كون
النقط موصوفة بالافتراق ولا مجال فيها لوصف الاجتماع بالفعل كما انه لا مجال لجعل قوله مجتمعا خبرا بعد خبر لما ذكر من الوجه ومما بيناه يعلم
حال مرسلة جميل فان الضمير المستتر في قوله عليه السلام ما لم يكن قدر الدرهم مجتمعا يعود الى الدم المفرق ويعلم ايضا سقوط ما حكيناه عن المستند من الزامه
بتوقفه على التقدير في تقريب الاستدلال بصحيحة عبد الله بن ابي يعفور اذ لا حاجة الى التقدير المخالف للاصل بل الظاهر هيهنا واما ما ذكره في رد
جعل عود الضمير المستتر الى نقط الدم قرينة على الحالية من امكان ارجاع الضمير الى الدم بل هو انسب بتذكير الحال ففيه انه ان اراد الامكان العقلي
الجامع للتأويل وارتكاب خلاف الظاهر فانه لا يمنع من الاخذ بالظواهر والاستدلال بها اذ الظاهر ومقتضى القاعدة المقررة في كلام بعض
النحاة من انه اذا دار الامر بين عود الضمير الى المضاف وعوده الى المضاف اليه يتعين الاول لان القيود والاحكام انما ترد على ما هو المذكور
بالاصالة لا على ما هو المذكور بالتبع اعني المضاف اليه واما ما ذكره من تذكير الحال ففيه ان المضاف اكتسب من المضاف اليه التذكير وهذه قاعدة
مصرح بها في علم العربية فارجاع الضمير الى الدم الذي هو ليس مورد السؤال ولخروج الكلام عن الانساق والامر لا يجب مراعاته حتى يجعل مجتمعا

ما لا محصّلة بمعنى فعليّة الاجتماع او خبرا بعد خبر مما لا وجه له واما ما ذكره من مثال السؤال عن الحوض النجس فهو اجنبي عما نحن فيه لانه انما
يكون نظيرا للمقام اذا كان فيه قرينة موجبة لحمل الحال على الفرض وليس كذلك واما ما ذكره فى توجيه القول الثالث من حمل قوله ع فاشبه
النضح على عدم التفاحش فلا يخفى بعده لان الظاهر من شبه النضح هو كونه لقطرات صغار متفرقة متقاربة وهو مغاير لعدم التفاحش
بمعنى ان النسبة بينه وبين عدم التفاحش عموم من وجه وتفسير لاحد العامين من وجه بالآخر خروج عن قصد السبيل مع انه مناف لقوله ع فى ذيل
الحديث ما لم يكن قدر الدرهم مجتمعا فان الضمير المستتر فى لم يكن يعود الى الدم المتفرق وليس عبارة الا عن الجميع المتفرق وكون الدم المتفرق
الذى جميعه دون الدرهم لا يلائم شيئا من تفاسير التفاحش ينبّه على ان الاول انه قال فى الروضة ويكفى فى الزائد عن المعفو عنه ازالة
وقال بعض المحشين هذا مع التفرق سهل ومع الاجتماع تم على قول الشيخ ره والفاضلين فى المعتبر والمنتهى والشهيد فى الذكرى وقال الشيخ
ره فى ف اذا اصاب الثوب نجاسة فغسل نصفه فالمغسول طاهر ولا يتعدى اليه نجاسة النصف الآخر ثم حكى عن بعض العامة انه قال لا يطهر النصف
المغسول لانه مجاور للاجزاء النجسة فتسرى اليه النجاسة فينجس قال وهذا باطل لان ما يجاوره اجزاء جافة لا تتعدى نجاستها اليه ولو تعدت لوجب ان
يكون اذا نجس جسم ان ينجس العالم كله لان الاجسام كلها متجاورة وهذا تجاهل انتهى ولكن لا يخفى ما فى ذيل الكلام من الافراط والاغراق
اذ لم يرد المانع بالمجاورة ما اراده الشيخ ره من المعنى الاعم وانما اراد الاتصال نعم يتجه الايراد عليه بانه يلزم بناء على ما ذكره انه اذا تنجس شئ من اجزاء
الثوب بالبول وغيره من المايعات ان يسرى النجاسة لجميع اجزائه الثانى انه قال فى جامع المقاصد انه لا فرق بين الثوب الواحد والثياب المتعددة
فى الحكم بوجوب الازالة لو بلغ على تقدير الاجتماع ومنه يعلم ان المجتمع لو بلغه يجب بطريق اولى انتهى وكانه اراد بالمجتمع انه لو كان لاحد
من المتفرق مثلا يبلغ قدر الدرهم وعن بعض الحواشى بعد الكلام فى المسئلة ما نصه هذا حكم الدم المتفرق فى الثوب الواحد اما المتفرق
فى الثياب المتعددة او فيها وفى البدن فهل الحكم فيها كذلك بمعنى تقدير جميع ما فيها ولكل واحد من الثوب والبدن حكم بانفراده فلا يضم احدهما
الى الآخر ولكل ثوب حكمه كذلك فلا يضم بعضها الى بعض ولا الى البدن اوجه واعتبار الاول اوجه واحوط انتهى وقال فى لك ولا فرق فى ذلك
بين المتفرق على الثوب الواحد او على الثياب او على البدن او على الجميع انتهى ولم يعلم من هذه الكلمات وجود قول آخر نعم قال فى الروضة و
الثوب والبدن يضم بعضها الى بعض على اصح القولين انتهى وظاهره ان مقابل الاصح هو المنع من ضم شئ من الثوب والبدن الى الآخر واما ضم
بعض المواضع من البدن الى البعض الآخر فلا يمنع منه وحكى بعض المعاصرين هذا التفصيل عن بعض الفضلاء المعاصرين له حيث انه صرح
بالتفصيل بين الدم المتفرق فى الثوب واحدا او متعددا فيجب ازالتها اذا بلغ مجموعها سعة الدرهم وبين المتفرق بعضها فى الثوب وبعضها فى البدن
فلا يجب الازالة الا اذا بلغ مجموع المتفرق فى احدهما سعة الدرهم وقال فى نوع بعد ذكر ما حكيناه عن بعض الحواشى اقول اما الدم المتفرق
فى البدن فقد عرفت مما قدمنا بيانه ان النصوص خالية منه واما المتفرق فى الثياب فيمكن ترجيح ما ذكره واستوجهه قدس سره بحمل الثوب
فى النصوص المتقدمة على ما هو اعم عن الثوب الواحد بارادة الجنس منه وقوته ظاهرة انتهى لكن ليس ما بنى عليه قوله بالتفصيل بين الثياب
والبدن بل هو مبنى على انكار العفو عن الدم فى البدن حجة القول الاول اصالة الاشتغال على تقدير تصادم الادلة وتكافؤها الواجب
للشك فى المفهوم وعموم وجوب ازالة النجاسة واطلاق دليل المنع الشامل للمجتمع والمتفرق من النص والاجماع المؤيد باستبعاد العفو عن
الدم المستوعب للثوب على تفرقه وعدم العفو عن قدر سعة الدرهم فى طرفه على اجتماعه ولكن لا يخفى عليك سقوط ما عدا عموم وجوب
ازالة النجاسة اما الاصل فلتوقفه على كون المذهب عند الشك فى الشرطية والجزئية والمانعية هو الاشتغال ولا يتم على القول بالبرائة كما هو
مختارنا واما اطلاق دليل المنع مما كان بقدر الدرهم من الدم على وجه يشمل المتفرق خصوصا فى الثياب المتعددة بل فيها وفى البدن
ممنوع واما الاستبعاد فليس بشئ فى الاحكام التوقيفية حجة القول الثانى هو ان وجوب الازالة عن الثياب واجب واحد لا تعدد فيه و
هو تحصيل طهارة ثياب المصلى والنص وان كان بلفظ الثوب لكنه للجنس ووجوب الازالة عن الثياب والبدن وان كانا اثنين ما تطهير الثياب و
الآخر تطهير البدن فلا بد من اعتبار كل منهما بحياله وتوضيحه انه دل دليل على انه يجب تطهير الثوب من النجاسات وخصصته دليل العفو اليسير
المحصل انه يجب تطهير الثياب من النجاسة الا اذا كانت النجاسة هو الدم فانه يعفى عما كان الموجود منه عليها دون الدرهم ويجب ازالته ما كان
من الموجود منه عليها بقدر درهم فصاعدا لعانه مما لم يعف عنه ودل دليل آخر على انه يجب تطهير البدن من النجاسات وخصصته دليل العفو اليسير
يصير المحصل انه يجب تطهير البدن من النجاسات الا من الدم الموجود عليه فانه معفو عنه اذا كان دون الدرهم ويجب ازالته اذا كان بقدر
الدرهم فصاعدا وعلى هذا اذا كان الدم متفرقا فى كل من الثوب والبدن وكان المجتمع من الموجود فى كل منهما دون الدرهم ولكن اذا جمع

الموجود فيهما بلغ قدر الدرهم فصاعدا لم يجب ازالته لانه كما ثبت وجوب الازالة بالنسبة الى الكل ولحده ثبت العفو عن مقدار مخصوص من الدم
بالنسبة الى كل واحد عن اعتبار غيره فى كل منهما حكمه واجيب بان الثانى ايضا يرجع الى واجب واحد هو طهارة المصلى فى ثيابه وبدنه ولهذا جعله
الاصحاب بعضهم فى كلماتهم شرطا واحدا للصلوة لا شرطين ولم يحكم بالتفصيل احد ممن يعبأ بشأنه بل فى شرح القواعد للشيخ الفقيه الامام
الشيخ جعفر قدس الله تربته الزكية ان الاجماع على عدم الفرق ظاهر وان ظاهر الروايات كون المدار على بلوغ الدم الدرهم على تقدير
الاجتماع وانه هو العلة فى عدم العفو قلت ما ذكر فى الجواب وان كان فى مضى بتسليم انه لو كان تطهير الثياب وتطهير البدن واجبين مستقلين
لزم كون العبرة بكل واحد بحياله ومنع المبنى لكنه حق وكان كون تطهيرهما فى حكم شرط واحد كان من قبيل المعلوم والمسلم عند الرواة حتى
انه لم يرد فى الاخبار سؤال عن حال البدن وانما وقع فيها السؤال عن الثوب فكان طهارة الثوب عندهم كناية عن الملبوس واللابس وعلى هذا
ينبغى ان ينزل ما حكى اخيرا عن الشيخ المشار اليه والا كان لقائل ان يقول ان ظاهر الروايات انما هو كون المدار على بلوغ الدرهم فى الثوب كما
ذكره صاحب ق ومحصل المناط بحذف القيود والاضافات مما لا ينطبق على قواعد الامامية قوله لا يجوز الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه
منفردا وان كان فيه نجاسة لم يعف عنها فى غيره المراد بما لا يتم الصلوة فيه هو ما لا يصح ايقاع الرجل فى حال الاختيار صلوته فيه منفردا لعدم
تحقق الستر به وهذا الحكم اتفاقى فى الجملة وقد نقل عليه الاجماع فى بعض كلماتهم والاتفاق فى بعضها الاخر وظاهره فى ثالث لكن مع ذلك حصل
منهم الحكم فى ذلك بعنوانات مختلفة احدها ما وقع بعنوان الاطلاق كعبارة المصنف ههنا وثانيها بعنوان العموم كبعض ما يمر عليك فى الانتصار
ومما انفردت به الامامية جواز صلوة من صلى فى قلنسوة نجسة او تكة او ما جرى مجراهما مما لا يتم الصلوة على الانفراد والوجه فى ذلك الاتفاق
المتقدم ذكره انتهى وقال فى ف كل ما لا يتم الصلوة فيه منفردا لا باس بالصلوة فيه وان كانت فيه نجاسة وذلك مثل النعل والخف والقلنسوة
والتكة والجورب وخالف فى ذلك جميع الفقهاء الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى وقال فى كره اطلاق العبارة يقتضى عدم الفرق
فيما لا يتم الصلوة فيه بين كونه من الملابس وغيرها ولا فى الملابس بين كونها فى محالها اولا والى هذا التعميم اشار فى المعتبر انتهى واراد بالمشار
به قوله حيث قال ما لا يتم الصلوة فيه منفردا يجوز الصلوة فيه وان كان نجسا الى ان قال ووجه الاشارة انه اتى بالقضية المسورة بلفظة
كل المفيدة للعموم وثانيها ما صدر من ابن ادريس حيث خص الحكم فى السرائر بالملبوس قال فيه باب القول فى لباس المصلى وما لا يتم الصلوة فيه من جميع
الملابس وما يطلق عليه اسم الملبوس منفردا كالتكة والجورب بفتح الجيم والقلنسوة بفتح القاف واللام وضم السين والخف والنعل والخاتم والدملج
والخلخال والمنطقة وغير ذلك مثل السيف والسكين يجوز الصلوة فيه وان كان فيه نجاسة واما ما لا يكون ملبوسا ولا ينطلق عليه اسم
الملبوس لا يجوز الصلوة فيه اذا كان فيه نجاسة لانه يكون حاملا للنجاسة والاول خرج بالاجماع من الفرقة على ذلك ولا يظن ظان انه
لا يجوز الا فى التكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل فحسب لانه يجد فى بعض الكتب ذلك لان اصحابنا قالوا كل ما لا يتم فيه الصلوة منفردا
يجوز الصلوة فيه وان كان عليه نجاسة ثم ضربوا المثل فقالوا مثل التكة والخف وعددوا اشياء على طريق ضرب المثل والمثل عند المحققين
غير متوقع على الممثل فلا يتوهم انهم لما لم يذكروا غير ما ذكروا انما لا يجوز الصلوة فيه منفردا واقتصروا عليه انهم يمنعون من غيره فقد
قال الشيخ ابو جعفر الطوسى فى مبسوطه فى كتاب صلوة الخوف اذا اصاب السيف الصيقل نجاسة فمسح ذلك بخرقة من اصحابنا من
قال انه يطهر ومنهم من قال لا يطهر غير انه يجوز الصلوة فيه لانه لا يتم الصلوة فيه منفردا فلو ارادوا الاقتصار على ما ضربوا المثل فيه
لما قال ذلك ولما تعداه الى غيره فليلحظ فانما اوردت هذا تنبيها انتهى وما ذكره ره فى توجيه كلام المبسوط يجرى فيما حكى عن الصدوق
ره فى كتاب من لا يحضره الفقيه حيث قال ومن اصاب قلنسوته او عمامته او تكته او جوربه او خفه منى او بول او دم او غائط فلا باس بالصلوة
فيه وذلك لان الصلوة لا تتم فى شئ من هذا وحده انتهى الا ان استفادة التخصيص بالملابس منه لا تخلو عن الاشكال وثالثها
ما صنعه العلامة ره فى المختلف حيث اختار مذهب ابن ادريس ره وزاد عليه التقييد بكون الملابس فى محالها قال ره فى عنوان المسئلة
اطلق الاصحاب العفو عن نجاسة ما لا يتم الصلوة فيه منفردا الى ان ذكر مذهب ابن ادريس ره ثم قال وهو الاقوى والمشترط انحن فى كتاب
التحرير كونها فى محالها انتهى وقال فى التذكرة كل ما لا يتم الصلوة فيه منفردا كالتكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل يجوز الصلوة
فيه وان كان نجسا عند علمائنا الى ان قال فى فروع المسئلة الاقرب ان العفو عن هذه الاشياء انما هو اذا كانت فى محالها فلو
كانت القلنسوة فى يده فالوجه المنع انتهى وهذه العبارة وان لم يكن فيها تصريح بكونها من الملابس الا ان كونها فى محالها يشعر بانه لا بد
وان يكون ذلك الشئ مما له محل موظف ولم يرد ذلك الا فى الملابس بالمعنى الاعم الذى اعتبره وهو مما يدخل فيه السيف والخاتم وذا بعهما

تخصيص

تخصيص الحكم بالخمسة المذكورة في عبارة التذكرة وقال في لف وقال القطب الراوندي ما يلبس على ضربين احدهما ما لا يتم الصلوة فيه منفردا
وهو خمسة اشياء القلنسوة والتكة والجورب والخف والنعل وكل ذلك اذا كانت فيه نجاسة جاز الصلوة فيه وما عدا ذلك من الملابس
اذا كان فيه نجاسة فلا يجوز الصلوة فيه الا بعد ازالتها ثم قال العلامة ره وهذا يدل على انحصاره في هذه الخمسة انتهى وحكي هذا
القول عن ابي الصلاح وقال سلار ره في المراسم فاما ما يلبس فعلى ضربين احدهما ما لا يتم الصلوة فيه منفردا وهو القلنسوة
والجورب والتكة والخف والنعل فكل ذلك اذا كان فيه نجاسة جاز الصلوة فيه وما عدا ذلك من الملابس ان كانت فيه نجاسة لا
يجوز الصلوة فيه الا بعد ازالتها انتهى حجة القول الاول امور الاول ما تمسك به في ك من الاصل وهو براءة الذمة من التكليف
بازالة النجاسة عن هذه الاشياء الا ان يثبت المخرج عنه وغاية ما يستفاد من النص والاجماع اشتراط طهارة الثوب والبدن اما
المنع من حمل النجاسة في الصلوة اذا لم يستصحب شيئا من ذلك فلا دليل عليه كما اعترف به المصنف في المعتبر الثاني اجماع الاصحاب وقد
ولا يعارضهما كلام ابن ابي عقيل ره لانا عرفت بان اصحابنا قالوا كل ما لا يتم الصلوة منفردا يجوز الصلوة فيه وما كان عليه
وح مطالب بدليل تخصيصه بالملابس الثالث الاخبار كموثقة زرارة عن احدهما ع قال كل ما كان لا يجوز فيه الصلوة وحده
فلا بأس بان يكون عليه الشيء مثل القلنسوة والتكة والجورب ومرسلة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال كل ما كان على الانسان
او معه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا بأس ان يصلي فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين و
ما اشبه ذلك ومرسلة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع في الرجل يصلي في الخف الذي قد اصابه قذر فقال اذا كان مما لا تتم الصلوة فيه
فلا بأس به لدلالته على ان المناط في نفي الباس هو كونه مما لا يتم الصلوة فيه ومرسلة ابراهيم بن ابي البلاد عن ابي عبد الله ع قال لا
بأس بالصلوة في الشيء الذي لا يجوز الصلوة فيه وحده تصيبه القذر مثل القلنسوة والتكة والجورب قال في ك وهذه الاخبار
وان كانت ما بين ضعيف ومرسل الا ان ما تضمنته من العفو عن نجاسة هذه الاشياء مطابق لمقتضى الاصل وفتوى الاصحاب فلا
بأس بالعمل بمضمونها حجة القول الثاني ما اشار اليه ابن ادريس ره اما على العفو عما لا يتم به الصلوة من الملابس فهو الاجماع الذي
ذكره بقوله والاول اصح بالاجماع من الفرقة على ذلك واما على عدم العفو في غير الملابس مما لا تتم فيه الصلوة منفردا فما افاده بقوله لانه
يكون حاملا للنجاسة وكانه يريد انه ثبت في الشريعة عدم صحة الصلوة باستصحاب النجاسة خرج ما خرج وبقي الباقي الذي هو غير الملابس
مما لا يتم به الصلوة ويندفع بما اشار اليه صاحب ك من ان مدعي وجوب ازالة النجاسة مطلقا في الصلوة يطالب بالدليل لان غاية ما يستفاد
من النص والاجماع انما هو اشتراط طهارة الثوب والبدن اما المنع من حمل النجاسة في الصلوة اذا لم يستصحب شيئا من ذلك فلا دليل عليه
حجة القول الثالث ان المتبادر من سياق الاخبار انما هو كون الملابس في محالها والحق هو القول الاول للعموم في الاخبار من قوله ع
كل ما لا يتم الصلوة به لما كان منها في محلها وغيره وان ما ذكر فيها فقد ذكر من باب المثال خصوصا لفظ مثل فيه وان في مرسلة عبد الله بن سنان
تشريكه ما معه لما عليه في حكم العفو في ذيلها بعد ذكر جملة من الامثلة قوله ع وما اشبه ذلك وقد عرفت ان الروايات المذكورة معتضد
بعضها ببعض منجبرة بالشهرة وعمل اكثر الاصحاب والاجماعين المنقولين في كلام السيد والشيخ ومع الاغماض عن الاخبار نقول ان مقتضى
اصل البراءة هو عدم وجوب ازالة النجاسة عن غير الملابس وعن الملابس اذا كانت في غير محالها لان غاية ما يستفاد من ادلة وجوب ازالة النجاسة
انما هو وجوب ازالتها عن بدن المصلي وثوبه وصدق ثوبه على الملبوس الذي لم يكن في محله ممنوع ولا يتوهم ان استثناء الاصحاب ما لا يتم
به الصلوة من عنوان وجوب ازالة النجاسة وتصريحهم بالعفو عن النجاسة يقتضي دخوله تحت عنوان وجوب الازالة لانا نقول ان
الاستثناء انما هو بالنظر الى انه مما لا يتم به الصلوة مما يندرج تحت ادلة وجوب ازالة النجاسة وهو ما كان من الملابس في محله وهذا هو
الذي يفتقر في اخراجه عن تحت تلك الادلة الى دليل العفو والا فهو في غيره لا يحتاج الى دليل العفو لحصول الغنى باصل البراءة تنبيهات
الاول انك قد عرفت ان كلام الصدوق ره في الفقيه يتضمن عد العمامة في عداد ما لا يتم فيه الصلوة وقال في المقنع وان
اصابت عمامتك او قلنسوتك او تكتك او جوربك او خفك مني او بول او دم او غائط فلا بأس بالصلوة فيه وذلك ان الصلوة لا تتم
في شيء من ذلك وحده انتهى وحكى جماعة عد العمامة مما لا يتم به الصلوة عن والده ايضا وخالف في ذلك جماعة منهم العلامة ره في لف حيث قال
اضاف ابن بابويه وابنه ابو جعفر ره الى هذه الاشياء العمامة وجوز الصلوة فيها مع النجاسة لان الصلوة لا تتم فيها منفردة والحق خلافه
اللهم الا ان يكون العمامة لا تستر العورتين فح يصح لنا انه صلى في ثوب فيه نجاسة يتم الصلوة فيه منفردا فتبطل كغيرها انتهى واستشكل في

الحكم المذكور صاحب الحدائق بعد حكاية عبارة الفقيه ويشكل بان العمامة قد يتم الصلوة فيها وحدها اذا كانت كبيرة بحيث يمكن ستر العورة
بها فلا يتم اطلاق جعلها من افراد ما لا يتم الصلوة فيه ولعل المراد ان الصلوة لا يتم فيها وحدها مع بقائها على تلك الكيفية المخصوصة او
يحمل على العمامة الصغيرة التي لا يمكن ستر العورة بها كالعصابة كما ذكره القطب الراوندي ثم قال وهذا يعني حمل كلام الصدوق ره على ما حمله
عليه القطب الراوندي اولى وان كان الاطلاق محتملا لما اشرنا اليه سابقا من اشتمالها يدل على اعتبار الطهارة مما عدا الثوب في الجسد و
العمامة لا يصدق عليها اسم الثوب عرفا مع كونها على تلك الهيئة المخصوصة انتهى وقال في الذخيرة بعد نقل كلام الصدوق ره وتوجيهي صاحب
المدارك والمسئلة محل اشكال للشك في صدق الثوب على العمامة عرفا واذا لم يصدق عليه الثوب كان القول بالالحاق متجها لان الدليل
الدال على وجوب تطهير لباس المصلي مختص بالثوب فيبقى غيره على الاصل لكن في عدم التمثيل بالعمامة في الاخبار والتمثيل بالقلنسوة
وغيرها اشعار بان الحكم منها ليس كذلك والا لكان العمامة احق بالتمثيل كما لا يخفى على المتامل انتهى وعن المجلسي ره انه قال في حواشيه على
الفقيه ظاهر الصدوق ره جواز الصلوة في العمامة وان كانت نجسة والظاهر انه وجد فيها نصا والا فيشكل الجزم بجواز الصلوة
باعتبار انها بهذه الهيئة لا يتمكن من ستر العورة بها فيلزم جواز الصلوة في كل ثوب مطوي مع نجاسته والظاهر ان التزامه سفسطة
وعلى اي حال فالعمل على خلافه انتهى وقال صاحب بوق في ذيل كلامه وبالجملة فان الخبر يعني الفقه الرضوي وان دل على استثناء العمامة
وقال بمضمونه الشيخان المشار اليهما الا انه غير خال عن شوب الاشكال الا مع الحمل على ما ذكره الراوندي وهو لا يخلو عن البعد انتهى
وفي المستند ان ما لا يتم الصلوة فيه من الملابس اي ما لا يستر العورة منها اما ليس من شانه ستر العورة او يكون من شانه ذلك وان لم يكن بالفعل
كذلك والثاني على اقسام لانه اما ان يكون فعليته موقوفة على تغيير وتبديل فيه اما نفسه كالقلنسوة الكبيرة التي لو غير وضعها وقطعت و
ضم بعضها مع بعض بوضع اخر امكن ستر العورة بها او بهيئته العارضة له في اللبس كالعمامة الساترة للعورة بنفسها الغير الساترة مع الكيفية
المخصوصة لها حال اللبس او يكون في نفسه وهيئته بقدر يصلح لستر العورة ولكن لا يمكن استقراره عليها الا بضم شيء اخر اليه كوضع
اليد عليه او شده بها او شده ولا يمكن بدون ذلك او لا يتوقف الا على وضعه على العورة كالقميص القصير الذي لو وضع على العورة
سترها ولكن لبسه بحيث لم يصل الى العورة ولو اريد من قولهم ما لا يتم الصلوة فيه ما لا يستر العورة بالفعل دخل جميع تلك الاقسام فيه ولو اريد
منه ما لم يكن من شانه ذلك خرج منه بعضها ثم قال والتحقيق ان الاصل في الملابس وجوب ازالة النجاسة عنها في الصلوة الا ما علم فيه العفو بوضوح
دخوله في المراد مما لا يتم الصلوة به ولا خفاء في دخول الاول والثاني من تلك الاقسام فيه فيحكم فيهما بالعفو قطعا وكذا الرابع انه لو وقف ستر
العورة به على غيره يصدق انه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده وانه لا يتم وحده مضافا الى التصريح في الاخبار بالعفو عن الخف الذي يستر العورة
لو وضع عليها بمعونة اليد واما الثالث فالخفاء دخوله فيه تكون باقية تحت الاصل والخوارج الرضوي المنجبر ضعفه بالعمل المعلوم انجباره مع
احتمال ارادة الصغيرة انتهى ويلوح من كلام صاحب الجواهر ره ان المراد مما لا يتم الصلوة به انما هو ما لا تتم به ما دام على حاله بنفسه اي من دون تغيير
وتبديل في نفسه وان احتاج في الستر به الى تغيير الهيئة لانه ره قال ولو يلحق بها العمامة قطعا وان عد منها في الفقيه تبعا للفقه الرضوي
لكونها مما يتم بها الصلوة كما يومي اليه تعليل الجواز فيها بذلك فيكون النزاع لفظيا والا فاحتمال القول بالعفو عن نجاستها وان تمت
بها الصلوة ملاحظة للرضوي مع عدم دليل على وجوب الازالة عن غير الثياب ليست منها في غاية الضعف لكونها من الثياب قطعا ولظهور المعلوم
في الاخبار السابقة بالمنع عما تمت به الصلوة المؤيد باشعار ترك استثنائها منه مع ظهورها وكثرة الاحتياج اليها بل هما اولى في التنبيه بها
مما لا يتم به الصلوة وبالاجماع ظاهرا على عدم الفرق في اشتراط طهارة الملبوس بين الثوب وغيره اذا كان مما لا يتم به الصلوة كاحتمال الحاق
بان العمامة مما لا يتم الصلوة بها باقية على هيئتها اذ لا عبرة بامكان الستر بغير تلك الهيئة والا لكانت القلنسوة ونحوها مما تتم بها الصلوة في بعض
الاحوال لانه كما ترى مستلزم لجواز الصلوة في كل ثوب مطوي مع نجاسته وهو سفسطة كما اعترف به المجلسي ره على ما حكي عنه في حاشيته
على الفقيه اذ من الواضح الفرق بين الامكانين اي امكان الستر بالقلنسوة وامكانه بالعمامة على ان ترك التمثيل بها لما لا يتم والتمثيل بالقلنسوة
ونحوها له مع ظهورها وكثرة الاحتياج اليها واولويتها بالتنبيه عليها كالصريح في كونها ليست منه انتهى والظاهر ان مراد المجلسي ره
ايضا هو هذا المعيار وهو الحق الذي لا محيص عنه اذ لا مجال لانكار اطلاق الثوب على العمامة وعلى غيره مما يلبسه الانسان من كتان و
حرير فقد قال في المصباح المنير الثوب مذكر وجمعه اثواب وثياب وهو ما يلبسه الناس من كتان وحرير وخز وصوف وقطن وفرو ونحو ذلك
انتهى ولكثرة ما يطلق الثوب والثياب على كل ما يلبسه الانسان باعتبار ما يؤول اليه كما صرح به بعض اهل اللغة وقد وقع في الحدائق اسناد

عن الثياب السابرية وان كانت اضافة الثوب الى المكلف في الاخبار الدالة على وجوب تخصيصه بالملبوس بالفعل والحاصل انه لا اشكال
في كون العمامة من الثياب وكونها مما تتم به الصلوة فلا بد ان تخلو عن النجاسة فيها وقد استدل بعض المحققين بصحيحة العيص عن القاسم عن
الرجل يصلي في ثوب المرأة وازارها ويعتم بخمارها قال نعم اذا كانت مأمونة قال انه دلت على عدم جواز الصلوة في العمامة مع العلم
بنجاستها انتهى وكانه تبع كثير الجماعة التي يقولون بمطلق بحيث لا يكون النجاسة مستحبا انما هو فيما لو كانت مأمونة واما اذا لم تكن مأمونة
ينتفي الترخيص على الوجه المذكور ففيما لو علم النجاسة يجب التنزه وفيما لو اتهمها [illegible] فالمراد ان التجنب عن غير المأمونة مستحب
لجريان اصالة الطهارة ورجحان الاحتياط الثالث انك قد عرفت في طي الكلام على اصل المسئلة ان بعضهم حكم بان ما لا يتم
فيه الصلوة ان كان محمولا لم يجر عليه حكم العفو لكن لم [illegible] عليه دليلا كما اعترف به غير واحد قال في الحدائق وما ذكره في المنتهى وبه
وكذا في البيان من عدم صحة الصلوة لو كان معه دراهم نجسة او غيرها لا اعرف له وجها ولا عليه دليلا [illegible] غاية ما يدل عليه [illegible] الادلة
اشتراط الصلوة بطهارة ثوب المصلي يعني ملبوسه شاملا للبدن او غيره شامل واما محموله سيما مثل الدراهم ونحوها [illegible] دليل
على اشتراطه في صحة الصلوة بطهارته وما ذكرناه صرح في ك ونقله عن المعتبر حيث قال وغاية ما يستفاد من النص والاجماع اشتراط
طهارة الثوب والبدن اما المنع من حمل النجاسة في الصلوة اذا لم يتصل بشئ من ذلك فلا دليل عليه كما اعترف به المحقق في المعتبر
انتهى ولكن قال بعض المحققين في شرح الارشاد ان الظاهر من الروايات المشتملة على عنوان الصلوة فيما لا يتم فيه [illegible] هو
اختصاص العفو بالملابس وقال المحكي عن صريح السرائر وظاهر الاكثر منهم المصنف والشهيد في التذكرة و[illegible] البيان بل [illegible]
[illegible] وقوله يجوز الصلوة فيما لا يتم [illegible] فان ظاهر الصلوة [illegible] المتلبس مع حال الصلوة [illegible]
[illegible] الجيب [illegible] او العين وجهان ثم حكى الخلاف عن العلامة في المختلف والشهيد في الذكرى [illegible] ولك
المحقق الثاني في جامع المقاصد [illegible] والذخيرة والدلائل وظاهر التنقيح حيث عمموا الحكم لغيرها ثم استدل [illegible] قوله
[illegible] كل ما كان على الانسان او معه ثم رده بان ذيله وهو قوله فلا باس ان يصلي فيه ظاهر في
الاختصاص بالملابس [illegible] في الدراهم انتهى ولا يخفى ما فيه لان العفو وان كان مختصا بالملابس الا انه لا يجعل ثابتا
كون حمل النجس مبطلا لان العفو لا يصح الا بعد ثبوت الزام سابق ولم يثبت في غير الملابس وجوب ازالة النجاسة عنه حتى يكون عدم
الحكم بها مما لا يتم فيه الصلوة من عفوا والروايات التي اشار اليها [illegible] ان مفادها العفو واستثناء ما لا يتم فيه الصلوة من
الثياب التي وجب فيها ازالة النجاسة عنها فما كان من غير الملابس لا يكون [illegible] للصلوة محلا [illegible] وجوب ازالة
النجاسة عنه ومن هنا ظهر سقوط نسبة اختصاص العفو بالملابس بمعنى كون نجاسة غيرها مبطلة للصلوة الى الاكثر [illegible] كل من عبر
بقوله يجوز الصلوة في ما لا يتم فيه الصلوة منفردا ووجه السقوط ان كلامهم مسوق لاستثناء ما لا يتم فيه الصلوة مما ثبت فيه
وجوب ازالة النجاسة على وجه الاطلاق الشامل له ولغيره ويظهر من ذلك انه لا حاجة الى الاستدلال بموثقة كل ما كان على الانسان او
معه لان ما كان مع الانسان لم يثبت في كبيره ولا في صغيره وجوب ازالة النجاسة عنه الى بيان العفو فيه فما ذكر استطرادا مع ان
الرواية مرسلة ولم ينقل انجبارها بالشهرة على مضمونها حتى ينجبر بها فلا يتم الاستدلال بها فالمستند في المسئلة انما هو اصل البراءة واما
ما ذكره في رد الاستدلال بالرواية فمتجه عليه انه بعد التصريح بما كان على الانسان وما كان معه لا يبقى مجال لدعوى كون قوله في ذيل
الرواية فلا باس ان يصلي فيه قرينة على الاختصاص لانه يستلزم كون ذكر قوله او معه لغوا فلا بد اما من التوسع في قوله يصلي فيه او من
الالتزام بجعل فيه معه بقرينة ما تقدم فتدبر الثالث انه صرح جماعة منهم المصنف في المعتبر والعلامة في المنتهى والشهيد في الذكرى
بانه لو حمل حيوانا طاهرا غير ماكول اللحم او صبيا لم تبطل صلوته بل في كشف اللثام لا نعرف فيه خلافا وغرضهم من التعرض لهذا الفرع
هو ان نجاسة ما في معدة ذلك الحيوان المحمول لا يوجب بطلان صلوة الحامل وح يكون تعرض من قال بان حمل النجاسات مبطل لهذا
الفرع اولى من تعرض من قال بان حملها غير مبطل لعدم حاجته اليه بعد انكار الاصل وكيف كان فقد استدلوا عليه بوجهين احدهما
الاصل السالم عن معارضة ما يقتضي المنافاة نقله في محكي المنتهى عن بعض الاصحاب وتمسك به الشهيد في الذكرى [illegible] الباطن
معفو عنه في المحمول كالحامل ثانيهما ان النبي صلى الله عليه وآله حمل امامة بنت ابي العاص في الصلوة [illegible] الحسن [illegible] وهو
في الصلوة وغاية ما [illegible] صحيحة علي بن جعفر انه سأل اخاه عن الرجل يصلي وفي كمه طير قال ان خاف [illegible] فلا باس [illegible] كشف

اللثام ان الطير يعم المأكول وغيره ثم قال ولا اعتبار بما لم يعلم في باطنه من النجاسة كما لا اعتبار بما في باطن المصلي ونفسه بقي هنا شيء وهو
انهم قيدوا الحيوان بكونه طاهرا فاذا انتفى ومفهوم هذا الكلام انه لو كان المحمول حيوانا نجسا بنجاسة ذاتية او عرضية بطلت صلوته
وهو مبني على اشتراط الطهارة في المحمول وقد عرفت ما فيه انتهى وهو جيد ثم انه قد يقال انه وان لم يكن في اصل الحكم اشكال من
جهة عدم الخلاف فيه كما عرفت عن دعواه من كشف اللثام الا انه يرى التنافي بين حكمهم هذا وبين ما سيأتي من عدم جواز الصلوة في كل
شيء محرم اكله كما هو مضمون موثقة عبد الله بن بكير والظاهر انه مما قام عليه الاتفاق كما ستعرف ان شاء الله في محله حتى ان جماعة من الاصحاب
منعوا من الصلوة في شعرات من غير مأكول اللحم ملقاة على ثوب المصلي او بدنه ويمكن ان يجاب بان كلامهم هناك بالنظر الى ما يتصل بثوب
المصلي او بدنه وبعرضه ويلصق به فيصير تابعا له او ما يكون بنفسه ملبوسا كما لو تلبس بجلد حيوان غير مأكول اللحم وكلامهم ههنا
انما هو في المحمول مستقلا وهما موضوعان متباينان الرابع انه قال في ف اذا حمل قارورة مشدودة الراس بالرصاص وفيها بول او نجاسة
ليس لاصحابنا فيه نص والذي يقتضيه المذهب انه لا ينقض الصلوة وبه قال ابن ابي هريرة من اصحاب الشافعي غيره قياسا على حيوان طاهر
في جوفه نجاسة ثم عزى الى غيره من العامة القول بالبطلان وقال بعد ذلك دليلنا ان قواطع الصلوة طريقها الشرع ولا دليل
في الشرع على ان ذلك يبطل ثم قال ولو قلنا انه يبطل الصلوة لدليل الاحتياط كان قويا ولان على المسألة اجماعا وخلاف ابن ابي هريرة
لا يعتد به انتهى وقال المصنف في المعتبر بعد حكاية مضمون العبارة ونقله عن الشيخ ره في ط القول بالجزم بالبطلان ما نصه والوجه عندي الجواز
وما استدل به الشيخ ضعيف لانه يسلم ان ليس على المسألة نص لاصحابه وعلى هذا التقدير يكون ما استدل به من الاجماع هو قول جماعة من فقهاء
الجمهور وليس في ذلك حجة عندنا ولا عندهم ايضا والدليل على الجواز انه محمول لا يتم الصلوة فيه منفردا فيجوز استصحابه في الصلوة لما قدمنا
من الخبر ثم نقول الجمهور عولوا على انه حامل نجاسة فتبطل صلوته كما لو كانت على ثوبه ونحن نقول النجاسة على الثوب منجسة له فتبطل النجاسة
الثوب لا لكونه حامل النجاسة وظاهرهم بالدلالة على ان حمل النجاسة مبطل للصلوة اذا لم يتصل بالثوب والبدن انتهى واراد بالخبر الحلبي لانه ذكر
رواية عبد الله بن سنان وموثقة زرارة المتقدمتين وقد اعترف قدس سره فيما حكي عن المنتهى بانه لم يقم على البطلان عنده بحمل النجس ومع ذلك
صار الى البطلان في جملة من كتبه واحتج عليه في لف بالاحتياط وبانه حامل للنجاسة فتبطل صلوته كما لو كانت النجاسة على ثوبه او بدنه و
الظاهر انه مبناه وهو منقح المناط ولذا عبارة عن كونه مصاحبا للنجاسة في الصلوة وهو موجود في صورة الحمل كما انه موجود في صورة التلبس وفيه
ان الاحتياط ليس بدليل شرعي في مثل المقام وقد عرفت مطالبة الدليل على كون حمل النجاسة مبطلا في كلام المصنف ره وغيره ولما
غير معلوم في المقام الذي هو من الاحكام التعبدية التوقيفية ثم انه بعد ما عرفت من كون مبنى الحكم على ابطال حمل النجس وعدمه لا يبقى حاجة
الى فرض شد راس القارورة بل يكفي الامن من التعدي كما صرح به في لك الخامس انه ذكر جماعة من الاصحاب انه اذا جبر عظمه بعظم نجس
بالذات او بالعرض وجب قلعه ما لم يخف التلف او المشقة وادعى الشهيد ره في الذكرى الاجماع على وجوب القلع مع عدم خوف التلف والمشقة
وعلل عدم الوجوب مع خوف شيء منهما بالحرج هذا ومعلوم ان ذلك انما هو للصلوة والا فازالة النجاسة عن الثوب وظاهر البدن مع كونها
من قبيل المسلمات ليست من الواجبات النفسية وح موافق هذا القول ما ذهب اليه الشيخ ره في ط من الجزم ببطلان الصلوة لو اخل بالقلع
مع الامكان معللا بانه حامل لنجاسة غير معفو عنها ولو علل بنجاسة بدنه المنافية للصلوة كان اولى لجريانه على قول من يجوز حمل النجس ايضا
وفي الذكرى بناء على القول بوجوب القلع انه يجبره السلطان على ذلك وانه لو مات قبله لم يجز قلعه لسقوط التكليف وعلله في
كشف اللثام بالاصل مع ما فيه من المثلة وهتك حرمة الميت وكون المفروض منه حقيقة ما يشترط بالطهارة انتهى ثم ان الشهيد في الكتاب
المذكور احتمل عدم وجوب قلع العظم المبحوث عنه مع اكتساء اللحم لالحاقها بالباطن ومراده عدم وجوب قلعه حتى لو لم يكن في
النزع مشقة كما فهمه المحقق الثاني ره ووافقه صاحب ك حيث قال بعد حكاية قوى ط وهو مشكل لخروجها عن حد الظاهر ولانها نجاسة
متصلة كاتصال دمه فيكون معفوا عنها ولا يخفى ان الوجه الثاني لا يخلو عن نظر اذ ليس اتصال النجاسة عنوانا في الادلة الشرعية
محكوما عليه بالعفو واما الوجه الاول فقد عقبه في جامع المقاصد بعد حكايته عن الشهيد ره بقوله وهو بعيد عن البواطن المعهودة
للنجاسات المختصة بها انتهى ومقتضاه ان ما ورد به الشرع من العفو عن النجاسات في الباطن انما هو العفو عن النجاسات المخصوصة
المعهودة مع عدم خروجها الى الظاهر وعلى هذا فلو اخرج الدم من بدنه ثم احتقن تحت جلده لم يكن معفوا عنه ومعلوم ان ليس العظم
المذكور من جملتها هذا ويمكن القول برجحان عدم وجوب قلعه بعد اكتساء اللحم لاصالة البراءة من الوجوب للشك في المنافاة ومعاقد

الاجماعات المحكية على وجوب ازالة النجاسة عن البدن انما هو ظاهره لا ما خرج عن حد الظاهر ولا يرتفع ما اورده المحقق الثاني رحمه الله الا
بزيادة الاستدلال بدليل العفو عن البواطن وانما تستدرك بعد الدليل على وجوب ازالة النجاسة عن غير الظاهر ويمكن ان يكون مراد
الشهيد قده بالالتحاق بالباطن ومراد صاحب ك بالخروج عن حد الظاهر هو الاشارة الى انه خارج عن منصرف ادلة وجوب الازالة لا
انه داخل في مورد العفو الذي هو الباطن فيكون مرادهما ما بيناه من طريق الاستدلال فلا يتجه عليهما ما اورده المحقق الثاني
وبما ذكرنا يظهر سقوط ما في الحدائق من تعليله وجوب القلع بعد استظهاره بان غاية ما يستفاد من الادلة هو عدم تعلق
التكليف بما في باطن البدن من النجاسات الخلقية كالدم الذي تحت جلده والغائط في البطن ونحو ذلك فاما ما يظهر الى فضاء البدن
لما في التكليف بذلك من العسر والحرج وتكليف ما لا يطاق وحمل ما ذكروه على ذلك قياس مع الفارق من حيث تعذر الازالة في
الاول وامكانها في الثاني كما هو المفروض في كلام الاصحاب لانهم انما يوجبون الازالة مع الامكان وعدم المشقة وبالجملة فيجري الحكم فيه
في الباطن كيف اتفق لا دليل على اسقاط وجوب الازالة ويؤيده ما صرحوا به في غير موضع من ان الاطلاق انما ينصرف الى الافراد
الشائعة المتكثرة الوقوع دون الفروض النادرة ومثل هذه الفروض النادرة الوقوع لا تدخل تحت اطلاق البواطن التي رتبت
عليها العفو عن الازالة اذ المتبادر منها ما كان من اصل الخلقة واجزائه الخلقية هذا ما اوردنا ذكره من كلامه ووجه السقوط ما اشرنا
اليه من ان مبنى المسئلة انما هو عدم شمول ادلة وجوب الازالة لما نحن فيه لا ادلة العفو عن البواطن لكن يبقى الكلام بعد ذلك في شيء
هو انه قال الشيخ في ط اذا اجبر عظمه بعظم ميت لا يجب قلعه لان العظم لا ينجس بالموت فان كان من حيوان نجس العين كالكلب والخنزير ففيه
ثلث مسائل احدها انه يمكنه قلعه بلا خلاف الثانية يمكنه قلعه بمشقة بان يكون قد نبت عليه اللحم ولا يخاف على النفس من قلعه فانه
لا يجب قلعه لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الثالث ان يخاف على النفس من قلعه فلا يجب ايضا قلعه للاية والذي يجب عليه قلعه
من غير مشقة متى لم يقلعه وصلى بطلت صلوته لانه حامل للنجاسة انتهى فقد نفى الخلاف عن وجوب القلع مع عدم المشقة والتلف و
قال الشهيد ره في الذكرى لو جبر بعظم نجس وجب قلعه اجماعا ما لم يخف التلف والمشقة لنبات اللحم عليه للحرج انتهى فمع ملاحظة نفي
الخلاف من الشيخ ودعوى الاجماع عن الشهيد ره يقوى القول بوجوب القلع في الصورة المذكورة ولكن لا يخفى عليك ان نفي الخلاف
لا يستلزم الاتفاق ولا الاجماع لان عدم الخلاف يتحقق مع افتاء نفر يسير وعدم تعرض الباقين للمسئلة والظاهر ان ما نحن فيه
من ذلك القبيل مضافا الى انه يوهنه ان وجوب القلع انما هو للصلوة ونحوها مما هو مشروط بالطهارة وقد عرفت انه علل بطلان الصلوة
عند عدم قلعه بانه حامل للنجاسة فيكشف ذلك عن ان مستند الحكم بالوجوب انما هو حمل النجاسة وقد قدمنا المنع منه واما الاجماع
الذي ادعاه الشهيد ره فهو موهون بانه هو ره بنفسه لم يلتزم بمقتضاه واحتمل عدم وجوب القلع اذا اكتساه اللحم معللا بالتحاقه بالبواطن
فتحصل من ذلك انه لم يقم حجة على الوجوب شرعا فلا قوة في عدم وجوب القلع وان لم يكن فيه مشقة وان كان الاحوط هو القلع في الصورة
المفروضة ثم انه ره قال في الذكرى وحكم الخيط النجس في الجرح حكم العظم وليس له اثبات سن نجسة مكان سنه ويجوز الطاهرة ولو كانت
من ادمي او جبر بعظم ادمي لمكان الجواز لطهارته وليجوز الصادقة لخذ سن الميت لمن سقطت سنه ورد سنه الساقطة اولى بالجواز
لطهارتها عندنا ويمكن المنع في العظم لوجوب دفنه وان وجب دفن السن توجه المنع ايضا انتهى ويعلم الحال في الخيط والسن مما ذكرناه اخيرا
من البيان السادس انه قال في الذكرى لو ادخل دما نجسا تحت جلده وجب اخراج ذلك الدم مع عدم الضرر واعادة كل صلوة صلاها
مع ذلك الدم واستشكله في ك بخروجه عن حد الظاهر وبصيرورته كجزء من كلامه ثم قال والاولى بالعفو ما لو احتقن دم من نفسه تحت الجلد
ثم حكى عن الشهيد ره في البيان الجزم بوجوب اخراجه ثم قال وهو بعيد جدا انتهى واقول اطلاق قول العلامة ره لو ادخل دما نجسا تحت جلده
اي شامل لما لو اخرج الدم من بدنه بالفصد ونحوه ثم ادخله واما الوجهان اللذان استند اليهما صاحب ك في الاشكال فيجري منهما
ما قلناه في التنبيه السابق واما قوله لو احتقن دم من نفسه فالظاهر انه اشارة الى احتباس الدم تحت الجلد بعصر جزء من البدن او شده
فلفظة دم فاعل احتقن مرفوع كما هو ظاهر التقييد بقوله بنفسه فالضمير المجرور يرجع الى الدم وهذا هو الذي فهمه صاحب ... حيث قال
بقي ههنا شيء وهو ان الدم لو خرج من الجسد لكن لم يبرز الى فضاء البدن بل احتقن تحت الجلد فالظاهر العفو عنه لان الحكم بوجوب غسله مترتب
على خروجه على الجلد وعن الشهيد الثاني ره انه جزم بوجوب اخراجه وجعل حكمه حكم الذي هو محل البحث وهو غير جيد الا ان عنده فيحمل
عبارته على ما ذكره وقع لمثل ما الظاهر انه انما اراد لحوقه بدم اجنبي تحت جلده وقد صرح بذلك في الدروس ايضا وعبارته في ... ظاهر فيها

قلنا فانه قال في البيان لو شرب نجساً فالاقوى استفراغه ان امكن وكذا لو احتقن في جلده دم او جبر عظمه بعظم نجس او خاط جرحه بخيط
نجس ولو خيف الضرر سقط وقال في س لو شرب خمراً او نجساً او اكل ميتة او احتقن تحت جلده دم نجس احتمل وجوب الازالة مع امكانها ولو
قلنا في الغار ونحوه بالتهاون بباب العفو احتمل اطراده هنا والحق بالباطن انتهى ولا يخفى ان تقييده الدم في هذه العبارة بالنجس ظاهر في
كونه دم غير البدن والظاهر ان عبارته في البيان ايضاً من هذا القبيل وان حصل الاشتباه فيها من ترك هذا القيد ويؤيده انه لم يتعرض
لذكر دم الغير تحت جلده كما هو الدائر في كلام الاصحاب في هذا المقام انتهى كلام صاحب الحدائق واقول لا بد في الحكم بوجوب اخراج الدم
المذكور من التقييد بكونه زائداً عن مقدار العفو والا لم يكن مجال للحكم به لانه لا يزيد على الظاهر المكشوف ثم لي اقول انه يظهر مما قدمناه في
التنبيه السابق ان الاقوى عدم وجوب اخراج الدم المبحوث عنه بجميع صوره التي وقع الاشارة اليها في المقام لعدم انصراف ادلة
وجوب ازالة النجاسات عما وجوب جواز الدم خصوصاً الا الى الازالة عن ظاهر البدن ومع الشك في وجوب الازالة عن غيره يكون اصل
البراءة محكماً ولو كان قد ثبت الاجماع في مسئلة الجبر بالعظم النجس على وجوب القلع لامكن تسريته مثله الى ما نحن فيه بتنقيح المناط
القطعي لكنك قد عرفت المنع من الاعتداد بدعواه السابع انه حكي عن المنتهى انه قال فيه لو شرب خمراً او اكل ميتة ففي وجوب قيئه نظر
اقربه الوجوب لان شربه محرم فاستدامته كذلك انتهى والظاهر ان مبناه هو حرمة التغذي به نظراً الى ان مجرد بلعه وابتلاعه ليس
هو المحرم وانما المناط الذي يدور مداره التحريم هو جعله مستقراً في المعدة على وجه يحصل منه تاثير في البدن والتجرع والابتلاع
في الحقيقة مقدمة له نظراً الى ان الضمير المضاف اليه في استدامته يرجع الى كل من الخمر والميتة ومعنى استدامته ابقاؤه في المعدة وما
بيناه هو الوجه في تفريع حرمة استدامته على حرمة شربه وعلى هذا يجب قيئه لو شربه جهلاً بكونه خمراً او اكله جهلاً بكونه ميتة وكذا لو
وجر في حلقه قهراً لكن لازم هذا البيان هو ان لا يكون شارب الخمر عاصياً على قيئه بعد شربه وهو مشكل بل الاظهر ان المجموع حرام
نظراً الى ان تحريم الانتفاع بالخمر يشمل مثل ذلك وكذا تحريم الانتفاع في الميتة لكن في ك بعد نقل عبارة المنتهى المذكورة ما نصه
وهو احوط وان كان في تعينه نظر انتهى وفي الذخيرة بعد حكاية عبارة المنتهى بلفظه وفيه تامل لاصالة البراءة انتهى وفي ئق بعد
ذكر عبارة المنتهى وكلام صاحب ك ما صورته يمكن الاستدلال هنا على وجوب القيء بما رواه في الكافي في الموثق عن عبد الحميد بن سعيد قال
بعث ابو الحسن عليه السلام غلاماً يشتري له بيضاً فاخذ الغلام بيضة او بيضتين فقامر بهما فلما اتى به اكله فقال مولى له ان فيه من القمار قال فدعا بطشت
فتقيأه فقاءه ويتجه عليه انه لا دلالة في ذلك على الوجوب لانه حكاية فعل غير معلوم الوجه فلعله كان للاستحباب مضافاً الى انه يمكن توهين
الرواية بانهم لا يصدر منهم الوقوع في الحرام الواقعي وبعد الاغماض عن ذلك كله نقول كيف يكون اخبار الواحد وشهادته مورثاً لوجوب
التجنب كتب المحقق البهبهاني حاشية على عبارة ك المتقدمة ما صورته لا تامل في وجوب الاخراج كما لا يخفى على المتامل في الاخبار والادلة
الدالة على المنع والتحريم الا ان يريد بذلك بالقياس الى صحة الصلوة فتامل فيه انتهى بقي الكلام في شيء وهو انه على تقدير عدم الوجوب
فلا اشكال في صحة صلوته ولهذا قال في ك بعد منع الوجوب ولو اخل بذلك يعني القيء لم تبطل ثم قال وربما قيل بالبطلان كما في حمل
القارورة المشتملة على النجاسة وهو ضعيف انتهى واما على تقدير الوجوب ففي الذخيرة انه لا يبعد بطلان الصلوة في سعة الوقت بناء
على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده والنهي في العبادة يستلزم الفساد وقد يستدل على البطلان بانه حامل نجاسة وضعفه
ظاهر انتهى وفي ئق بعد الاستدلال بالموثقة المذكورة ما لفظه بقي الكلام في بطلان الصلوة لو اخل بقيئه وعدمه والظاهر هو
... يدل عليه ثم هل يلحق بالخمر والميتة الطعام المغصوب الظاهر العدم لانه باكله قد خرج عن المالية فلا يكون
ابقاؤه في المعدة تصرفاً في مال الغير قوله وتطهر الثياب من النجاسات كلها قال في ك المراد بالعصر الاجتهاد في اخراج الماء
المغسول به من المحل بليه او كبسه او تغميزه وقال في ئق المفهوم من كلام الاصحاب من غير خلاف يعرف وجوب العصر في الثوب ونحوه مما يرسب
فيه الماء فلو غسل ولم يعصر حتى جف بالهواء والشمس فهو باق على النجاسة كما صرح به جملة منهم انتهى وربما نسب الى المشهور في المعتبر عن
... العصر ... مذهب علمائنا ... في مسئلة تغسل الثياب والبدن من البول مرتين الغسل بين
العصر ... بالصب مرتين وانما قيل في الاصل يغسل الثوب والبدن لانه جمع بينهما فاجرى
... انهما بصفة ... ذلك مجرى قول الشاعر علفتها تبناً وماء بارداً وهذا مذهب علمائنا وادخل
منهم الحسن بن ابي العلاء ... الصادق ... سئل عن البول يصيب الجسد قال يصب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وعن الثوب يصيبه البول

قال اغسله مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء انتهى فان الظاهر ان لفظة هذا اشارة الى ايجاب المرتين بقرينة قوله رواه
جماعة ولكن فى آك انه قطع المصنف واكثر الاصحاب بتوقف طهارة الثياب ونحوها مما يرسب فيه الماء عليه انتهى وفى الذخيرة انه المعروف
بين الاصحاب توقف طهارة الثياب وغيرها مما يرسب فيه الماء على العصر انتهى وعن جماعة وصف هذا القول بالشهرة فهذه الكلمات
تؤذن بعدم تحقق الاتفاق عليه وكانه لما وجده من ان العلامة ره قال فى التذكرة ان الماء الساقط بالعصر نجس والمتخلف فى الثوب
طاهر ولو جف من غير عصر ففى الطهارة اشكال ينشأ من زوال الغسالة بالجفاف والعدم لانا نظن انفصال اجزاء النجاسة فى صحبة
الماء بالعصر لا بالجفاف انتهى وقال فى الذكرى ولا يجب العصر فى غير القليل من الماء وفيه يجب لوجوب اخراج النجاسة والاولى الشرطية
لظن انفصالها النجاسة مع الماء بخلاف الجفاف فالجزء انتهى فان ظاهره ان اولوية الشرطية انما هى بالنسبة الى ما نفى عنه وجوب العصر
فيكون فى المعنى تفصيلا باستحباب العصر فى غير القليل ووجوبه فيه وقال فى آك ولو قيل بعدم اعتبار العصر الا اذا توقف عليه زوال
عين النجاسة كان قويا ومال اليه شيخنا المحقق ره وقال فى الذخيرة قال بعض افاضل المتأخرين والتحقيق يقتضى اناطة الحكم بما يتحقق
معه مسمى الغسل فى العرف ويعلم معه زوال النجاسة باسرها وبناء الزائد على ذلك على نجاسة الغسالة وطهارتها وهو حسن انتهى و
اراد ببعض افاضل المتأخرين صاحب المعالم ره فانه قد حكى عنه هذا القول بالعبارة التى حكاها عنه مو آ وحكى فى المستند عن والده
فى اللوامع والمعتمد الحكم بعدم لزوم العصر فيما لم يتوقف ازالة عين النجاسة عليه والظاهر انه عين مذهب صاحب المعالم ره من ان محل
اعتبار حصول مسمى الغسل وبناء الزائد على ذلك على نجاسة الغسالة لكن الظاهر انه احالهما على الوضوح اذ لا مناص منهما ثم انه قد
وقع احتجاج على وجوب العصر فى كلماتهم بوجوه الاول الاصل لان المفروض حصول النجاسة قطعا والشك انما هو فى مزيلية مطلق
اصابة الماء للتنجس والاصل عدم جعل الشارع اياه مزيلا لها وانت خبير بانه انما يصح التمسك بالاصل اذا لم يقم دليل على خلافه الثانى
الاتفاق المحكى المستلزم للاجماع المؤيد بالشهرة المحققة والمنقولة على حد الاستفاضة وفيه ان الاتفاق انما حكى عن المعتبر وقد عرفت
عدم دلالة كلامه عليه الثالث ما ذكره المصنف ره فى المعتبر من ان الغسل يتضمن العصر ومع عدم العصر يكون صبا انتهى فانه صريح فى ان
العصر مأخوذ فى مفهوم الغسل وظاهره ان العصر مأخوذ فى مطلق الغسل والغرض من هذه الدعوى هو الاستدلال على وجوب العصر
بالاخبار الدالة على وجوب الغسل لكن يرده قول الشاعر فالت سليمى ليت بعلا يمن يغسل جلدى وينسينى الحزن فالت
بنات العم يا سلمى وان كان فقيرا معدما قالت وان لكن المحكى عن المنتهى ان الغسل انما يفهم فى الثوب صب الماء
مع العصر ويدل عليه رواية ابى العباس الصحيحة عن ابى عبد الله ع ان اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسحه
جافا فاصبب عليه الماء هذا كلامه ره وهو يعطى ان تعلق الغسل بالثوب يعطى ذلك فكانه يدل عليه بالقرينة واما وجه دلالة الرواية
على مدعاه فهو مقابلة الغسل فيها بالصب فالكلامان الصادران من الفاضلين متخالفان فان مقتضى الاول ان معنى الغسل بحسب
الوضع مشتمل على العصر فيفيده بنفسه ومقتضى الثانى ان تعلقه بالثوب قرينة على افادته لذلك ومن هنا يظهر ما فى كلام
بعض المحققين ره من الخلل لانه حكى عن المعتبر والمنتهى اطلاق القول بدخول العصر فى مفهوم الغسل ثم ايده بامور احدها ان المتبادر
من غسل الثوب او من الامر بغسل الثوب بحيث تعارف العصر بعد غسل الثياب قرينة على ارادة العصر وان لم نقل بدخوله فيه وضعا
او انصرافا اليه تماما مع كون المركوز فى الاذهان كون النجاسة نوعا من الوسخ فى نظر الشارع نافذا فى الاجسام بحسب قابليتها من حيث
الصلابة وعدمها ثانيها انه قد وقع فى الاخبار التعبير فى تطهير الثوب بالغسل وفى تطهير البدن بالصب ففى صحيحة محمد بن مسلم
قال سألته عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين وفى رواية ابى اسحق النحوى قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه
الماء مرتين وغير ذلك من الاخبار ثالثها حسنة الحلبى بابرهيم سألته عن بول الصبى قال تصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا
حيث انه قد وقع فى رواية واحدة مقابلة الغسل بالصب هذا ووجه الخلل ما عرفت من اختلاف الكلامين وان الدلالة بالقرينة
لا تصلح لتأييد دعوى الدلالة بالوضع مضافا الى ان مجرد التعبير فى تطهير البدن بالصب لا يقتضى عدم صحة التعبير بالغسل لجواز
كونه اعم كما عرفت من قول الشاعر استعمال الغسل فى مقام خال عن العصر واورد المحقق الاردبيلى ره على اصل الاستدلال بالوجه
الاخير حكاية فى المنتهى بانه غير واضح وهذا يقال اغسله ولكن ما عصرته ولعدم وجوبه فى الماء الجارى مع صدق الغسل عليه وفى آك
انا لا نسلم دخول العصر فى مفهوم الغسل لغة وعرفا بل الظاهر تحققه بالصب المشتمل على الاستيلاء والجريان والانفصال وان لم يعصر

كتاب الطهارة

الرابع ان اجزاء النجاسة تشيع في الثوب ولا تزول الا بالعصر وايراد حينئذ كما ذكرنا بانه انما يقتضي وجوب العصر اذا توقف عليه اخراج عين النجاسة
بحيث يغيب لكن المدعى اعم من ذلك فلا يصلح مستندا لايجاب العصر على وجه العموم الخامس ان الغسالة نجسة فيجب اخراجها حكى التمسك به عن العلامة
في النهاية وهذا يقتضي اختصاص القول بوجوب العصر بالقائلين بنجاسة الغسالة مع ان ايجاب العصر صدر منهم ومن غيرهم ومن هنا اجاب
عنه في الذخيرة تبعا لصاحب المعالم بالمنع من نجاسة الغسالة سلمنا لكن طهر بتوان الطهارة غير منحصرة في الغسل فلعلها تحصل بالجفاف فلا يتعين وجوب
العصر وتوجه عليه حصول الظن بانفصال اجزاء النجاسة مع الماء بالعصر بخلاف الجفاف المجرد مما لا دليل عليه وفي ذلك زيادة على ذلك انه يمكن
ان يقال بطهارة المتخلف من الماء على المحل المغسول مع العصر وبدونه لعموم الادلة الدالة على طهارته بالغسل المتحقق بصب الماء على المحل على الذي
عنه وانفصاله عنه وقد اعترف الاصحاب بطهارة المتخلف في المحل المغسول بعد العصر وان امكن اخراجه بعصر اقوى من الاول والحكم واحد
عند التامل السادس ما حكاه في الذخيرة عن المنتهى من التمسك برواية ابي العباس الصحيحة عن ابي عبد الله ع قال اذا اصاب ثوبك من
الكلب رطوبة فاغسله وان مسحه جافا فاصبب عليه الماء ورواية الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الثوب يصيبه البول
قال اغسله مرتين وسألته عن الصبي يبول على الثوب قال تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره واجاب عن الرواية الاولى تبعا لصاحب المعالم
بان غاية ما يستفاد من الرواية الاولى مغايرة الصب للغسل ولا كلام فيه خصوصا مع تصريحهم بان المراد بالصب الرش ومغايرته
مع الغسل لا يتوقف على اعتبار العصر في الغسل وعن الثانية بان الظاهر ان المراد بالصبي الرضيع للاكتفاء في طهارته بصب الماء القليل مع
اعتبار المرتين في غيره ووجوب العصر هناك متروك عند الاصحاب فيحمل الخبر على الاستحباب او يخص بصورة يتوقف اخراج النجاسة
على العصر وفي الاول اظهر السابع ما تمسك به في توضيح عبارة الفقه الرضوي وهي انه ان اصاب بول في ثوبك فاغسله من ماء جار مرة
ومن ماء راكد مرتين ثم اعصره ووافقه في الاعتماد على ذلك في المستند بناء على ان ضعفه مجبور بالشهرة الفتوائية وزاد احتمال اختصاصه بالبول
لكن الفصل غير ضائر لكنك قد عرفت غير مرة انه لم يتم علينا الحجة في العمل به واما جبره بالشهرة ففيه ان استناد القدماء غير
معلوم والموافقة الاتفاقية غير كافية في جبر الخبر الضعيف مطابقته عبارات الصدوق ره لمثله غير كافية في اثبات اعتماده بينهم و
الا شاع مع اهتمامهم في ضبط الاخبار المتشتتة فكيف لم يحافظوا على مثل هذا الكتاب الجامع واهملوا استنساخه وذكره حتى ترك
وبقي في اخر الزمان الثامن ما عن البحار عن دعائم الاسلام عن علي صلوات الله وسلامه عليه انه قال في المني يصيب الثوب يغسل مكانه
فان لم يعرف مكانه وعلم يقينا انه اصاب الثوب غسله كله ثلث مرات يفرك في كل مرة ويغسل ويعصر الحديث ولا يخفى ما في التمسك
فانه مع ضعفه لا يخلو اما ان يكون المراد به الامر بالكيفية المذكورة قبل زوال العين فذلك مما لا ينبغي قطعا اذ الغالب عدم زوال
العين بذلك او يكون المراد به الامر بها بعد زوال العين فهي مما لم يوجبه احد لان ايجاب الفرك ثلث مرات لا يقول به احد ان لم نقل
بان تثليث الغسل ايضا غير معمول به وعلى هذا البيان تعلم ان الشهرة في المسألة غير صالحة لجبره لمغايرة متعلقها المضمون هذا
واما وجه اشكال العلامة ره في التذكرة فقد علم مما ذكره في كلامه الذي حكيناه عنه ويتجه عليه ما هو من كلام صاحب المدارك من ان الدليل
على اعتبار العصر المشار اليه في احد طرفي الاشكال اخص من المدعى لان انفصال اجزاء النجاسة انما يلزم اذا كان هناك اجزاء فان الثوب
اذا تنجس بماء قليل ملاق للملاقي للبول بوسائط عديدة اذ ازال عنه الرطوبة بالمرة ثم اريد غسله فالبحث عن وجوب العصر يجري
فيه مع عدم جريان الدليل هناك واما الوجه فيما قواه صاحب المدارك فهو التمسك باطلاق الاوامر المطلقة بالغسل بعد انكار تضمن
الغسل للعصر لكن لما علم قطعا ان الغسل انما هو لازالة النجاسة وانها المأمور بها فاذا توقفت على العصر وجب من باب المقدمة
لحصول ما هو مقصود الشارع واراد به المحقق مولينا الاردبيلي ره فانه قال في شرح الارشاد بعد ذكر جملة من ادلة وجوب
العصر وردها ليس في شيء مما ذكر في طي ما قدمناه لفظه يمكن انه لا يجب العصر لخلو الاخبار الواردة في التطهير عنه مع بيان العدد و
في تركه مع الوجوب اغراء وتأخير البيان ولحصول امتثال الامر بالتطهير والغسل بالاية والاخبار على تقدير الغسل بدونه ولعدم
وجوب الدلك في البدن في الغسل والوضوء وهو بمنزلة العصر للثياب ولعدم وجوبه بالاتفاق في الجلود والثقيل من الحشايا
مع بقاء الماء النجس ولا يقتضي الحكم بالطهارة بمجرد العصر بل ينبغي ايجابه مهما امكن او العفو والاثم مشكل عند خروج جميع ما فيه بالعصر
العرفي فانه اذا عصره من ليس له قوة كثيرة ثم عصره اقوى منه يخرج ماء كثيرا والاكتفاء بما يصدق عليه العصر في الجملة والحكم بالطهارة
ثم بالنجاسة مشكل ولعدم انفكاك بدن الانسان وغيره عن بقية الماء المستعمل مثل الحشايا مما لا يتأتى فيه العصر ولعدم نحو الماء

جنس

فيه فانه على تقدير وجوب العصر في غيرها ينبغي وجوب ازالة الماء عنها ايضاً وبالجملة وجوب العصر فيما لا دليل الا الحكم بنجاسة الماء
الموجود فيه مع امكان اخراجه ولا يمكن الا بالعصر ولكن لا يتم لمنع عدم اخراجه الا بالعصر والقول بنجاسته مشكل لما تقدم من الحدائق
سيما الحكم بطهارة البدن بعد الغسل بالماء القليل وعدم اشتراط اليبس وكذا الظروف وغيرها والاصل ودليل الحرج والسيرة
السهلة مؤيد عظيم فيمكن ان يكون المراد الحكم بنجاسة القليل تخصيصها بغير حال التطهير للجميع انتهى والتحقيق ان دخول العصر في مفهوم
الغسل وضعاً مما لا وجه له لما عرفت وكذا اذا تعلق بالثوب لانه يكفي في تحقق صدق الغسل فيه استيلاء الماء عليه مع جريانه
وخروجه منه ومقابلة الغسل بالصب انما يقتضي الفرق بينهما في الجملة ولا تعين اختصاص الفرق بالعصر وعدمه فيعتبر فانه لا يعتبر
الاستيلاء على جميع اجزائه وانفصاله منه في الصب فقد نقل هذا الفرق عن الخلاف حيث قال فيه يكفي الصب في غسل بول الصبي
قبل اكله بمقدار ما يغمره ولا يجب غسله ومن عداه يجب غسل بوله وحده ان يصب عليه الماء حتى ينزل عنه آه وحكي مثله عن حواشي
الشهيد على القواعد وتنقيح الفاضل المقداد وهو ظاهر بل صريح في عدم اعتبار العصر في مفهومه ويؤيده ما تقدم من عدم
اعتبار العصر في الثياب لو غسلت بماء كثير واحتمال امكان الفرق بين مسمى الغسل به وبين مسمى الغسل بالماء القليل لاختلاف
كيفيتهما بوضعه في الماء على الاول ووضع الماء عليه في الثاني ويدفعه انا نفرض الكلام في صورة اتحاد الكيفية كالموضوع تحت ميزاب
ونحوه فظهر من ذلك كله ان المفهوم عرفاً من اوامر التطهير والغسل ليس الا ازالة عين النجاسة واثرها فيصح التمسك باطلاقات الغسل
المؤيدة بسهولة الملة وسماحتها وبما ورد في تطهير البساط والفراش ذي الحشو ونحوها بما يقطع استصحاب النجاسة والاشتغال بوجوب ازالتها
نعم قد تكون النجاسة عينية فيتوقف ازالتها على العصر ونحوه فيجب بالمقدمة عيناً اذا انحصر المقدمة فيها وتخييراً اذا امكن الازالة
والاخراج عنها به وبغيرها ولا يكون وجوبه حينئذ لا نفسياً ولا لحصول مسمى الغسل به ولذلك اطلق الغسل من غير تعرض للعصر
فيما حكي عن المراسم والنهاية والجمل وظاهر الانتصار والناصريات وصرح به جماعة من متأخري المتأخرين بل عن اللوامع نسبته الى المحقق
الثاني و وجل الطبقة الثالثة وقواه صاحب الجواهر فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الاقوى ما بينه صاحب المعالم من كون العبرة
في صدق اسم الغسل عرفاً لانه الموجود في الادلة ومعلوم ان اللازم في الالفاظ الموجودة في الادلة الشرعية هو الرجوع الى العرف ومن
تحقق الازالة المطلوبة بانها المقصد الاصلي وان ما زاد على ذلك يتبع القول بنجاسة الغسالة وطهارتها وتبين بما ذكرنا ضعف ما
افاده بعض المحققين من ان العمدة في الاستدلال بعد الشهرة والاتفاق المحكي هو دخول العصر في مفهوم الغسل وان اجزاء
النجاسة لا تزول الا بالعصر تنبيهات الاول انه هل يختص ايجاب العصر في غسل الثياب بما اذا غسلت بالماء القليل او يعمه والكثير
والجاري ظاهر اطلاق كلام المصنف هو الثاني وكذا العلامة في الارشاد وظاهر المحكي عن الصدوق وغيره هو التفصيل بين الراكد
والجاري باعتبار العصر في الاول دون الثاني لانه قال الثوب اذا اصابه البول غسل في ماء جار مرة وان غسل في ماء راكد فمرتين ثم
يعصر وهو عبارة الفقه الرضوي وقال المحقق البهبهاني فيما حكي عن شرح المفاتيح وظاهرهما اعتبار العصر في كل راكد ثم قال ويحتمل ان
يكون المراد من الراكد القليل لندرة وقوع الكر في ذلك الزمان انتهى لكن العلامة في التذكرة خصه بالقليل لانه قال فيها ولا بد في غسل
الثوب من العصر ثم قال في الفرع الاول من فروع المسألة لو وقع الثوب او الانية او غيرهما في ماء كثير او جار تحقق زالت عين النجاسة طهر
سواء عصر او لا ولا يشترط عدد ولا عصر انتهى وحكي مثله عن نهاية الاحكام وقال في الذكرى ولا يجب العصر في غير القليل وفي وجوب
او وجوب لاخراج النجاسة والاولى الشرطية لظن انفصال النجاسة مع الماء بخلاف الجفاف المجرد انتهى وقال في اللمعة يغسل الثوب مرتين بينهما
عصر الا في الكثير والجاري وزاد في الروضة التصريح بقوله فيسقطان فيهما ويكتفي بمجرد وضعه فيهما مع اصابة الماء لمحل النجاسة وزوال
عينها انتهى وقال في جامع المقاصد لا يجب في وجوب العصر اذا كان الغسل في غير الكثير والجاري لان النجاسة تزول به ولان الماء القليل
ينجس بها فلو بقي في المحل لم يحكم بطهره وانه لا يطهر اثر النجاسة الا بعد الانفصال على ما ذكره المصنف انتهى ونسبه المحقق البهبهاني في
فيما حكي عنه الى العلامة ومن تأخر عنه بل استظهر ان مراد المصنف هو الاختصاص بالقليل نظراً الى استدلاله بان النجاسة ترسخ في
الثوب فلا تزول الا بالعصر ولذا في المستند ان الظاهر عدم الخلاف في عدم اعتباره في الجاري ثم قال ووجهه عليه ما ذكرنا من ان شمول العصر
ظاهر لعدم ثبوت تعلق بجملة ثم اعتبار بالجملتين مخصص بالاخيرة المتيقن تعلقها به مع انه على فرض التعلق بهما لا ينتفي به الحكم في الجاري لانتفاء
الشهرة الجابرة فيه انتهى ومعلوم انه عند القائلين بعدم لزوم العصر يكون الكثير والجاري ولذلك الثاني انه قال في انه ما نصه اعتبر المصنف في

المعتبر العصر مرتين فيما يجب غسله كذلك واكتفى الشهيد في اللمعة بعصر ما بين الغسلتين وقال الصدوق في الفقيه لا يحتاج في الغسل في الثوب في اصابة البول غسل في ماء جار مرة وان غسل في ماء راكد فمرتين ثم يعصر ومقتضى ذلك الاكتفاء بعصر واحد بعد الغسلتين ثم قال ويمكن بناء الاقوال الثلاثة على الوجه المقتضي لاعتبار العصر فان قلنا انه دخوله في مسمى الغسل وعدم تحققه بدونه كما ذكره المصنف في المعتبر وجب تعدده بتعدد الغسل قطعا وان قلنا انه لزوال اجزاء النجاسة الراسخة في الثوب اتجه اعتباره في الغسل الاول خاصة اذ لا تحصل به الازالة وان قلنا انه لنجاسة الماء بملاقاة الثوب كما ذكره في المنتهى اتجه الاكتفاء بعصر بعد الغسلتين لحصول الغرض منه وانتفاء الفائدة في فصله قبل الغسلة الثانية لبقاء النجاسة مع العصر بدونه ثم قال ولا ريب ان ما ذهب اليه المصنف من التعدد احوط وان كان الاكتفاء بالعصر الواحد بعد الغسلتين اقوى انتهى وجعل في شرح مستند القول الاخير عبارة الفقه الرضوي ورده الفاضل الزاهد في المستند بين كون مستنده كون العصر لنجاسة الغسالة المتخلفة فلا فائدة في العصر الاول وبين كون مستنده دلالة الفقه الرضوي عليه ثم قال ولكنهما انما تفيد عند من يقول بحجيته في نفسه واما على ما ذكرنا من انها لا تجبر الا بالشهرة فيقتصر في الاستناد اليه بما اشتهر وهو اصل العصر واما تاخيره فلا ثم قال وعلى هذا مع ملاحظة ضعف سائر المباني واصالة عدم وجوب الزائد على عصرة فالمتجه كفاية عصرة واحدة مخيرا بين توسيطها بينهما وتاخيرها عنهما انتهى واما بناء القول الثاني على ان الوجه في العصر انما هو زوال اجزاء النجاسة في الثوب فيتجه عليه انه اما ان يقول بان العصر مزيل للاجزاء الراسخة في الثوب بقول مطلق يعني ان عصرا واحدا مزيل لها سواء وقع بعد الغسلة الاولى او الثانية وح يتجه عليه ان صريح كلام اللمعة هو تعين العصر بين الغسلتين والوجه المذكور ح لا يفي بذلك التعيين بل مقتضاه التخيير بين ايقاعه بعد الاولى وبين ايقاعه بعد الثانية واما ان يقول بانه صالح لان يكون مزيلا بنفسه ولان لا يكون مزيلا كذلك بل يحتاج الى علاج اخر من عصر اخر او غيره فيتفق ان يكون العصر بعد الاولى مزيلا ويتفق انه لا يكون مزيلا وح نقول انه على هذا ايضا لا يتعين العصر بعد الغسلة الاولى لان حصول الطهارة بزوال النجاسة الغسلة الثانية اذا اتفق زوالها بما يقتضي ان زوالها بالعصر اخيرا ايضا مطهر ولا حاجة الى الغسل بعده فيحتاج تعين العصر للوقوع بعد الغسلة الاولى الى دليل تعبدي والمفروض عدمه مضافا الى ان اختيار الشق الاول في الاخير مناف لاصل التعليل فان مقتضاه هو كون العصر مزيلا للاجزاء النجسة لا كونه محتملا لازالتها وعلل القول الثاني في الروضة بخروج الماء المغسول به ثم قال وكذا يعتبر العصر بعدهما ولا وجه لتركه واورد عليه جمال المحققين ره في حواشي الروضة بعد نقله مباني الاقوال الثلاثة عن صاحب المدارك بقوله وفيه تامل اذ يمكن ان يقال انه على القول باعتبار الغسل مرتين يحصل باعتبار الغسلة الاولى تخفيف في نجاسة المحل وباعتبار الغسلة الثانية زوال النجاسة بالكلية وح فعلى تقدير نجاسة الماء بملاقات النجاسة لا يحصل التخفيف في نجاسة المحل ما دام الماء ساريا فيه لتنجسه بمثل تلك النجاسة فاذا ازيل الماء بالعصر يحصل التخفيف المذكور ويتنجس الماء ثانيا بما بقي فيه من النجاسة ولا بد من ازالته ايضا حتى يطهر المحل بالكلية وعلى هذا فلا يحصل الغرض بالعصر بعد المرتين على الظاهر فالظاهر على الوجه الثالث يعني ما جعله ثالثا في ك وعلل به في الروضة قول الشهيد ان يقول باعتبار في كل مرة على القول بنجاسة الغسالة في المرة الثانية ايضا والاكتفاء بالعصر بعد الاول على القول بطهارتها اذا عرفت هذا علمت ان حكم المصنف ره بعصر واحد بينهما يمكن ان يكون مذهبا منه كما نقله عنه في ك مبنيا على اعتماده على ظاهر الوجه الثاني او على الثالث مع عدم قوله هنا بنجاسة الغسالة في المرة الثانية اذ لا يظهر اجماع في المسئلة حتى لا يمكن فيه الخلاف ولذا ذهب الصدوق فيما حكي الى العصر بعدهما وجعله صاحب ك مبنيا على الوجه الثالث على ما ذكر وعلى هذا فلا ايراد على المصنف ره في تركه العصر بعدهما انتهى كلامه رفع الله قدره ويتجه عليه ما اوردنا على صاحب ك حيث احتمل كون مبنى كلام الشهيد هو الوجه الثاني وتحقيق القول في المسئلة مبنيا على ما اخترناه في معنى الغسل في كونه عبارة عن استيلاء الماء على ما يراد غسله وانفصاله عنه بملاحظة ان المورد مما يعتبر فيه التعدد هو اعتبار اخراج الماء منه بعد الغسلة الاولى فيما هو قابل لاخراجه منه مما ليس من قبيل الاجسام التي يرسب فيه الماء قضاء لحكم وجوب الغسل مرتين لانه ما لم يخرج الماء النافذ فيه بالغسلة الاولى لا يتحقق الغسلة الثانية بعد امكان استيلاء الماء على الاجزاء الباطنية مع وجود الماء الاول فيها ففيما كان قابلا لاخراج الماء منه بالعصر وغيره تخيير بينهما كالثياب وفيما كان غير قابل له كالخزف وامثاله يتعين التجفيف على وجه يرسب ماء الغسل في الاجزاء التي تخللها الماء الاول الثالث انه قد صرح جماعة من اصحابنا القائلين بوجوب العصر بان ما يتعذر فيه ذلك يكتفي بالدق والتغميز وممن صرح بذلك الشهيد في الذكرى والمحقق الشيخ علي ره في جامع المقاصد والشهيد الثاني فيما حكي

عن روض الجنان وعن المنتهى والتحرير انه يكتفى بالتقليب والدق وعلله فيما حكى عن المنتهى بالضرورة حيث قال لعسره ولو كان المتنجس بساطا او فراشا يعسر عصره غسل ما ظهر في وجهه ولو سرت النجاسة في اجزائه غسل الجميع واكتفى بالتقليب والدق عن العصر للضرورة انتهى وظاهره ان الاكتفاء بما ذكره من الدق والتقليب عن العصر انما هو للضرورة فهو احملها حجلا فاتمين مقامه وعلله في الذكرى بالرواية حيث قال انما يطهر بالغسل العدد ما يمكن فصل الغسالة عنه كالثوب ويجزى في الثخين كاللحاف الدق والغمز انتهى وتبعه في التعليل بالرواية في جامع المقاصد فيما حكى عن روض الجنان وقال في الذخيرة بعد حكاية تعليل الشهيد الحكم بالرواية ونقل موافقته في ذلك عن جماعة ما لفظه وجملة ما اطلعنا عليه من الروايات في هذا الباب روايتان احديهما ما رواه المشايخ الثلثة عن ابراهيم بن ابي محمود قال قلت للرضا الطنفسة والفراش يصيبهما البول كيف يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو قال يغسل ما ظهر منه في وجهه والثانية ما رواه الكليني عن ابراهيم بن عبد الحميد قال سئلت ابا الحسن عن الثوب يصيبه البول فينفذ الى الجانب الاخر وعن الفرو وما فيه من الحشو قال اغسل ما اصاب منه ومس الجانب الاخر فان اصبت مس شئ منه فاغسله والا فانضحه بالماء ولعل المراد بقوله مس الجانب الاخر الامر باختبار الجانب الذي لم يقع الاصابة منه هل وصل اليه شئ من النجاسة بالنفوذ وقوله فان اصبت مس شئ منه معناه ان حصل لك الاحساس بشئ من النجاسة فاغسله لحصول العلم بها والا فانضحه على ما هو المقرر عند الشك في الاصابة وليس في شئ من الروايتين دلالة على المدعى بل الظاهر ان ترك التعرض لغير الغسل قرينة واضحة على نفى اعتبار العصر بل لو تركنا عليه الغسل نعم ان ثبت اعتبار شئ منها في مفهوم الغسل تعين وجوبه لكن الظاهر عدمه انتهى وفي شرح الشيخ بعد نقل تعليل الحكم بالرواية عن الشهيد وجماعة قال والذي وقفت عليه مما يتعلق بالمقام روايات ثلث فذكر الروايتين المذكورتين ثم قال والثالثة ما رواه الحميري في قرب الاسناد عن علي بن جعفر ورواه علي بن جعفر في كتابه عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الفراش يكون كثير الصوف فيصيبه البول كيف يغسل قال يغسل الظاهر ثم يصب عليه الماء في المكان الذي اصابه البول حتى يخرج من جانب الفراش الاخر وهذه الروايات كما ترى لا تعرض في شئ منها لما ذكروه من الدق والتغميز والتقليب وغاية ما تدل عليه الاولى هو غسل ما ظهر في وجهه من غير تعرض لما بطن منه وغاية ما تدل عليه الثانية هو غسل الجانبين مع نفوذ النجاسة الا ان الظاهر ان المراد هو غسل الجانبين وما بينهما في الباطن من الحشو كما يدل عليه رواية علي بن جعفر وكيف كان فغاية ما تدل عليه الاخبار المذكورة هو غسل الجميع ولا تعرض فيها لذكر الدق ولا غيره مما ذكروه بل ظاهرها هو صب الماء عليه بحيث ينفذ منه مع تعدى النجاسة الى الطرف الاخر والعلم بوصولها الى الباطن والا فانه يكتفى بجريه بالرش على الطرف الاخر الذي لم يصبه النجاسة التي وقعت في ذلك الطرف ولا يخفى ما في هذه الاخبار من الدلالة على السعة في تطهير النجاسات وطهارة الغسالة وبذلك يظهر ان نسبة الشهيد ومن تبعه المستند في هذا الحكم الى الرواية سهو وما ذكر في المنتهى حيث انه بعد ذكر خبر ابراهيم بن ابي محمود اولا قال انه محمول على ما اذا لم تسر النجاسة في اجزائه ومع سريانها فيغسل جميعه ويكتفى بالتقليب والدق عن العصر وجعل الخبر الثالث شاهدا على هذا التفصيل هذا حاصل كلامه في هذا المقام فكان الشهيد رحمه الله في هذا الكلام استند الى الاحتجاج بالرواية والا فليس في المسئلة رواية غير ما ذكرناه انتهى وما ذكره من عدم دلالة الروايات على شئ من العصر والدق والتقليب والغمز ومن بيان معنى الروايات صحيح بل وفق ما فكشف اللثام في رواية ابراهيم بن عبد الحميد ان معنى قول السائل انه ينفذ متوجها الى الجانب الاخر وانه لم يبلغه ولعل معنى قوله عليه السلام اغسل ما علم اصابة البول له ونفوذه اليه واما الجانب الاخر فمسه فان وجدت عليه بللا من البول فاغسله انما غسل الثوب بحيث ينفذ الماء من جانبه الى الاخر وان لم تجد عليه شيئا من رطوبته فانضحه بالماء انتهى واما ما ذكره من دلالة الاخبار المذكورة على طهارة الغسالة فقد وافقه فيه صاحب الجواهر رحمه الله وكان الوجه فيه انه اذا لم يعتبر في الفراش والبساط المحشوين ولا غيرهما مما هو مثلهما عصر لم تخرج الغسالة وبقيت في خلال اجزائه المغسول والحكم بطهارته يستلزم طهارتها والا فليس في الاخبار المذكورة ما يشير الى طهارة الغسالة وانت خبير بما في هذه الاستفادة فانه قد صرح في الخبر الاخير بكون صب الماء عليه على وجه يخرج من الجانب الاخر والخبران الاولان قد تضمنا الغسل وقد اعترف صاحب الحدائق بان الغسل عبارة عما يحصل به الجريان والتقاطر في ثوب كان او بدن مع انكاره دخول العصر في مفهوم الغسل وكذا صاحب الجواهر رحمه الله فانه قال ان دعوى دخول العصر في مفهوم الغسل مطلقا بل المذكورة يعني في حسنة الحسين بن ابي العلاء في غاية الفساد على انه قد يعرف بينه يعنى الصب وبين الغسل بالانفصال وعدمه ثم استشهد على ذلك بجملة من الشواهد وتمسك باطلاقات الغسل في تقوية القول بعدم وجوب العصر وقال في ذيل الكلام فلا يحتاج بعد الا الى تحقق مسمى الغسل بشئ من العصر تغميزا او ليا او كبسا حتى لو قلنا بنجاسة

الغسالة انتهى وصرح في نهاية الاحكام بان تقتضي منع دخول العصر في مفهوم الغسل هو عدم وجوب العصر سواء قلنا بنجاسة الغسالة او طهارتها
فان المعتبر من الغسل هو ما يصدق معه مسمى الغسل في العرف حتى لو بقيت فيه اجزاء يمكن اخراجها من غير مشقة لم تضر ان كان
من قوة الغسل او حصل بدون عصر بها وصرح في الجواهر ايضا بامكان القول بالعفو عن المتخلف قبل العصر لاطلاق ما دل على الاكتفاء
بالغسل وعلى طهارة المغسول المستلزم طهارة الماء المتخلف بعد العصر الممكن خروجه لو عصر اقوى في الثوب انتهى وعلى هذا كيف تدل
الاخبار المذكورة على طهارة الغسالة التي يتبقى باقية ماء الغسل في المغسول المبحوث عنه فتدبر ثم لا يخفى عليك ان الاخبار المذكورة خالية
من تأييد القول بعدم وجوب العصر في الثياب الا بنظر الى ان اخراج ماء الغسل عن المغسول لو كان مما لا بد منه في التطهير كان اللازم
اخراجه من الحشايا وامثالها كما ان عبارة الفقه الرضوي لا تخلو من تأييد لذلك بنظر الى التصريح فيها بالعصر بعد الغسل ولو كان الغسل
متضمنا للعصر لم يكن للتصريح بالامر به بعد الامر بالغسل وجه خصوصا مع وقوع العطف بلفظة ثم الرابع انه حكي عن العلامة ره
في النهاية والتحرير انه اعتبر في طهارة الجسد ونحوه من الاجسام الصلبة الدلك قال في النهاية والتحرير لا بد من عصر الثوب ودلك الجسد
ويكفي الصب في [illegible] فيما بغير عصره انتهى وعن المعتبر ما لفظه ولا يكفي صب الماء على الثوب بل لا بد من عصره مرتين وفي البدن روايتان
اشهرهما الاكتفاء بالصب مرتين ويستحب الدلك ولو لم تزل عين النجاسة الا بالدلك وجب انتهى وفي التذكرة ويكفي في البدن الصب بلا
[illegible] الدلك انتهى وعن المنتهى والفقه لا بد من دلك الجسد لان فيه استظهارا ولما رواه في الموثق عن عمار بن موسى عن ابي
عبد الله ع قال سئلته عن قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال يغسله ثلث مرات قال يجزيه ان يصب فيه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله
ثلث مرات وجه الاستدلال فيه من وجهين احدهما انه امر بدلك الاناء لاجل ملاقاته للنجاسة وهذا المعنى موجود في البدن وغيره الثاني
انه اناط بالغسل فلو لم يتضمن الدلك ثم اوجبه بعد ذلك لكان تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز لا يقال انه عطف الغسل
على الدلك وذلك يقتضي المغايرة لانا نقول لا شك في المغايرة لان جزء الماهية مغايرها والا استحال عطف الكل الى الجزء لا يقال قد
روى الشيخ في الحسن عن الحسين بن ابي العلا قال سألت ابا عبد الله ع عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين لانا نقول لا منافاة
لما ذكرناه لان وجوب الصب لا ينافي وجوب الدلك مع ان هذا الراوي روى عن ابي عبد الله ع عن البول يصيب الجسد وقد بينا ان الغسل يشتمل
على الدلك والاقرب عندي ان الدلك مستحب مع تيقن زوال النجاسة انتهى وقال المحقق الاردبيلي ره ثم ان الظاهر انه لا يجب الدلك بل
يستحب وفهم من المنتهى الوجوب اولا ثم اختار الاستحباب ولا يبعد كون الصب كاف للجمع انتهى وقال في الذخيرة بعد نقل مضمون عبارة المنتهى
وهذه الحجة ضعيفة فانه لو سلم صحتها يجوز اختصاص الحكم بالمحل او الحال او بهما جميعا فان القدح مظنة علوق النجاسة واحتاج الى
زيادة الاستظهار والمراد شدة لصوقها بمحل من البول فمن الجائز ان يكون الامر بالدلك فيه لعدم العلم بزوال النجاسة ومع فرض ذلك في
البول يلزم وجوب الدلك لذلك لا لوجوب الدلك بخصوصه ومما ذكرنا يعلم ضعف الوجه الثاني ايضا مع انهما معارضة بما رواه عمار
ايضا عن الصادق ع من الاكتفاء في غسل الاناء من الخمر بالمرة الخالية من الدلك وكان المصنف استشعر ضعف هذه الحجة فقال بعد نقل تردده
فيها والاقرب عندي ان الدلك مستحب وهو مختار المحقق ره في المعتبر بل وفي كلام جماعة من الاصحاب نفي اعتباره بقول مطلق وهو حسن
انتهى وهو جيد ووجه كون القدح مظنة علوق النجاسة ان القدح انما يكون من الخشب وهو اكثر تأثرا من البدن والانية المتخذة
من النحاس ونحوه لكون الخشب مما يقبل الرطوبة في الجملة واما ما تمسك به العلامة ره من الاستظهار فقد رده في الذخيرة بانه مع تسليم كون
المقام مما يحتاج فيه الى الاستظهار انما يصلح دليلا للاستحباب لا الوجوب وهو حسن فقد علم مما ذكرناه ان الاقوى هو استحباب الدلك فيما
يحتمل فيه العلوق في اي جنس كان واي محل اتفق للاستظهار وهذا انما يتم لو قلنا بكفاية الاطمينان في مقام الامتثال ويستحب الاستظهار
لبقاء الاحتمال الموهوم الذي هو في غاية الضعف ويكون استحباب الدلك من باب كونه احد الافراد المحصلة له واما ما ذكره العلامة ره
من استحباب الدلك مع تيقن زوال النجاسة فهو مبني على التعبد بحمل الموثقة على الاستحباب ووجوبه فيما توقفت الازالة عليه الخامس انه
قال العلامة ره في القواعد وانما يطهر بالغسل ما يمكن نزع الماء المغسول به عنه لا ما لا يمكن كالمايعات وان امكن ايصال الماء الى اجزائه وقال
في جامع المقاصد لما ثبت اشتراط انفصال الماء المغسول به عن محل النجاسة اذا كان قليلا اما بنفسه او بالعصر فيما يعصر او بالتحريك او ما
وجب قصر الحكم على ما يمكن نزع الماء منه كالخشب والحجر والثوب والبدن ولا يتيسر القول في المسام التي لا تمنع نزع الماء منها اما نحو الصابون
والورق والطين والخبز والجبن ذي المسام المانعة من فصل الماء عنه والمايعات فلا يطهر بالقليل وقد سبق في بحث المياه بيان تطهير

المايعات منهما وغيره انتهى اعلم ان نقل هذا الكلام انما هو لبيان عنوان المسئلة وتوضيح المقال ان المتنجس اما ان يكون مما عدا المايعات واما ان يكون منها والاول لا يتصور رجوعها على وجهين احدهما ان يتنجس ظواهرها من دون سريان النجاسة في اعماقها اصلا وثانيهما ان تسري النجاسة الى اعماقها اما قبل صب الماء عليه للتطهير او بعد صبه عليه للتطهير بان يسري الماء المتغير بالنجاسة الى باطنه او يسري منه القسم الثاني على القول بنجاسته فالكلام يقع في مواضع الاول فيما لم ينتقع بالماء النجس من غير المايع ولم تسر النجاسة الى اعماقه حتى في حال الغسل وهذا القسم لا اشكال ولا خلاف في انه يطهر بمجرد صب الماء القليل عليه مرة او مرتين على الخلاف ولا حاجة فيه الى الدلك ولا الى غيره نعم يستحب الدلك بل لا بد لو توقف ازالة النجاسة عليه وجب الثاني فيما انتقع بالماء النجس سابقا او لم ينتقع كذلك لكن لا بد من سراية الماء المغسول به الى شيء من باطنه عند صبه عليه فنقول حكي في لك عن جمع من الاصحاب انه مما لا ينفصل الغسالة منه بالعصر كالصابون والورق والفواكه والخبز والحبوب وما جرى هذا المجرى لا يطهر بالغسل في القليل بل يتوقف طهارته على غسله في الكثير ثم قال وهو مشكل اما اولا فللحرج والضرر اللازم من ذلك واما ثانيا فلان ما يتخلف في هذه المذكورات من الماء ربما كان اقل من المتخلف في الحشايا بعد الدق والتغميز وقد حكموا بطهارتها بذلك واما ثالثا فلعدم ثبوت تاثير مثل ذلك في المنع مع اطلاق الامر بالغسل المتحقق بالكثير والقليل انتهى وقال في الذخيرة بعد نقل كلامه وفي الاخير نظر لانه ليس في الادلة فيما اعلم ما دل على الامر بالغسل في كل مادة بحيث يجري وينفصل حتى يشمل مورد النزاع لاختصاصها بالبدن والثوب وبعض الموارد الخاصة فتعدية الحكم الى غيرها يحتاج الى دليل انتهى ورده في الحدائق بعد ذكره بان اللازم مما ذكره احد امرين اما بقاء تلك الاشياء على النجاسة وعدم قبول التطهير او طهارتها من غير ماء وبطلان الامرين اظهر من ان يخفى على ذي روية والتحقيق ان الطهارة بالغسل لا خصوصية لها بهذه الجزئيات التي وردت بها النصوص حتى يحتاج فيها الى طلب الدليل ويقال انه لا بد في طهارة كل جزئي من الاشياء المتنجسة من نص عليه بخصوصه فانه مجرد سفسطة ظاهرة بل التحقيق ان الجزئيات الواردة في النصوص انما خرجت مخرج التمثيل لا على جهة الاختصاص وحصر الحكم كليا هذا كلامه ره وذكر قبل ذلك كلام صاحب لك واستجوده ثم قال ويؤيده ما قدمناه من الروايات الدالة على حكم الفراش والحشايا فانها باطلاقها انما دلت على الغسل الذي هو كما حققناه سابقا عبارة عن كثرة الماء بحيث يجري وينفصل عن النجاسة انتهى الثالث فيما انتقع في الماء النجس قال فيما حكي عن المنتهى الصابون اذا انتقع في الماء النجس والسمسم والحنطة اذا انتقعا كان حكمهما حكم العجين ثم نقل عن بعض العامة في الحنطة والسمسم اذا انتقعا بالماء واللحم اذا كان مرقه نجسا يطهر بان يغسل ثلثا ويترك حتى يجف في كل مرة فيكون ذلك كالعصر ثم قال وهو الاقوى عندي لانه قد ثبت ذلك في اللحم مع سريان اجزاء الماء النجس فيه فكذا ما ذكرناه انتهى قال في الذخيرة في تفسير قوله كان حكمهما حكم العجين يعني في عدم قبول التطهير بالماء لان ظاهره ذلك في العجين انتهى واستشكل صاحب الذخيرة تقويته لما نقله عن بعض العامة الغسل ثلثا والتجفيف بعد كل غسلة لقيامه مقام العصر وجعل وجه الاشكال انه يشبه مذهب العامة من تثليث الغسل و تنزيل الجفاف منزلة العصر ثم دفع الاشكال بتوجيه كلامه بانه لعل مراده من الحكم بقوة ما حكاه ليس الا اثبات القبول للطهر واما اعتبار التعدد والجفاف فغير منظور اليه ثم ايد ذلك بتعليل العلامة ره الحكم بحال اللحم مع ان الثابت على ما قرره هو وغيره انما هو طهارته بالغسل اذا وقع في مرقه ما يقتضي التنجيس فلو ان اعتماده على الغسل لم يكن للتعليل وافيا باثبات المدعى وايده ايضا بانه اقتصر في نهاية على الحكم بقبولهما للتطهير واشار بذلك الى ما حكاه في لك عن النهاية من انه قال فيها بعد ان حكم بطهارة الصابون والعجين بالغسل اما السمسم والحنطة اذا انتقعا فالاقوى قبولهما للطهارة وكذا اللحم اذا انجس مرقه انتهى ثم ان المنقول مما دل على الحكم المذكور في اللحم روايتان الاولى رواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع سئل عن قدر طبخت واذا في القدر فارة قال يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل والاخرى رواية زكريا بن ادم قال سئلت ابا الحسن ع عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيها لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله وكله وقد نقل في الذخيرة عن قائل لم يصرح باسمه ان كلتا الروايتين ضعيفتان فالتعويل في الحكم على الثبوت في اللحم ليس بجيد ومع هذا فالحق ان امكان التطهير في الكل ثابت لكنه موقوف على العلم باستهلاك الماء الطاهر لاجزاء النجس ويزيد في خصوص اللحم زوال الاجزاء الدهنية التي حكم بنجاستها في حال المايعية واما ما عرض له التنجس وهو جامد فانما ينجس ظاهره ويطهر بالغسل كسائر الجامدات ثم ان صاحب الذخيرة تنظر فيما نقله معللا بانه غير بعيد التعويل على الروايتين بناء على سلامتهما عن المعارض وكونهما معمولين عند الاصحاب مشهورين بينهم وعلى تقدير التسليم فاثبات توقف التطهير على ما ذكره يحتاج الى دليل

ولا دليل على استصحاب حكم النجاسة في محل النزاع على ما اشرنا اليه اللهم الا ان قلنا بتوقف طهارة اللحم على اجزاء الدهنية المذكورة
فالظاهر ان الموقوف عليه زوال الاجزاء التي وقعت النجاسة فيها اما الاتي ظاهر اللحم او نفذ فيه بعد وقوع النجاسة الا ان يكون
متصلا بالاول متحدا معه فتدبر انتهى وفي الحدائق بعد ذكر الروايتين ما صورته وظاهر الاصحاب من غير خلاف القول بمضمونهما
وعندي في ذلك على اطلاقه اشكال وذلك لانه ان كانت النجاسة قد وقعت بعد وقوعها بحيث لم تسع النجاسة الا الى المرق وظاهر
ظاهر اللحم فلا اشكال وان كانت قد بقيت في القدر مدة بحيث غلى بها القدر وسرت نجاسة المرق الى باطن اللحم كما هو ظاهر فتيا
العلامة المتقدمة فكيف يطهر بمجرد غسل ظاهره والنجاسة قد سرت الى باطنه كما هو المفروض نعم لو علم وصول الماء المطهر الى
الباطن وان كان في ماء كثير فالقول بالطهارة متجه ولا فرق بين اللحم وغيره مما انتقع وسرت النجاسة الى باطنه انتهى وتحقيق
المقام يتم بالتعرض لامور اولها ان معيار التطهير بالماء ومناطه انما هو وصول الماء المطهر الى المحل الذي وصل اليه النجاسة
من ظاهر المغسول او باطنه فلو تنجس الباطن لزم وصول الماء الى كل جزء مما تنجس منه ويعتبر مع ذلك زوال عين النجاسة ان كان
لها عين وعدم خروج ذلك المغسول عن الحقيقة التي هو عليها وعدم صيرورته الماء مضافا ولا متغيرا باوصاف النجاسة فلو كان
الجسم المتنجس باطنه مما لا يصل الماء الى باطنه كالفضة والذهب وامثالهما من المنطبعات اذا تنجست في حال ذوبانها ثم انجمدت لم يطهر باطنه
بغسل ظاهره فلا يطهر منه الا الظاهر ولو كان عين النجاسة باقية في مسامه كالدم النافذ في اجزاء الخزف ونحوه لم يطهر اصلا لا ظاهرا
ولا باطنا ولو خرج المغسول عن حقيقته كالطين اذا تفتت بالغسل وشاع اجزاؤه التي لا تتجزى في الماء بحيث صار الماء مثلا كدرا
لم يصدق تطهير الطين عليه لانتفاء الموضوع وعدم تطهير الشيء الا مع بقائه على حاله وحصول الطهارة فيه ولو خرج الماء باتصاله به عن
الاطلاق كما في الاملاح اذا اصب عليه الماء لم يحصل الطهارة لانتفاء شرط الماء المطهر وكذا الحال لو تغير الماء باوصاف النجاسة
وانما يعتبر عدم خروج الماء المطهر عن الاطلاق قبل تحقق الغسل به لعدم صدق الغسل بالماء معه في احتمال الاكتفاء بالاطلاق
في اول صبه وان خرج بتخلله في اجزاء المتنجس عنه نظرا الى صدق الغسل بالماء وصب الماء ونحوهما الذي لا يقدح فيه الا الخروج عن
الاطلاق قبل الصب بغير المغسول به بعيد لمنع الصدق ولا اقل من الشك فيبقى استصحاب نجاسة المغسول محكما ثم قد يتوقف في اشتراط
العلم بوصول الماء الى المغسول في حال الاطلاق وان اوهمه بعض العبارات بل يكفي استصحاب الاطلاق ما لم يعلم خروجه متغيرا بعصر ونحوه كان
غسل في طشت ونحوها ومعارضته باستصحاب بقاء الثوب على النجاسة يدفعها تحكيم مثل الاستصحاب الاول على الثاني كما في سائر نظائره
المقطوع بها بين الاصحاب اما لو علم خروجه متغيرا بعصر ونحوه فلا ريب في بقاء الجزء المفارق في غسله لا نفصاله متغيرا على النجاسة
واما ما عداه من الاجزاء التي لم يعلم سبق غسلها على التغير الحاصل بتخلل الماء اجزاء المغسول فيتعدد او سبق التغير على غسلها فقد
استشكل فيه صاحب الجواهر وجعل منشأ الاشكال من احتمال تحكيم ذلك الاستصحاب ايضا كالصورة الاولى ومن احتمال منع جريان
هنا لاصالة تأخر الغسل عن التغير فيبقى استصحاب النجاسة سالما عن معارضة استصحاب الاطلاق لكونه هو المعارض باستصحاب
تأخر الغسل عن التغير عند التأمل ولا استصحاب الجزء غير حتى يكون سالما كاستصحاب النجاسة فيحكم عليه فتأمل جيدا انتهى و
يتفرع على ما حررناه من الضابط اتضاح الحال فيما ذكروه من الامثلة من العجين والادهان والمائعات التي هي من قبيل المضاف
كماء الورد وماء العنب وماء الحصرم ومن غير المائعات كالذهب والفضة وامثالهما والاواني الفخفورية واشباههما والخزف
والاجر المطبوخ والتراب المأخوذة المجبولة عليها مثلا والحبوب المنتفعة بالماء المتنجس بحيث سرى الى باطنها كالحنطة والسمسم وما
اشبههما من الخبز المطبوخ والفواكه اليابسة او المطبوخة كالسفرجل مثلا اذا طرح في عصير العنب بعد غليانه وخرج قبل ذهاب
ثلثيه واللحم مع تميكه المطبوخ وغيره والشحم قبل اذابتها وانجمادها والصابون والفواكه باقسامها من الحبة المطرية
المكسورة وغير المكسورة اما الاول والثاني منهما وان قال فيهما العلامة بالتطهير بالكثير كما في التذكرة حيث قال فيها فلو طرح
الدهن في ماء كثير وحرك حتى تخلل الماء اجزاء الدهن باسرها طهر وللشافعية قولان وكذا العجين النجس اذا امزج به حتى صار
رقيقا وتخلل الماء جميع اجزائه انتهى ولكن تحقق تخلل الماء جميع اجزاء الدهن ممنوع وقد اجاد صاحب الجواهر حيث قال بعد
حكايته كلام العلامة ما نصه وهو جيد على فرض تحققه لكنه بعيد بل ممتنع ضرورة عدم حصول العلم بذلك مع بقاء الدهن على
مسماه بحيث يمكن الانتفاع به للاكل ونحوه سبب الشك وان امكن من جهة الرقة التي حصلت له ان يتخلل الماء تلك الاجزاء فيكون

كالدسومة التي على البدن او اللحم ونحوهما فانها لا تمنع نفوذ الماء فيها ووصوله الى البدن ولذا تطهر بالقليل بتعاليها فضلا عن الكثير كما صرح به
في جامع المقاصد لان تنقلب ما يلاقيه بالاثر على حالها بل هو مقطوع به من السيرة والعمل في سائر الاعصار والامصار وفيما يومي اليه في الجملة
ما ورد من كراهية الادهان قبل الغسل والامر سهل بعد اول النزاع معنويا الى اللفظ انتهى واما العجين فلا يخلو حال الكثير الذي طرح فيه
من ان يخرج من الاطلاق الى الاضافة اولا فعلى الاول لا يطهر لخروج الماء عن صلاحية التطهير وعلى الثاني لا يبقى عجين حتى يحكم بطهارته
لان المفروض انحلاله فيها الا ان يقال انه اذا ترك الماء على حاله بقي ما فيه من الدقيق الى اسفله فيجتمع هناك مجموع المادة وان زالت
الهيئة وذلك لا ينافي بقاء الحقيقة واما الثالث فانه لا يطهر الا بالخروج عن الاضافة الى الاطلاق ومعه يبقى الحقيقة اذ لا يصدق على
ماء الحصرم المخلوط بما يخرجه الى الاطلاق انه ماء الحصرم نعم لو خلط بمقدار ما يذهب اجزاء الماء الفراح ويبقى ماء الحصرم حصل بقاء الحقيقة
ويحكم بطهارته وهذا المعنى وان حصل في ماء الحصرم وامثاله فيما له جوهر ثخين الا انه لا يتحصل فيما ليس له الا جوهر لطيف كماء الورد
وعرق الهندبا وامثالهما لانها الطف شيء فيتحيل هواء عند الغليان قبل ان يتحيل اجزاء الماء واما الرابع اعني الذهب والفضة
والاواني الفغفورية المصوغة من طين نجس فان ظواهرها تطهر بالغسل بالماء قليلا او كثيرا ويبقى بواطنها ويتفرع على ذلك انه اذا ازال
بواسطة الاستعمال او غيره شيء من ظواهرها على وجه ظهر شيء مما لم يصل اليه الماء عند الغسل والتطهير وجب تطهيره واما الخامس
اعني الخزف والاجر والترب فحكمه قبول التطهير بالماء لان الماء يرسب فيه فيصل الى المحل الذي وصل اليه النجاسة ولا يخرج الماء النافذ فيه
عن الاطلاق الى الاضافة حتى في الترب لكن بشرط ان لا يمس ولا يحرك عند وصول الماء الى اجزائه فانه يفسد هيئة الماء شيئا فشيئا
ولا يتغير وهي وان خرجت عما عليه من الهيئة فيما لو طرحت في ماء من ماء فيما لا يشتبه اجزاؤها وتنحل ويجتمع في اسفل الماء الا ان ذلك لا
يوجب خروجها عن حقيقتها وانما يوجب خروجها عن الهيئة الخاصة واما السادس اعني الحبوب وما اشبهها فانه يقبل التطهير نظير القسم
السابق الا انه يفارقه في سرعة وصول الماء الى باطنه فمتى وصل الماء الى المحل الذي وصل اليه النجاسة طهرت اجزاؤه ما برزها ولكن ذلك
بحسب العادة يفتقر الى طول بقائه في الماء واما السابع اعني اللحوم والشحوم فلان منهما لا ينجس الا ظاهره فيطهر الظاهر بالغسل ولا
ينافيه الدسومة التي فيه ذاته نعم هما من الميتة او من نجس العين نجسان ظاهرهما وباطنهما لكن ذلك القسم خارج عما نحن فيه لان الكلام
انما هو في المتنجس واما المطبوخ من الشحم فالامر فيه مشكل بل الظاهر ان باطنه لا يطهر لان الاجزاء الدهنية المتجمدة تمنع من وصول الماء
الى جميع اجزائه الا ان يحتمل ذلك في بعض الفروض النادرة كما لو طرح في الماء الحار الغير المنفعل في حال غليانه وابقي فيه الى ان يصل الى
اعماقه واما المطبوخ من اللحم فمقتضى القاعدة فيه هو قبوله للتطهير فيما لو كان وقوع النجس في القدر بحيث لم يؤثر النجاسة في باطنه فيغسل
ظاهره ويطهر بذلك وعكسه قوله الا بالتلبس فيها بالنجاسة قبل الغسل فيما لو بقيت النجاسة معه في القدر بحيث دخل الماء المتنجس في اعماق
الباطنية وذلك ليفيد الماء في اعماقه التي نفذ فيها النجاسة حتى يحصل تطهيره والا لم يطهر كما عرفت لكن الروايتين مطلقتان شاملتان
للقسمين بل في رواية السكوني ترك الاستفصال فيفيد العموم بالنسبة اليهما الا ان يقال ان المأمور به فيهما الغسل نظرا الى ان السؤال انما هو عن
قابلية اللحم للتطهير لا عن كيفية التطهير وقد اجاب بالامر بالغسل الذي هو في معنى الحكم بقبوله للتطهير واما كيفية التطهير فهي موكولة الى ما علم
عند السائل من الخارج هذا ولكن في كشف الغطاء ان المتنجس بعد الانفصال ما يجب رطوبة الماء من غير استحالة كالثلج من المتنجس مائع الطين
وبابس العجين فالظاهر فيها طهارة البطون كالحبوب واللحوم مطبوخة او باقية على حالها جافة او رطبة من غير حاجة الى تجفيف وتنظيف
بماء معصوم لان الظاهر ان اتصال الرطوبة بمثلها مغن في التطهير فما كان منها يرسب في الغسالة كالمتخذ من الطين الخالي عن طبخ النار فلا
يطهر بسوى الماء المعصوم انتهى وفي الجواهر بعد نقله انه قد يوهم تعليله الاكتفاء بالاتصال من غير حاجة الى نفوذ المطهر من الماء قد
يظهر من الذخيرة الميل اليه وانه المشهور ومن الحدائق نفي الخلاف فيه بينهم ثم ان صاحب الجواهر في ايده باطلاق روايتي السكوني و
زكريا ابن ادم وقال في تقريبه حيث اطلق فيهما الامر بالغسل من غير اشارة الى نفوذ الماء في اعماق اللحم مع ظهور نفوذ المرق النجس
فيها الا نقاعه بخبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد سأل اخاه عن اكسية المرعزى والخفاف تنقع في البول ايصلي عليها قال
اذا غسلت بالماء فلا باس ثم قال لكن قصور اسانيدها وعدم وضوح انصراف الاطلاق فيها الى ذلك كعدم الجابر لها على هذا الذي
ندعيه مع ثبوت موافق له في ذلك مما سمعته من ظاهر الكتابين انما يقين لم يتحقق بل قد يظهر اتفاق من عداه من الاصحاب على خلافه من
اعتبار الماء الى ما نفذت فيه النجاسة يمنع من الركون اليها في قطع القواعد الشرعية من عدم طهارة المتنجس الا بالغسل بالماء ونحوه نعم

لو كانت في حال ينفذ فيه الماء المطهر ولو بتجفيف ونحوه طهرت بوضعها في الكثير وقطعا حتى ينفذ في اعماقها ويزيل عين النجاسة و
يهلكها ان وجدت في بواطنها والا اكتفى باصابة الماء المنفصل ليصدق معه غسل الباطن ومما اشبهه كبعض ما تحت الاظفار وبعض باطن
الشرج والعينين والاذنين وما تحت الحاجب من جبائر او عصائب والطبوخ ونحوها من غير حاجة الى انفصال وجريان من محل الى آخر
هذا كلامه ره واما الثامن وهو الصابون ونحوه فيعلم حاله مما ذكر لانه ان كان جزء شيء منها فيه يمنع من وصول الماء الى الباطن كبعض
افراده لم يقبل التطهير وان لم تكن فيه ذلك طهر بوضعه في الماء على وجه يتخلل جميع الاجزاء ومن هنا يعلم ان ظاهره اولى بالطهارة
بالغسل ان تنجس هو فحسب واما التاسع اعني الفواكه فصحيحه لا ينفعل الا ظاهره ولا اشكال في قبوله للتطهير واما مكسوره فمفهومه
قابل للتطهير الا ان تكون فيه نابتة على وجه يتصل بما في الظاهر من الاجزاء المائية بما في الباطن منها بخلاف ما اذا تخلل بين الاجزاء
المائية الظاهرة والاجزاء المائية الباطنة شيء من الاجزاء المنجمدة المتصلة وكل من الصنفين موجود في كثير من انواعها اما انها ان ما لا يمكن
عصره كالامثلة المذكورة يطهر بالقليل ام لا قولان واستشكل صاحب ك وتردد صاحب الذخيرة وممن قال بالاول صاحب المفاتيح
حيث قال ومنهم من قال لا يطهر بالقليل ما لا ينفصل الغسالة منه بالعصر كالصابون والفواكه ويشكل بلزوم الحرج والضرر ودون ما
ما يتخلف في مثله من الماء وربما كان اقل من المتخلف في الحشايا بعد الدق والتغمير وقد حكموا بذلك من غير عصر وباطلاق الامر
بالغسل الشامل للقليل والكثير والطهارة اصح انتهى وقال المحقق الاردبيلي ره ثم انه على تقدير عدم وجوب العصر يلزم طهارة كل
ما يصل اليه الماء القليل مثل القرطاس والطين والحجر ذي المسام والفواكه المكسورة وهذا السداد لانه لا يلزم الحرج والضرر المنفي
عقلا وشرعا وهو مناف للشريعة السمحة ويلزم تضييع المال لانه في اكثر الاوقات لا يوجد الجاري والكثير سيما في الحجاز في اوائل
الاسلام وفي البراري عند اهل الجبل والغنم والجلود تقبل الماء كثيرا بل قد تقبل اكثر من بعض الفواكه المكسورة وغيرها مما حكم
بعدم تطهيرها بالقليل بل لا يبعد ذلك مع الوجه الاقوى لما قالوا في الثخين والمائع وبالجملة الشريعة السهلة السمحة تقتضي طهارة
كل شيء بالماء مطلقا مع ادلة مطهرية الماء الا ما تيقن عدم تطهيره مع ندرة تجنيسه مثل القليل بنص واجماع ونحوه فان المقدار الباقي
من الماء المستعمل في هذه الاشياء ليس باكثر مما يبقى في الثياب بعد العصر المعتدل والبدن والجلود الناعمة والحذاء مع حكمهم
بالطهارة وليس ذلك بابعد من الشحم واللحم المتنجس مع قولهم بالطهارة بالقليل ويعلم المنتهى جواز تطهير اللحم المطبوخ الذي مرق
نجس بالقليل لكن بعد ثلث غسلات مع تجفيف بعد كل غسلة كان التجفيف لقوله بالعصر وكذا الحبوب مثل الحنطة والخشب ان تنجس ولا
يبعد اشتراط التجفيف بعد فان الظاهر نجاسة باطنها والا لا ينفع التجفيف ولو قيل بطهارته بوصول الماء القليل فلا يحتاج الى
التجفيف فيكون كالرطوبة الباقية في الثوب بعد العصر نقل ذلك عن العلامة ثم قال وهو الاقوى عندي اه ولعله اشار الى حديث زكريا
ابن آدم وهي لا تدل على اشتراط ثلث غسلات مع التجفيف فيحتمل ذلك عند العلامة لا عنده الا ان الرواية ليست بصريحة تم في تطهير
ولكن يقتضيه اطلاقها مع قلة الكثير ويؤيده ما مر فتامل فح يمكن القول بطهارة كل شيء الا القليل النادر ولكن منع من طهارة
العجين بالماء النجس وكذا الصابون والحبوب المنقعة في الماء النجس ولا يبعد طهارة ظواهرها بالقليل والكثير وعدم طهارة
باطنها بهما الا ان يعلم الوصول الى الباطن انتهى وممن قال بالقول الثاني المحقق البهبهاني ره حيث قال في شرح العبارة المتقدمة من
المفا لا يخفى ان جمعا من الاصحاب ذكروا ذلك كما صرح به في ك وغيره في غيره بل في ... للعلامة ان هذا هو المتعارف بين المتاخرين وقد
عرفت انهم ما اعتبروا العصر فيما لا يرسب فيه ماء الغسالة والصابون والفواكه لا يرسب فيهما الماء سوى ما يخرج بالعصر وتنجس
هذه الامور على ضربين ضرب بتنجس ظواهرها دون سريان النجاسة في اعماقها اصلا او راسا وهذا يطهر بمجرد صب الماء
عليه من دون حاجة الى العصر اصلا نعم يدلكه لو احتيج اليه وضرب سرت النجاسة في اعماقها اما اولا واما بعد صب الماء عليه للغسل بان سرى
الغسالة النجسة في العمق والقسم الاول من هذا الضرب كيف يمكن الحكم بطهارته بمجرد ملاقاة الماء الطاهر وعدم نفوذه في الاعماق
او بنفوذه فيها لكن لا يخرج منها النجاسة من جهة عدم امكان العصر وتوقف الاخراج عليه وايضا ربما كانت الرطوبة السارية فيها متغيرة
لا تدع ان يدخل الماء في الغسل في الاعماق حتى يلاقي النجاسة ويذيبها او يغسلها او يزيلها كما هو الحال في العجين النجس ونحوه والارز
المطبوخ بالماء النجس ونحوه مثل الزبيب المنقوع في الماء النجس والحاصل انه مع بقاء عين النجاسة لا يمكن الحكم بالطهارة اصلا والعفو في
الحشايا والحكم بطهارتها انما هو في الغسالة ام الغسالة الثانية او الاولى بعد خروج عين النجاسة وزوالها بالمرة لا مع بقائها

ايضا اذ لم يفت بذلك احد قطعا بل كلامهم صريح ببقائها وعدم ارتفاعها في مثل ذلك الا ما لو وضع في ماء كثير ويدخل في الاعماق
ويذهب النجاسة ويزيلها عنها او يترك في الشمس او النار حتى تزول الرطوبات بالمرة عنها فيترك في الماء الكثير فيدخل في الاعماق
بحيث يزيل عنها الغسالة كما ذكر وان ذلك في العجين النجس والارز المطبوخ بالماء النجس وامثالهما مما لا يدخل الماء في اعماقه الا
بعد الجفاف التام بحيث يتيسر بسببه دخول الماء في الاعماق واذابة النجاسة وازالتها عنها اذا كان فيها عين النجس العين مثل الدم و
نحوه واما اذا لم يكن عين النجس مثل الدهن ونحوه فيكفي دخول الماء في الاعماق بحيث يتحقق غسلها هذا اذا كان الماء كثيرا فقط
واما اذا كان قليلا فلا يطهر عند من قال بانفعال الغسالة في القليل او كان الغسالة اجزاء لعين النجس الا ان يخرج الكل بالعصر
والعصر او الدق او اللت او يصير النجاسة مستهلكة فيها وما ذكر في ان كان فانما هو بالنسبة الى القسم الثاني من الضرب الثاني
المذكور في عبارة القائلين بعدم التطهير بالقليل هو العجين بالماء النجس والنقيع كك وامثال ذلك نعم القسم الثاني
من الضرب الثاني داخل في قولهم ومرادهم من جهة قولهم بانفعال الماء في الغسل ايضا على حسب ما مر ومع ذلك يرد عليه انه لو كان
من الشرع دليل على النجاسة وعدم الطهارة فمن الشارع ثبت الضرر والحرج كما هو الحال في القسم الاول من الضرب الثاني الذي لا
يمكن خروج اجزاء العين النجسة منه بوجه من الوجوه ولو لم يكن عنده الدليل كاف لما احتجنا الى التمسك بدفع الحرج والضرر و
القياس مع الفارق او واضح اذ عرفت الوجه في الحكم بطهارة ما يبقى بعد العصر وابن هو من المقام الى ان قال ومما قال المصنف من اطلاق
بالغسل الشامل للقليل والكثير ظاهر الفساد اذ لم يوجد مما ذكره من الاطلاق عين ولا اثر اذ الوارد هو الامر بغسل الثوب والجسد
والاناء والفرش ومما ماثلها وعلى فرض الاطلاق عرفت ان الاحكام المذكورة من المشهور بناء على انفعال الماء بمجرد الملاقاة
مطلقا الا ما استثنوه مثل الاستنجاء ونحوه فالاطلاق يصير مقيدا ولذا قيدوا المطلقات الواردة في الثوب ونحوه بوقوع العصر وخروج
النجاسة به مع احتمال كون العصر داخلا في مفهوم الغسل عند بعضهم بل كلهم فتأمل انتهى وتلخيص المقال ان ما لا يمكن عصره
ان تنجس ظاهره فهو مما يطهر بالماء القليل عليه وهو خارج عن محل البحث كما اشار اليه المحقق البهبهاني وان تنجس باطنه فلا
يخلو اما ان يكون ذلك بسبب سراية الغسالة في باطنه او يكون ذلك بسبب قبل الغسل اما الاول فحكمه مبني على حكم الغسالة فان
قلنا بطهارتها فلا اشكال وان قلنا بنجاستها ففيه امران على الرغم انفصال الغسالة في حصول الطهارة وعدمه فعلى الاول لا يحصل
التطهير وعلى الثاني فتصور الحال على وجوه احدها ان لا يصل الماء المطهر الى جميع الاجزاء التي يصل اليها النجاسة اما لوجود الرطوبة
في باطن المغسول المانعة من وصول الماء الى محل النجاسة او من جهة لزوجة في جرمه وثانيها ان يصل الماء الى جميع الاجزاء التي وصل اليها
النجاسة من دون ان يصير الماء الساري اليها جزء من نجس عيني موجود في باطن تلك الاجزاء كما لو كان هناك دم ونفذ الماء الى جوفه
وثالثها ان يصل الماء الى جميع الاجزاء لكن يصير في بعضها جزء من نجس عيني والاول والاخير يحكم فيهما بالنجاسة والاوسط يحكم فيه بالطهارة
بناء على عدم اعتبار العصر وانفصال الغسالة في التطهير كما هو الاقوى نعم لو كان مما يعتبر فيه تعدد الغسل اعتبر التجفيف بوضع المغسول
في الشمس ونحو ذلك قبل الغسلة الثانية وكذا الثالثة لو احتيج اليها كما هو الحال على القول بوجوب غسل الاناء ثلثا واعتباره
انما هو لتحصيل تعدد الغسل لا لاخراج الغسالة وثالثها ان من جملتها ما لا يمكن اخراج الغسالة منه بالعصر كالتراب وقد افرده بعضهم بالبحث
عنه قال في الذخيرة المشهور في كلام المتاخرين ان ما لا يمكن اخراج الغسالة منه كالتراب لا سبيل الى طهارته بالماء القليل وكانه مبني على
نجاسة الغسالة وعدم الاكتفاء في اخراجها بالتجفيف ولو بني على اعتبار العصر في الغسل لزم ان لا يحصل طهارته بالكثير ايضا ويقع
الاحتياج الى تكلف خروجه بالاجماع والزام حصول الطهارة له من دون الغسل وعلى هذا لا يصح هذا الحكم عند من قوى طهارة
الغسالة او اكتفى في خروج الغسالة بالجفاف على ما هو التحقيق في الامرين ثم قال والشيخ في ف مع ذهابه الى نجاسة الغسالة قال فيه اذا
بال على موضع من الارض فتطهيرها ان يصب الماء عليه حتى يكاثره ويقهره فيزيل لونه وطعمه وريحه قال فاذا زال حكمنا بطهارة المحل
وطهارة الماء الوارد عليه ولا يحتاج الى نقل التراب ولا قطع المكان وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة ان كانت الارض رخوة فصب عليها الماء
فنزل الماء عن وجهها الى باطنها طهرت الجلدة العليا دون السفلى التي وصل الماء والبول اليها وان كانت الارض صلبة فصب الماء
على المكان فجرى عليه الى مكان آخر طهر مكان البول ونجس المكان الذي انتهى اليه الماء فلا يطهر حتى يحفر التراب ويلقى عن المكان هذا كلامه
المنقول عنه وقد وقع الاحتجاج لما صار اليه بوجوه احدها ما تمسك به بعض من ان التكليف بما زاد على ذلك حرج منفي بالاية منه

كتاب الطهارة

ع

ان توجه المنع على الرفع جلي وثانيها الرواية العامية المشهورة المتضمنة امر النبي ص باهراق الذنوب من الماء على بول الاعرابي لما بال
في المسجد وقوله ص لم يعد ذلك علموا ويسروا ولا تعسروا وهذه الرواية قد تمسك بها الشيخ ره وفيها ضعف لانها عامية و
راويها ابو هريرة وقد قال في حقه انه اعترف ابو حنيفة بكذبه ورد رواياته ونقل عن بعضهم انهم لا يقبلون رواياته في الحلال و
الحرام وانما يقبلونها في مثل اخبار الجنة والنار ونحو ذلك واما في الذكرى من كونها مقبولة فمقدوح بمنع ذلك وانها مقبولة
عند الشيخ دون غيره وانها مع ذلك مخالفة للاصول والقواعد الشرعية وثالثها ما تمسك به بعض فقهائنا ره من انتفاء
الدليل على التكليف بما زاد عليه وفيه انه لا يجدي هذا المقدار بعد ثبوت الحكم بالنجاسة فلا بد من قيام الدليل على زوالها و
رابعها ما تمسك به بعضهم ايضا من صدق مسمى الغسل والا لزم المعتبر في مثله وفيه انه بعد تسليم صدق الغسل لا يتم المطلوب الا
بعد منع نجاسة الغسالة واشتراط انفصالها والا فنجاستها مع بقائها في المحل مانعة عن حصول الطهارة وخامسها ما تمسك به صاحب
المعالم ره فيما حكي عنه حيث قال وقد روى عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق ع قال سألته عن الصلوة في البيع والكنائس
وبيوت المجوس فقال رش وصل وروى ابو بصير قال سألت الصادق ع عن الصلوة في بيوت المجوس فقال رش وصل وفي
هذا الخبر نوع اشعار بالاكتفاء في زوال النجاسة عن الارض بصب الماء عليها والا لم يكن للرش في المواضع المذكورة فائدة كما لا
يخفى ثم قال وكذا في صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع في السطح يبال عليه فيصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب قال لا باس به ما
اصابه من الماء اكثر منه ووجه الاشعار به تعليل نفي الباس بكون الماء الذي اصاب المحل اكثر من البول وانه ليس بالبعيد كون اداة
التعريف في الماء للعهد الذهني لا الخارجي انتهى واعترضه في نق اما بالنسبة الى ما ذكره في الخبرين الاولين فبانه من الجائز بل هو الظاهر
ان الامر بالرش في هذا المقام وكذا في امثاله من ملاقاة ثوب ونحوه من المواضع الآتية انما هو تعبد شرعي وجوبا او استحبابا
ويمكن حمل ذلك على طهارة الغسالة كما هو احد الاقوال في المسألة وقد تقدم في محله ان من الظاهر انه على تقدير القول بنجاسة
الغسالة انما يحصل بالرش زيادة النجاسة وتضاعفها بجملة من المواضع الطاهرة واما بالنسبة الى صحيحة هشام بن سالم فبانه لا
يخفى ان صحيحة قد ورد الامر بالرش في مشكوك النجاسة من الثوب والبدن كما سيأتي ان شاء الله في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وحسنة الحلبي
ولو لم يحمل النضح على احد الامرين اللذين ذكرناهما للزم البتة ما ذكرنا من زيادة النجاسة وتضاعفها لا زوالها بالنضح ثم قال و
لا يبعد ايضا ان الوجه في الامر بالنضح في هذه المواضع انما هو لزوال النفرة ولا تعلق له بنجاسة ولا طهارة كما ورد في جملة من المواضع
الطاهرة واما بالنسبة الى صحيحة هشام بن سالم فبانه لا يخفى ان صحة التطهير بالماء القليل بناء على نجاسة الغسالة مشروط بامرين
احدهما غلبة المطهر وكونه قاهرا للنجاسة وهذا مما لا خلاف فيه ولا اشكال واليه يشير جملة من الاخبار ومنها هذا الخبر وخبر
الاستنجاء المتقدم نقله عن العلل حيث قال فيه ان الماء فيه اكثر من القذر وثانيهما انفصال الغسالة عن المحل بعصر كما هو المشهور
او بغير ذلك والجريان في المطر على السطح كما اشتمل عليه الخبر معلوم والسؤال لم يتعلق به وانما تعلق بتقاطر المطر على الثوب
بعد ما اصاب السطح النجس فاجاب بان المطر طهّر السطح لمواقعته وتكاثره بالوقوع عليه لانه في حكم الجاري كما تقدم بيانه في
محله ولا باس حينئذ بما يتقاطر منه فاللام في الماء انما هو للعهد الخارجي وهو ماء المطر لا الذهني انتهى واقول اما ما ذكره بالنسبة
الى صحيحة هشام فهو في محله واما ما ذكره بالنسبة الى الخبرين الاولين فالتعبد في محله بعد البناء على طهارة البيع والكنائس وبيوت المجوس
بحكم اصالة الطهارة لعدم العلم بنجاستها ومنه يظهر ضعف استدلال صاحب المعالم ره بهما في المسألة لابتنائه على كون الامكنة المذكورة
محكوما عليها بالنجاسة واما الوجهان الاخران منه فهما ضعيفان فالاول منهما من جهة ان الماء بمجرد رشه على موضع او شيء لا يصير
غسالة فانها عبارة عن الماء الذي يخرج او يتقاطر بها او غسله لا مجرد ما ينفصل مما صب عليه الماء والثاني منهما من جهة ان
النفرة من النجاسة انما هي ناشئة من امر الشارع بالتجنب عنها فمع عدم احتمال النجاسة لا تزول النفرة الا بايجاد ما هو مزيل لها قطعا
فالحمل على رفع النفرة هنا انما هو النجاسة ويتفرع عليه ان ازالة النجاسة عن الارض تتحقق بمجرد رشها بالماء فالاولى لمن حاول
توجيه الخبرين المذكورين ان يقول ان الرش في المواضع المذكورة انما هو لدفع الوسواس نظرا الى انه ربما يكون المصلي متهما بعد
ذلك في ثوبه وبدنه ومحتملا انه مما سقط على الارض من الماء الذي باشره الكفار المزاولون لذلك المكان فيضطر واذا
رش الارض هو بيده لا يبقى عليه من الماء الذي رشه هو ويمكن حملها على الارشاد الى ان الامر في الحكم بالطهارة مبني على التوسعة

ح

حتى ان ملاقاتها بما هو مظنة النجاسة بالرطوبة ليست موجبة للاجتناب فالامر بالرش يكون لغير هذا المفصل بالمباشرة الفعلية
فيحصل من جميع ما حررناه في هذا المقام انا ان قلنا بطهارة الغسالة لم يكن اشكال في صحة تطهير الارض بالماء القليل وان
قلنا بنجاستها فمقتضى القواعد الشرعية هو ان يقال ان الارض ان كانت صلبة صب عليها الماء القليل فيجري وانفصل عن
المكان المتنجس الى غيره طهر المنتقل منه وتنجس المنتقل اليه وان كانت رخوة فلا يخلو اما ان تكون الارض بحيث اذا صب عليها الماء
نزل عن وجهها الى باطنها واما ان تكون بحيث لا ينزل بل يتصل الفوقاني بالتحتاني كما في التراب الخالص الناعم الذي اذا صب
عليه الماء صار وحلا ففي الاول يحكم بطهارة الجلدة العليا دون السفلى وفي الثانية بنجاسة الجميع رابعها انه يتفرع على ما
ما ذكرناه من الضابط البحث عن تطهير الثوب المصبوغ بالمتنجس وتفصيل الحال انه قال صاحب المعالم رحمه الله فيما حكي عنه الثوب
المصبوغ بالمائع المتنجس يتوقف طهره قبل الجفاف على استهلاك الماء للاجزاء المائعة من الصبغ وكذا القول في ليقة الحبر المتنجس
اما بعد التجفيف فيمكن طهارة الثوب مع بقاء اجزاء الصبغ فيه وذلك اذا علم بنفوذ الماء في جميع تلك الاجزاء واما طهارة
الليقة فموضع نظر من حيث ان الاجتماع الحاصل في اجزائها موجب لعدم نفوذ الماء الى الاجزاء الداخلة الا بعد الورود على الاجزاء
الخارجة والحال يشهد غالبا بان تكرر ورود الماء على اجزاء الحبر يقتضي تغيره وخروجه عن الاطلاق وحصول الطهارة موقوف
على نفوذ الماء باقيا على الاطلاق ولو فرض تفريق اجزائها بحيث علم النفوذ قبل التغير المخرج عن الاطلاق طهرت كالثوب ولو اتفق
في الثوب اجتماع اجزائه على وجه يتوقف النفوذ الى باطنها على تكرار المرور باجزاء الصبغ فهو في معنى الليقة المجتمعة انتهى وحذا حذوه
في الذخيرة ووجه تفرعه على الضابط المذكور هو قد اعتبر فيه عدم خروج الماء المغسول به من الاطلاق الى الاضافة وقد عرفت من الكلام
المذكور ان الصبغ اذا كان مائعا لم يجف يحصل طهره باستهلاك الماء للاجزاء المائعة من الصبغ واذا كان جافا فيحصل بالعلم بنفوذ
الماء في جميع تلك الاجزاء على وجه لا يحصل فيه تغير مخرج من الاطلاق الى الاضافة فالثوب المصبوغ بالمتنجس قابل للطهر في كل من
الحالين فان قلت ان غسل الثوب المصبوغ بمتنجس حال رطوبته لا يحصل الا بالكثير ضرورة عدم حصول طهارة تلك الاجزاء الصبغية
الرطبة الا به دون القليل لانها من المضاف المتوقف طهره على ذلك نعم لو جف وصار يابسا امكن تطهيره بالقليل والكثير لذهاب
تلك الاجزاء وبقاء عين الثوب المتنجس القابل للطهارة بهما قلنا اولا انا لسنا في هذا المحل بصدد اثبات اتحاد القليل والكثير
في الحكم وافتراقهما وانما نحن بصدد كون المصبوغ قابلا للتطهير في بعض انواعه وغير قابل له في بعضها الاخر وثانيا انه لا فرق بين
القليل والكثير اذ تلك الاجزاء الصبغية ان بقيت على الثوب فهو باق على النجاسة والا فلا ودعوى حصول طهارتها بالكثير دون
القليل مدفوعة بتوقف طهر المضاف على انقلابه ماء بممازجته اذا غسل به فلا يحصل له الطهارة مع فرض بقائه على الاضافة اذ
لا وجه لها لانا لا نثبت الفرق بين تطهير المضاف المنفصل المتميز بنفسه وبين التابع بغيره من الاجسام المتخلل في اجزائها فنقول
انه لا يطهر الاول الا بانقلابه الى الماء بخلاف الثاني فانه يكفي فيه تحقق مسمى الغسل لذلك الجسم مع ملاقاة الماء لتلك الاجزاء من
غير حاجة الى انقلابها ماء والا لم يطهر شيء من الخضراوات الظاهرة المائية كالرقي والبطيخ ونحوهما ولو بالكثير وبطلانه واضح لانا
نقول اولا نمنع تسليم هذا الفرق ونلتزم بان الخضراوات لا تطهر الا بزوال تلك الاجزاء المائية منها الملاقية للنجاسة وانتقالها
الى الماء ولا تسري نجاستها الى الاجزاء المتخللة في الجسم اذ ليس ذلك من المائع قطعا فلا يتنجس سفل البطيخ مثلا بنجاسة اعلاه كما هو واضح
وثانيا انا نسلم الفرق المذكور ونقصره على الاجزاء المائية الخلقية اذ لا نقول بجريه في محل البحث من المضاف العرضي كالاجزاء الصبغية بل
لا بد من زوالها في حصول الطهارة واستهلاكها بالماء المغسول به من غير فرق بين القليل والكثير كما في كل عين متنجسة بنجاسة رطبة واريد
تطهيرها ولكن ذلك لا يتوقف على خروج جميع ما في الجسم المغسول من الرطوبة بل لعله في غالب الاوقات يقطع بعدم انفصالها بتمامها
من المغسول اذ قد ينفصل منه ما هو اقل من تلك الرطوبة الباقية في الجسم المغسول بلا ريب فلا يقدح تخلفها بعد افاضة الماء عليها او
استهلاكها به ولو كان الماء قليلا بل هو كذلك في عين النجاسة كالبول ونحوه فضلا عن المتنجس فانه لو فرض جسم قد تنجس ببول او نحوه فطهره
حال رطوبته فافيض عليه الماء حتى استهلكت الاجزاء البولية فيه لم يكن تامل في حصول طهارته بذلك ثالثا انه بعد تسليم الفرق
المذكور فيما بين المضاف المستقل وبين المضاف التابع لا وجه لابداء الفرق ايضا بين القليل والكثير انه كما تحصل طهارة تلك الاجزاء
الصبغية بملاقاة الكثير من غير استحالة الى الماء الجسم تحصل ايضا بالغسل بالقليل ودعوى الفرق تحكم اذ اقصى ما يسلم انما هو اعتبار الكثير

في طهارة المضاف فيما اريد تطهيره مستقلا اما بقلبه ماء لا ما اذا كان من التوابع متخللا في اجزاء الجسم كما مر منها انه هل يعتبر في
حصول الطهارة في المغسول بالماء القليل ورود الماء على النجاسة اختلف في ذلك كلماتهم فمنهم من اشترط في القليل الورود عليه
فيما يجري عليه النجاسة الكثيرة ولم يتعرض لحال المتنجس الذي لا يمكن فيه ورود الماء عليه كالاناء كعلم الهدى ره فانه قال عند قول
جده الناصر ولا فرق بين ورود الماء على النجاسة وبين ورود النجاسة على الماء ما نصه هذه المسئلة لا اعرف فيها نصا
لاصحابنا ولا قولا صريحا والشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على
الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة وخالف سائر الفقهاء في هذه المسئلة ويقوى في نفسي عاجلا الى ان يقع التامل
صحة ما ذهب اليه الشافعي والوجه فيه انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من
النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه وذلك يشق فدل على ان الماء اذا ورد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة كما يعتبر فيما ترد
النجاسة عليه انتهى واستفيد منه ان مستند الحكم عنده هو لزوم المشقة المنفية في الشرع ووافقه ابن ادريس ره الا انه يظهر
منه ان المستند عنده هو الاجماع لانه قال بعد نقل كلام علم الهدى ره وما قوى في نفس السيد ره صحيح مستمر على اصل
المذهب وفتاوى الاصحاب انتهى لكن لا يخفى ان دعوى الاتفاق موهونة بتصريح السيد ره بعدم معرفته نصا لاصحابنا ولا
قولا صريحا لانه يمتنع عادة عدم اطلاع السيد ره على فتوى الاصحاب رضهم مع اطباقهم عليها وليس ابن ادريس ره ومن في طبقته الا
ممن يتلقى منه ومن هو من اهل رتبته ومنهم من اشترط الورود لكنه اسقط اعتباره فيما لا يمكن فيه كالاناء كالشهيد ره في [illegible]
حيث قال ويشترط ورود الماء على النجاسة فلو عكس تنجس الماء القليل ولم يطهره الا في نحو الاناء فانه يكفي الملاقاة ثم الانفصال
انتهى فيه استثناء الاناء ونحوه عن اشتراط الورود فيه وسلك في الذكرى مسلكا اخر فاستظهر في اول كلامه اشتراط ورود الماء
على النجاسة فقال والظاهر اشتراط ورود الماء على النجاسة لقوته بالعمل اذ الوارد عامل وللنهي عن ادخال
اليد في الاناء قبل الغسل فلو عكس نجس الماء ولم يطهره ثم قال وهذا ممكن في غير الاواني وشبهها مما لا يمكن فيه الورود الا ان
يكتفى باول وروده هذا كلامه ره فاحتمل الاكتفاء بتحقق الورود باعتبار اوله والتزم بذلك المحقق الثاني ره وجزم به حيث
قال وانما اشترط الورود لان الوارد عامل فلا ينجس بل يفيد المحل الطهارة وهذا فيما يمكن فيه الورود واما ما لا يمكن فيه كالاناء
فيحتمل عدم الاشتراط الا ان يكتفى باول وروده كما قيل والحق انه لا يراد بالورود اكثر من هذا والا لم يتحقق الورود في شيء مما
يحتاج فصل الغسالة عنه الى معونة شيء هذا لما اوردنا نقله من كلامه ومنهم من اشترط عدم ورود النجاسة على الماء ولم يشترط ورود الماء
على النجاسة كصاحب المعالم ره فانه قال بعد نقل اعتبار ايراد الماء على النجاسات اذا كانت ازالتها بالقليل عن جمع من الاصحاب منهم الشيخ
والمحقق والعلامة ره والشهيد والذي ينبغي تحصيله في هذا المقام ان مبنى اعتبار الورود على ان انتفائه يقتضي نجاسة الماء ومن
المستبعد صلاحية ما حكم بنجاسته لرفع حكم النجاسة عن غيره ومن امعن نظره في دليل انفعال القليل بالملاقاة راى انه مختص بما اذا
وردت النجاسة على الماء فيتجه ان يكون المعتبر هنا هو عدم ورود النجاسة على الماء لا ورود الماء على النجاسة اذ بين الامرين فرق
واضح واذا ثبت ان المعتبر ما ذكرناه لم يحتج الى استثناء نحو الاواني ولا التكلف لحمل الورود على ما يقع اولا فان ورود النجاسة في جميع
ذلك منتف والمحذور انما ياتي من جهته فان قيل اذا كان مبنى الاعتبار المذكور على رعاية السلامة من هذا المحذور فينبغي ان يكون
مختصا بمن يرى طهارة الماء المستعمل في الازالة ولما على راي القائلين بنجاسته تعويلا على ان الماء القليل ينفعل بملاقاة النجاسة
باي وجه فرض فاعتبار ذلك مشكل اذ نجاسة الماء حاصلة على كل حال ومتى تحقق الغسل المامور به حصل وان كان الوارد هو النجاسة
والفرق بينه وبين استعمال ما حكم بنجاسته بغير هذا الوجه من مقتضيات التنجيس قيام الدليل على عدم صلاحيته لذلك الاستعمال وانتفائه
في هذا كان دليل نجاسته انما يقتضي المنع من استعماله في مغسول اخر واما نفس المغسول الاول الذي نشا منه الحكم بالتنجيس فليس في الدليل
ما يقتضي المنع من استعماله فيه بالنظر الى اثر ذلك الحكم عنه قلت قد علم في كلام العلامة ره وهو ممن يرى نجاسة المستعمل في ازالة النجاسة
ان التنجيس انما يعرض الماء بعد انفصاله عن المحل المغسول وعلى هذا فلا اشكال في الاعتبار المذكور على القول بالتنجيس ايضا لجواز ان ما
كون الماء في حال الازالة طاهرا وطرو التنجيس بعده ليس بمناف كما لا يخفى ولو قيل بان الماء في حال الملاقاة للثوب ونحوه نجس لا يمكن
توجيه الاعتبار المذكور بان الظاهر من حال ما حكم بنجاسته شرعا عدم صلاحيته لافادة التطهير لكن لما انعقد الاجماع على ان الماء القليل

صالح للازالة فی الجملة وكانت القاعدة مقتضية بحسب الفرض لانفعاله بملاقاته للنجس كيف اتفق لم يكن بد من ان يستثنى بعض حالاته النجاسة
من الحكم بعدم صلاحية النجس لافادة التطهير هذا مع معونة نفي الحرج الحاصل بسد باب التطهير بالقليل وحيث تحصل الاستثناء بهذه
المثابة فی المضايقة فينبغی ان يكون مقصورا على محل الحاجة مقدرا بقدر الضرورة ولا ريب ان الضرر والحرج يندفعان باستثناء
حال الورود فيقتصر فی الحكم عليها ويتأتى لترجيح اختيارها للاستثناء على ما عداها بانتفاء الخلاف فی حصول الطهارة معها ووقوع
الشك فيما سواها وهذا غاية ما يمكن تكلفه فی توجيه الاعتبار المذكور على رأي من يقول بنجاسة الغسالة وقد بما فيه من التعسف
بعلمها اصل القول بنجاستها من التوقف انتهى ومنهم من صار الى عدم اعتبار ورود الماء على النجاسة مطلقا كالشهيد فی الذكرى فانه قال
فی اشكاله الذی نقلناه عنه ما لفظه مع ان عدم اعتباره يعنی ورود الماء على النجاسة مطلقا متوجه لان امتزاج الماء بالنجاسة
حاصل على كل تقدير والورود لا يخرجه عن كونه ملاقيا للنجاسة وفی خبر الحسن بن محبوب عن ابی الحسن فی الجص يوقد عليه العذرة وعظام
الموتى ان الماء والنار قد طهراه تنبيه عليه انتهى وهذا القول قد وصفه المحقق البهبهانی فی شرح المفاتيح بالشهرة وقال فی
جامع المقاصد بعد كلامه الذی حكيناه عنه ويحتمل عدم اشتراط الورود مطلقا لان ملاقاة الماء القليل للنجاسة حاصل
على التقديرين وروده لا يخرجه عن كونه ملاقيا وفيه ضعف خصوصا على القول بان النجاسة فی الماء بعد انفصاله لا قبله فيلزم تنجيس
القليل بالملاقاة وعدمه انتهى وفی كشف اللثام بعد ما عرفته حكاية عن الذكرى ما صورته قلت واوضح منه ما فی خبر ابن محبوب
المذكور فی الذكرى صحيح محمد بن مسلم سأل الصادق عن الثوب يصيبه البول قال اغسله فی المركن مرتين انتهى وفی المدارك
لتقريب الاستدلال به فان المركن هو الاجانة التی يغسل فيها الثياب والغسل فيها لا يكاد يتحقق معه الورود ومنهم من تردد
كصاحب الكفاية حيث قال والمسئلة محل تردد وان كان اعتبار الورود اولى واحوط انتهى وينبغی التعرض لما احتجوا به مفصلا او تقدمت
الاشارة الى جملة منها فی طی كلماتهم فنقول حجة القول الاول وجوه الاول استصحاب النجاسة فی صورة ايراد المتنجس على الماء لانه
قد ثبت كون ايراد الماء على النجاسة وان كان قليلا مزيلا لها ولم يعلم كون العكس مزيلا لوقوع الخلاف والشك فيه فيجب ابقاء
ما كان عليه من النجاسة الثانی عموم ما دل على انفعال الماء القليل كمفهوم قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شیء اى اذا
لم يبلغ قدر كر ينجسه كل شیء واورد عليه فی المستند بعد ثبوت التنافی بين النجاسة ومطهرية المحل ... الاستنجاء وثبوت طهارة
المغسول به مطلقا ممنوع ولا دليل عليه سوى الاجماع والثابت منه هو اشتراط الطهارة ابتداء اى بدو ملاقاة النجس فالحاصل ان الممنوع
من التطهير به ما كان نجسا قبل التطهير لا ما يتنجس به وقد صرح بهذا المقال جمع من المتأخرين كالمحقق الاردبيلی وشارح الدروس
وصاحبی الذخيرة والحدائق ولذا ترى كثيرا من القائلين بنجاسة القليل بالملاقاة مطلقا يحكمون بنجاسة الغسالة ويقولون ... طهارة
المحل انتهى وهذا الايراد مبنی على القول بتنجس الغسالة بالملاقاة لا بالانفصال كما ان اصل الاستدلال مبنی عليه ... على القول بعدم
نجاستها قبل الانفصال كما فی الجواهر انه المعروف فيجاب بان الاستدلال مبنی على ان كل نجس منجس بمجرد الملاقاة ...
ان المسلم انما هو فی الجملة والتنجس فی الغسالة انما هو بالانفصال مضيمة ان كل نجس منجس وانه لا يجوز التطهير ...
الاخيرتين الماء الوارد على النجاسة وبقی المورد الثالث ان المتبادر المنساق من الغسل بالقليل بحيث ينصرف اليه انما هو كونه على
وجه ورود الماء على المتنجس دون العكس وفيه انا نمنع من التبادر المذكور غاية ما هنالك ان عمل الناس فی الخارج جار على ايراد الماء ولم
يعلم ان ذلك ماخوذ من الشرع وقد يكون من مقتضى طبايعهم كما هو شأنهم فی غسل الاوساخ الطاهرة الرابع دعوى السيرة المستمرة
الماخوذة يدا عن يد على كون كيفية غسل النجاسات بالقليل كذلك وفيه انا لم نعلم كون الغسل المتعارف ماخوذا من اهل العصمة
لاحتمال انهم يفعلون ذلك بمقتضى طبيعتهم كما فی ازالة الاوساخ وفی غسل الثوب المتلطخ بالدبس فان كل نجس فيه جرم وقذارة
يتنفر منها الطبع ولا تزول الا بايراد الماء عليه الخامس ظهور ادلة الصب فی تعيين الورود وحملها على ارادة مطلق الملاقاة مضر
الصب من باب الغلبة يحتاج الى قرينة وبذلك تقيد اطلاقات ظهور الغسل لو فرض عدم انصرافها الى صورة الورود وفيه ان
ظهور تلك الادلة فی التعيين ممنوع وحملها على ارادة مطلق الملاقاة وان كان محتاجا الى القرينة الا ان قيام الاحتمال كاف
غير محتاج الى القرينة السادس ما اشار اليه العلامة فی المختلف من ان اللازم اعتبار الكثرة فی الماء المغسول حتى ينفعل لكن لزوم المشقة
فی ايراد الكر على غسل ثوب مثلا اوجب سقوط هذا الاعتبار وفيه ان مبناه اشارة الى الوجه الثانی من وجوه الاستدلال بدون تمام

كتاب الطهارة

الفاعلتين الاخيرتين وهو لا يتم بدونهما مع ان المشقة التي اشار اليها هنا حكمة بل ممنوع السابع ما عرفت الاشارة اليه في
كلام الشهيد وغيره من ان الوارد عامل فلا ينفعل بخلاف المورود فانه ليس عاملا فينفعل فلا يجدي الغسل به وفيه ما عرفته
اعتباري الثامن الاجماع على اعتبار الفرق بين ورود الماء على المتنجس وبين العكس كما اشار اليه كلام ابن ادريس وفيه
المنع من اعتبار دعوى الاجماع مع وجود ما عرفت ذكره من كلام علم الهدى مع رفته بقول صريح في متابعة القول الاخير اما ورود
الاول ان الغسالة تنجس بمجرد تحقق الغسل بها بملاقاتها للمغسول ويحكم عليها بالنجاسة فلا يتوقف الحكم بها على انفصال الماء عن المحل
وح لا يتحقق الفرق بين الوارد والمورود لانهما اذا كانا متساويين في ملاقات النجاسة المقتضية للتنجيس ولا سبيل لاخراج الوارد
عن قاعدة كون ملاقاة النجاسة منجسة سوى كونه قد استعمل في الغسل والتطهير وهذا المعنى بعينه موجود في المورود وقد اشار الى
هذا الوجه في الذكرى بما عرفت ذكره من قوله لان امتزاج الماء بالنجاسة حاصل على كل تقدير والورود لا يخرجه عن كونه
ملاقيا للنجاسة الثاني اطلاقات الامر بغسل النجاسات الصادق بكل من الورودين الثالث صحيحة محمد بن مسلم المتقدم ذكرها فيما حكيناه عن
كشف اللثام الرابع رواية الحسن بن محبوب السابق ذكرها في عبارة الذكرى المتقدمة ومنها كما في الوسائل سئلت ابا الحسن
عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب (ع) الي بخطه ان الماء والنار قد طهراه وعبر
عنها بالصحيحة في المستند الخامس موثقة عمار الساباطي عن الصادق (ع) قال سئل عن الكوز او الاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل
قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ عنه ثم يصب فيه ماء اخر
فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر وتقريب الاستدلال واضح لانه لا يحصل بتحريك الماء في الاناء معنى الورود بل الوصول الى
ما سوى اعلى من الماء من مواقع النجاسة والجواب عن الاول بان المعروف بين القائلين بنجاسة الغسالة سواء انها تنجس بالانفصال لا قبل
ذلك فهي طاهرة في حال الاتصال مضافا الى انا ان التزمنا بنجاستها في حالتي الاتصال والانفصال قلنا ما كان حصول التطهير
بالماء مع تنجسه منافيا للقواعد الشرعية الا انا نكتفي جمعا بين ما دل على نجاسة القليل وبين الاجماع بل الضرورة على حصول الطهارة
بالغسل به مضافا الى العسر والحرج لخروج الانفصال غير على المتيقن الذي تندفع به الضرورة وهو الوارد لكونه مجمعا عليه في حصول الطهارة
به دون غيره فيبقى المتنجس الذي حكم فيه لا مر باراده على القليل على استصحاب النجاسة فيه وعلى قاعدة عدم حصول الطهارة بالمتنجس
وعن الثاني بان اطلاقات الغسل من جهة تطرق الوهن اليها باعراض الاكثر عنها وقيام الشهرة على خلافها في القليل المورود يسقط
التمسك بها في مقابلة الاستصحاب وقاعدة عدم قابلية المتنجس للتطهير ويرد على اول هذين الجوابين ان بناء الاستدلال على نجاسة
الاستدلال على نجاسة الغسالة بمجرد الملاقاة انما هو من باب التمسك بما هو عند الخصم وانفع لحسم مادة الكلام والا فعلى القول
بطهارتها قبل الانفصال ايضا ان يقول انها اذا كانت لا تنجس الا بالانفصال فلا فرق بين الوارد والمورود في حصول الطهارة بالغسل
بالقليل غاية ما هنالك انه ينجس بالانفصال وهو غير مزاحم لحصول طهارة المتنجس المغسول به فقائلته بان المعروف بين القائلين بنجاسة الغسالة
سواء انها تنجس بالانفصال آه غير سديد وعن الثالث بوجوه الاول ما ذكره في الجواهر من احتمال ارادة معنى الباء في لفظة في الداخلة
على المركن الثاني ما ذكره بعض المحققين قده من انه لا دلالة فيه على جواز جعل الماء في المركن اولا ثم غسل الثوب فيه بل المتبادر
جعل الثوب في المركن وصب الماء عليه ولا يقدح استقرار الغسالة قبل العصر كما قيل في غسل الاناء بالقليل من ان استقرار الماء بعد
صبه فيه لا ينافي اعتبار الورود بل هو نظير الماء المستقر في الثوب قبل العصر لعبرة بالورود في اول الامر كما نبه عليه في الذكرى في الحبل
بعد استثناء الاناء ونحوه من عموم اشتراط الورود الثالث ما في الجواهر بعد الغض عن وجه الاول من انه يتعين حمله على معنى الباء
عندهم لا يستقيم ظاهره على القول بنجاسة الغسالة اذ لا بد من اراقة ماء الغسلة الاولى وعصر الثوب بناء على اعتباره بعد كل
غسلة فيخرج الثوب بغسله ثانيا فيه بنجاسة الماء الجديد باناء المصبوب فيه اللهم الا ان يلتزم تطهير الاناء بعد الغسلة الاولى ثم يجعل فيه
ماء ويجعل الثوب فيه او يلتزم تنزيل الثوب منزلة الجزء من الاناء فيصب عليه الماء بعد اراقة ماء الغسلة الاولى فينجس الماء الثاني بعد
فصل الثوب عن الاناء ويطهر هو والاناء باراقة الماء فيه ثانيا الرابع ما في المستند من انا لو سلمنا دلالته فانما هو من جهة اطلاق
الغسل في المركن واما الخصوصية فلا اذ الغسل في المركن كما يكون بادخال الماء فيه ثم وضع الثياب عليه يكون بالعكس ايضا فيصب عليها
فيه الماء وهو ميسور ولا يضر اجتماع الماء فيه وملاقاته للثوب قبل تمام غسل الموجب لتنجسه للموجب لتنجس الثوب لمنع ايجابها تنجس الماء اولا

كلام

لعدم تحقق ورود النجاسة عليه ح فمنع تنجس الثوب به ثانيا على ما مر واعترف به الخصم في الموثق نظرا الى ان تنجس القليل انما يسبب النجس
ملاقيه في غير حال غسله به وح فيقيد اطلاقه بالمستفيضة الامرة بالصب على الجسد لبول الصبي حكمها من البول والجسد الى غيرهما
بعدم القول بالفصل ولا يخفى عليك سقوط هذه الاجوبة باسرها اما جملة كلها في بعض البناء فانه لا اباء عليه التعارف في مثل
هذا التركيب فهو مما يبتغي القطع بعدمه اراداته واما دعوى بناء جعل الثوب في المركن اولا وصب الماء عليه فلانها ايضا واضح السقوط
كما ذكره صاحب المستند من تحقق الاطلاق فيه واما الجواب الرابع فلان تقييد الاطلاق بادلة الصب على الثوب والجسد موقوف
على تعين الصب للغسل بحيث لا يجزي غيره وهو ممنوع لان الظاهر منها بيان احد وجوه ازالة النجاسة ضرورة نحو الوضع في الحوض
وغيره في الكثير والجاري ايضا فالوجه ان يجاب عنه بمثل ما اجيب عن بناء بقاء غير التمسك باطلاقات الغسل من تطرق الوهن اليها
باعراض الاكثر عن الاطلاق وعن الرابع بان الضمير المجرور في قول السائل يوقد عليه يعود الى الجص قطعا وح فان كان مقصود السؤال
عن العذرة الرطبة مثلا من حيث سراية رطوبتها الى الجص وتنجسه بها فلا وجه له لانه مع عدم امكان ايقاد الجسم الرطب يؤول الى
السؤال عن نجاسة الجص الحاصلة من سراية نجاسة العذرة اليه وح لا معنى لتطهير النار لذلك الجص ضرورة ان النار انما تطهر ما احالته
رمادا او دخانا وهذا لم يتحقق بالنسبة الى الجص قطعا وان كان مقصود السؤال عن العذرة والعظام اليابسة من جهة نزول دسومة منها حال
الايقاد الى الجص فكك وكذلك الحال لو كان مقصوده السؤال عن المختلط من اليابسة والرطبة مضافا الى عدم اعتياد مثل ذلك وقد
ذكر على ان السؤال مجمل ويسري منه الاجمال الى الجواب فلا يعلم ان المراد بتطهير الماء والنار ماذا وكانه الى ذلك كله اشار صاحب الجواهر
ره حيث قال في رد الاستدلال بالحديث المذكور لفظه واما خبر ابن محبوب فهو مع اجماله سؤالا وجوابا من وجوه لا صراحة فيه بل
ولا ظهور في طهارة الجص بوضعه في الماء وكيف مع ان الشهيد ره في نفسه لا يرى طهارة ما يصيبه الماء ولا يسير القليل انتهى و
ان كان ما ذكره من نفي الظهور في طهارة الجص بوضعه في الماء غير سديد اذ لا يحتمل لغيره بحسب العادة وقد لما فاته ذلك اعتراض صاحب الوسائل
الى تاويله بان تطهير النار للنجاسة باحالتها رمادا او دخانا وتطهير الماء اعني ما يجبل به الجص يراد به حصول النظافة وزوال النفرة انتهى
وقال في المستند انه ليس المراد من الرواية تطهير الجص المتنجس بالنار والماء حتى يرد ان النار لم تجعله رمادا والماء الذي جبل به لم يحصل منه
الا مجرد ملاقاته له فلا يصلح للتطهير بل المراد ان النار احالت العذرة والمختلطة معه الى الرماد فطهرته والماء طهر ظاهر الجص الملاقي
للعذرة المحتمل رطوبته ببعض اجزائها فلا يلزم حمل التطهير على المعنى الحقيقي والمجازي او عموم المجاز وملاقاة الماء له غير ضائرة لانه
بعد التطهير والمانع هو ما اذا كان قبله وح يمكن حمل التطهير فيها على المعنى المجازي اعني التنظيف هذا كلامه في مسئلة الاستحالة بالنار وبادنى
تغيير ومع ذلك كله لم يجب بما ذكره هو ره ولا ما ذكره صاحب الوسائل في تصحيح رجوع الضمير المنصوب في قوله يطهره مضافا الى الجص
الملازم لا يحصل من مزج الماء الغير المطهر بالمتنجس زوال النفرة ولا التنظيف فالحق ان الرواية من المتشابهات التي لا حجية فيها فهي على فرض
صحتها يجب رد علمها اليهم وعن الخامس بانه قد تقدم ان منهم من استثنى الاناء كالشهيد ره في س وبذلك يتحقق القول بالفصل
بين الاناء وغيره والاستدلال بالموثقة الدالة على حكمه انما يتم بعدم القول بالفصل بينه وبين غيره وان منهم من عمم الورود بالنسبة
الى اول الامر للتحقق بالصب فلا يلزم من الاكتفاء بمثله جواز غسل الثوب في الماء القليل المستقر في غدير او كاس مثلا كما هو مقصد من لا يفرق
بين الورود وبين غيره فتحصل من جميع ما حررناه في المسئلة ان الذي يجب المصير اليه هو البناء على اعتبار ورود الماء على المتنجس دون العكس استنادا
الى استصحاب النجاسة وكون كيفية ازالتها توقيفية كما لا يخفى قال في الروضة بعد قول الشهيد ره ويصب على البدن مرتين في غيرهما و
كذا الاناء ما نصه ويزيد انه يكفي صب الماء فيه بحيث يصيب النجس وافراغه منه ولو بالة لا تعود اليه ثانيا الا طاهرة سواء في ذلك المثبت وغيره
وما يشق قلعه وغيره انتهى وقال في المعالم على ما حكي عنه يكفي في غسل الاناء بالقليل ان يصب فيه الماء ثم يحرك حتى يستوعب ما نجس منه
ثم يفرغ منه ذكر ذلك كثير من الاصحاب وروى الشيخ ره عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الكوز او الاناء يكون قذرا كيف يغسل
وكم يغسل قال ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك الماء الحديث وهذه الرواية وان كان سندها ليس بصحيح فهي موثقة
بالاعتبار وذلك لان الغسل المامور به يتحقق بهذا المقدار واعتبار الورود وليس بمناف له اما على المعنى الذي يراد الشهيد ره
فلاستثنائه الاناء منه وتصريحه بالاكتفاء فيه باول وروده وكذا على المعنى الذي حكيناه عن البعض ولا ريب ان الورود في اول
الامر يحصل مع الصب واما على ما قلناه فالامر واضح وذكر جماعة من الاصحاب انه لو ملئ الاناء كفى افراغه عن تحريكه وانه يكفي في التفريغ

دونغم

كتاب الطهارة

ووقوعه بالة لكن بشرط عدم اعادتها الى الاناء قبل تطهيرها وزاد البعض اشتراط كون الاناء مثبتا بحيث يشق قلعه والكلام في غير
الشرطين حسن واما فيهما فالثاني لا وجه له والاول مبني على نجاسة الغسالة انتهى وعن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره قال الشيخ ره
والمحقق لو وقع اناء الولوغ في الماء القليل نجس الماء ولم يحصل من الغسلات شيء والظاهر منهما ومن غيرهما صب الماء في الاناء
وتحريكه حتى يستوعب ما تنجس منه ثم تفريغه ويفعل كذلك مرتين في الولوغ بعد التعفير وثلثا في غيره كما ورد في الموثقة وذكر جماعة من الاصحاب
انه لو ملاء الاناء ماء كفى افراغه عن تحريكه وانه يكفي في التفريغ مطلقا وقوعه بالة لكن بشرط عدم اعادتها الى الاناء الا ان تطهر وفيه انه
خلاف المنصوص نعم لو لم يمكن غيره بان كان مثبتا يكون الامر كما ذكروه الا انه لا يكون بملاء الاناء بل بصب الماء في الاناء وغسل الاطراف
والسطح السافل ثلثا ويمكن الاكتفاء في غسل الاطراف بمرتين لكن السافل يغسل ثلثا والاحوط غسل الكل ثلثا بل لا يكفي اقل
منه في العمل انتهى واقول اما اشتراط كون الاناء مثبتا فلا وجه له لان النص انما ورد في الكوز او الاناء وقد وقع الامر فيه بتحريكه
المنبئ عن كونه غير مثبت وغاية ما هنالك انا نقول بالحاق المثبت بغير المثبت من باب المناط القطعي فانا نعلم قطعا ان التحريك
انما هو لايصال الماء الى المحل المتنجس ومن هنا انه لا يجب تحريك الاناء على وجه يوجب وصول الماء الى المحل الذي ليس بمتنجس ومن
هنا يعلم انه لو صب الماء فيه بحيث يملى او يصيب الموضع المتنجس منه ويعلو عليه بان لم يميل الاناء عجزا ام عينا عن التحريك فما ذكره
المحقق البهبهاني ره من ان ذلك خارج عن النصوص غير قادح لما عرفت من حصول المناط القطعي بل الاولوية لان غلبة الماء على
النجاسة فيما لو ملاء الاناء اقوى مما ذكر في النص واما كون الافراغ بالة فلا اشكال فيه اذ لم يتعبدنا الشارع في اخراج الغسالة
بطريق معين مخصوص واما اشتراط كون الالة لا تعود الى الاناء الا بعد التطهير فقد عرفت ان صاحب المعالم ره بناء على
نجاسة الغسالة ونحن نقول لا يشترط طهارتها عند العود حتى على القول بنجاسة الغسالة لانه لا يخلو حال الماء المستقر في اسفل الاناء
من ان يقال انه تنجس بمجرد الملاقات ومن ان يقال ان الغسالة تنجس بالانفصال وان الماء المذكور غسالة منفصلة ومن ان يقال ان
الغسالة تنجس بالانفصال ولم يتحقق الانفصال في حال استقراره في اسفل الاناء فعلى الاولين قد تنجست الالة بملاقات ذلك الماء
المستقر في الاناء لا بغيره لان المفروض طهارتها قبل ملاقاته فاعادتها الى ما تنجست به لا يعقل ان تكون منجسة له فليس حالها
الا مثل حال المغرفة التي تنجست باستعمالها في العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه فان اخراجها واعادتها اليه لا يوجب
تضاعف النجاسة فيه وعلى الثالث يكون الالة التي يخرج بها الغسالة او فصل النجاسة عن المحل كاليد التي يعصر بها الثوب
فهل ترى انه لو عصر الثوب بيديه وبقي عليها بلل من الغسالة فوضع الثوب على الارض مثلا ثم مسه بيديه وهما مبللتان بذلك
البلل تنجس الثوب بذلك البلل الذي على يديه وبما ان الة انفصال الغسالة والغسل فليحك الالة فيما نحن فيه الامثل حال اليدين
وكذلك الحال فيما لو عصر الثوب عقيب غسله مخصوصة عصرا خفيفا فوضعه على الارض ثم اخذه ويداه مبلولتان فعصره عصرا
اقوى من الاول لا يلزم من اصابته بلل يده للثوب تضاعف نجاسته ان كان بعد الغسلة الغير المطهرة ولا تنجيسه ان كان بعد الغسلة
المطهرة فتدبر قوله الا من بول الرضيع فانه يكفي صب الماء عليه يعني انه لا يجب في بول الصبي العصر ان كان المتنجس به قابلا
للعصر وهذا مقتضى الاستثناء من وجوب العصر في الثياب بل يستفاد منه عدم وجوب صدق الغسل وان قلنا بالاكتفاء
في تحققه بصب الماء مع انفصال الغسالة او بقاء المغسول الى ان يجف ما فيه من الغسالة وذلك لا تصريح بكفاية صب الماء
عليه وهي صريحة في انه لا يعتبر فيه ما زاد على الصب ثم انه يستفاد من كلام المصنف ره في المعتبر والعلامة ره في المنتهى عدم تحقق
الخلاف فيه بين الاصحاب لانهما لم يذكرا الخلاف في الحكم الا من العامة بل صريح ك والمعالم والذخيرة والحدائق نفي العلم بالخلاف
بل التتبع الحكم في الرياض بقوله بلا خلاف في الظاهر بل في المفاتيح اما بول الصبي فلا خلاف بالاكتفاء فيه بصب الماء بل في ق ما
صورته بول الصبي قبل ان ياكل الطعام يكفي ان يصب عليه الماء بمقدار ما يغمره ولا يجب غسله ومن عك الصبي من الصبية والكبار الذين
اكلوا الطعام يجب غسل بولهم وحده ان يصب عليه الماء حتى يزول عنه ثم حكى اقوال العامة ثم قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى
وقد وقع الاستدلال عليه في كلماتهم بوجوه احدها الاصل قال في ك والمستند فيه الاصل السالم عما يصلح للمعارضة لانتفاء العموم
في البول الذي يجب غسل الثوب منه انتهى والظاهر ان المراد به اصل البراءة كما صرح بالتمسك به المحقق البهبهاني ره في شرح المفاتيح ولا يخفى
ما في التمسك في هذا المقام لان بول الرضيع عند غير ابن الجنيد ره فنكون نجاسته اجماعية وبعد تحققها والشك في كفاية مجرد الصب

يكون بتحصيل اليقين بالزوال موقوفاً على العلم بما يتيقن معه زوالها فانيها الاجماع المنقول في كلام الشيخ ره في ف وقد تمسك به المحقق في المعتبر
وغيره وقال السيد ره في شرح المسائل الناصرية واما الذي يدل على خفة بول الرضيع وجواز الاقتصار على صب الماء والنضح فهو
اجماع الفرقة المحقة انتهى فالثها ما استدل به هؤلاء ايضاً وهو ما رواه الشيخ في كتب الامامة مثل كشف الغمة وغيره ورواه العامة
ايضاً معتمدين عليه بحسب الظاهر عن زينب بنت جحش قالت كان النبي ص نائماً فجاء الحسين ع فجعلت اعلله لئلا يوقظه ثم غفلت عنه
فدخل اليه قالت فاستيقظ النبي ص وهو يبول على صدره فقال دعي ابني حتى يفرغ من بوله فلما فرغ قال لا تزرموا ابني ثم دعا
بماء فصب عليه ثم قال يجزي الصب على بول الغلام ويغسل بول الجارية الحديث ثم انه ره قال وهي منجبرة بالفتاوى والشهرة
والقبول عند الخاصة والعامة واثبات الائمة والمعتبرة وغير ذلك انتهى وما ذكره من الانجبار بالشهرة وكون الرواية
مقبولة عند العامة والخاصة وجيه لكن لم نفهم للانجبار باثبات الائمة والمعتبرة محصلا فتدبر ورابعها ما استند اليه جماعة
وهو ما رواه الشيخ ره في الحسن على المشهور بابراهيم بن هاشم الصحيح على الاصطلاح عند جملة من المحققين عن الحلبي قال سألت
الصادق ع عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية شرع سواء ولا يضر في التسوية
المذكورة في ذيل الحديث لانها ناظرة الى صورة الاكل قال في الذخيرة بعد الاستدلال به انه يؤيده رواية السكوني عن
جعفر عن ابيه ان عليا ع قال لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان تطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا
يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام من العضدين والمنكبين ولا يخفى ما فيها من الوهن حيث انها تضمنت نجاسة لبن الجارية
وقد اعرض عنها الاصحاب وطهارة بول الغلام من جهة نفي الغسل بدون اثبات الصب او مطهر غيره وهي ايضاً مما لا يقول به
سوى ابن الجنيد ره واشتملت على التعليل بما يقضي الوجدان بخلافه من خروج لبن الجارية من مثانة امها وقد يتمسك بما في الفقه
الرضوي من قوله وان كان بول الغلام الرضيع فصب عليه الماء صبا وان كان قد اكل فاغسله والغلام والجارية سواء لكن قد يستشكل
في الاستدلال بما رواه الحلبي بوجود روايتين معارضتين له احديهما حسنة الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله ع قال وسألته
عن الصبي يبول على الثوب قال يصب عليه الماء قليلا ثم يعصره والجواب عنه في ك اولا بعدم وضوح السند فان الراوي وهو الحسين
بن ابي العلاء لم ينص الاصحاب على توثيقه وثانيا بالحمل على الاستحباب او على ان المراد بالعصر ما يتوقف عليه اخراج عين النجاسة
من الثوب فان ذلك واجب عند من قال بنجاسة هذا البول ويتعين الحمل على الاستحباب لانه لا وجه لركاكته اقرارا فان قيل
انه مبني على الوجه الاول من عدم صحة السند قلنا لا وجه لذلك ايضا اذ مع كونه فرع الاول لا يصح مقابلته به نعم يمكن ان يقال ان
الحمل مبني على كون الرواية مخالفة للاجماع ان اريد بها الوجوب واما الوجه الاخير فقد تنظر فيه صاحب الجواهر ره بامكان منع
وجوب اخراج بول الرضيع بل يكفي الاستهلاك بالصب لاطلاق النصوص والفتاوى ثم قال يعتبر في الصب استيعاب الماء لمحل البول
وما يسري فيه فلا يكفي مجرد الاصابة كالرش من غير استيعاب انتهى وما ذكره ره جيد لا غبار عليه لكن في الحدائق انه ربما يؤيد
الوجه المذكور بقوله في السؤال يبول على الثوب فانه يشعر بذلك بل هو الظاهر فان الحمل على الغسل بقرينة العصر لا يوافقه قوله
يصب عليه الماء قليلا فان ظاهره عدم ارادة الغسل فلا بد من التأويل في جانب العصر والحمل على ما ذكرناه من اخراج عين النجاسة
انتهى وانت خبير بسقوطه فانه مع تحقق الصب على وجه يتحقق بعده العصر يتحقق الغسل لا محالة فلا معنى لقوله فان ظاهره
عدم ارادة الغسل وثانيهما رواية سماعة قال سألته عن بول الصبي يصيب الثوب فقال اغسله قلت فان لم اجد مكانه قال
اغسل الثوب كله واجيب عن الاشكال من جهتها بحمل الغسل على الصب وعلى ان المراد بالصبي من اكل الطعام والوجه في الجواب
عن الاشكال فيهما جميعا سوى انهما قد اصابهما الوهن باعراض الاصحاب عنهما فلا تعارضان الرواية المعتضدة بالعمل واجماع الاصحاب
هذا وتوضيح المقام في اطراف المسألة يتم بالتعرض لامور الاول ان لفظ الخبر المتقدم قد ورد بالصب ومن الاخبار ما ورد
بلفظ النضح فان منها ما استدل به السيد ره في الناصريات وهو ما رواه امير المؤمنين ع عن النبي ص قال يغسل من بول الجارية و
ينضح على بول الصبي ما لم يأكل الطعام ثم انه قال وروت لبابة بنت الجون ان النبي اخذ الحسين بن علي ع فاجلسه في حجره فبال عليه
قالت فقلت له لو اخذت ثوبا واعطيتني ازارك لاغسله فقال انما يغسل من بول الانثى وينضح على بول الذكر وظاهر كلام جماعة
هو الاقتصار على الصب في ك ويعتبر في الصب الاستيعاب لما اصابه البول ونقل عليه قطع الاصحاب واستقربه بما تعرف ان شاء الله

نعم في الامر الثاني ثم قال وحكى العلامة ره في التذكرة قولا بالاكتفاء فيه بالرش قال فيجب فيه التعميم ولا يكفي اصابة الرش بعض
موارد النجاسة وبه قطع في النهاية الا انه اعتبر في حقيقة الرش الاستيعاب وجعل الاخص من النضح وفرق بينه وبين الغسل
باعتبار السيلان والتقاطر في الغسل دون الرش ثم انه اعترض صاحب ك قال وهو بعيد لنص اهل اللغة على ان النضح
والرش بمعنى واحد وصدقهما لغة وعرفا بدون الاستيعاب انتهى وح تقول ان الظاهر ترادف الثلثة يعني الصب والرش و
النضح على معنى واحد من الاستيعاب بدون الانفصال والتقاطر فانه يكون بذلك غسلا ويدل على ما ذكرنا مما اشرنا اليه
من اخبار ملاقاة الكلب باليبوسة وورود الاخبار بالنضح تارة وبالصب اخرى ثم انه قال المفهوم من اهل اللغة ترادف النضح
والرش ونقل عن الصحاح والقاموس تفسير النضح بالرش وان الصب لغة بمعنى الاراقة والسكب انه بعيد من معنى الرش والنضح
ثم قال وح فالحكم بالمرادفة مع الفرق بين المذكورين لا يخلو من اشكال الا ان يستعان بالاخبار الواردة في الكلب والتعبير في
بعضها بالصب وفي اخر بالنضح ويؤيده خبر بول الصبي المعلوم منه مغايرة الصب للغسل وكون الحكم بالمرادفة من حيث الشرع لا من
جهة اللغة انتهى وانت خبير بما فيه لانه بعد حصول معرفة معنى اللفظ من كلمات اهل اللغة لا يبقى وجه للاستدلال على وضعه
بالاستعمال في الاخبار لجواز ان يكون التعبير بهما مبنيا على ان كل منهما مجزء ويجوز ان يكون احدهما مجازا عن الاخر فلا يدل على الترادف
ومن الغريب التزامه بترادف الصب والرش شرعا الموقوف على ثبوت الحقيقة الشرعية في امثالهما وح نقول ان مقتضى مغايرة
الرش للصب هو ان الاول لا يكفي بناء على النصوص المتضمنة للصب ان كان العلامة ره قد اعتبر التعميم في الرش بناء على القول الذي
حكاه ومقتضاه انه لا يكفي اصابة الرش بعض موارد النجاسة ولهذا فرع عليه بعضهم انه يعلم منه عدم ارادة الرش بالمعنى الثاني
للصب بل لعله بالمعنى المذكور كالصب [illegible] اما ما اورد عليه من انه لم يعتبر في مفهوم الرش نفوذ الماء الى المحال التي رسب فيها البول
وان عم ظواهر المحل فلا يحصل به تطهير البول النافذ في اعماق الجسم ضرورة عدم زوال حكم النجاسة من دون مباشرة المطهر
فمدفوع بان الصب ايضا لم يعتبر في مفهومه الوصول الى ما رسب فيه البول فكما يحكم بهناك بواسطة مقدمة خارجية وهي عدم زوال
حكم النجاسة من دون مباشرة المطهر فليحكم بهنا ايضا بواسطتها بل نقول ان مقتضى المغايرة المذكورة بناء على النصوص المتضمنة للصب
هو تطرق الاشكال الى الاكتفاء بالرش وان ساوى الصب في استيعاب الظاهر والباطن بتكريره واستدامته ويحتمل ذلك لان المفروض
ورود الامر بالصب في النصوص وعدم ظهور الحكمة في امر التطهير اذ لعل لاتصال بعض اجزاء الماء الذي به التطهير ببعض في
حال استيلائه على النجاسة مدخلا مع الشك يبقى استصحاب حكم النجاسة على حاله هذا ولكن السيد المرتضى ره في الناصريات مع
تصريحه بالصب حيث قال وعندنا ان بول الغلام الصغير لا يجب غسله عن الثوب بل يصب عليه الماء صبا قال في ذيل كلامه واما الذي
يدل على خفة بول الرضيع وجواز الاقتصار على صب الماء والنضح فهو اجماع الفرقة المحقة ثم ذكر الخبرين اللذين قدمنا حكايتهما
عنه فيستفاد من كلامه جواز الاكتفاء بالنضح بل دعوى الاجماع عليه والتحقيق انه ان اريد بترادف الثلثة ان الرش والنضح
موضوعان لما وضع له الصب حتى انه لو كفى الاناء المملو من الماء على شيء دفعة بحيث وقع الماء عليه يقال انه رش عليه فهو غلط انما
الكلام في ان الرش الذي هو فيه او الجسم الذي يصاحبه على وجه ينفصل بعض اجزاء الماء عن بعض فيحصل قطرات فيقع على
ما يحتمل من الجسم هل وضع الصب لما يعم مثل هذا او انه وضع لخصوص القاء الماء من علو على جسم تحته دفعة او تدريجا من دون
تفرقه وتصيره ترشح قطرات او وقوعه على وجه التقاطر شيئا الظاهر هو الثاني ولعله قولهم صببنا الماء صبا اشارة الى ما المطر فقد
يقال انه مبني على ان ما المطر يخرج من منافذ السحاب متصلا ثم على حد خروجه من بلبلة الابريق ونحوه ثم يتفرق من جهة بعد المسافة اذا
وصل قريبا الى الارض او مبني على المبالغة في الكثرة وح فنقول انه على ما استظهرناه يكون الصب مبينا لا مجملا فيجب حمل الاخبار المعتبرة
المتضمنة له على معناه الحقيقي وليس في الاخبار ما اشتمل على لفظ الرش نعم قد وقع فيها ما اشتمل على لفظ النضح كالخبرين المتقدم ذكرهما
لكن نقول اولا انهما لم يثبت صحة سندهما ولا انجبارهما بقيام الشهرة على عدم كفاية الرش وانما حكاها العلامة ره قولا فيجب الحمل على
الصب المعتبر سند بعضها مع اعتضادها بالشهرة ونفي الخلاف والاجماع المنقول ظاهرا وثانيا انا لو اغمضنا عن ذلك نظرا الى
ان السيد ره اعتمد عليهما وهو ممن لا يعمل الا بالقطعيات قلنا ان النضح كما يستعمل في معنى الرش كذلك يستعمل في معنى اخر ذكره في المصباح
المنير حيث قال نضحت الثوب نضحا من باب ضرب ونفع وهو الرش بالماء الى ان قال ونضحت الثوب بضحا من باب نفع وضرب اذا بللته

اكثر من النضح فهو ابلغ منه انتهى والظاهر ان المستند فيه فهم من النضح في الخبر بهذا المعنى حيث انه مع تصريحه في عبارته الاولى بالصب او رقه

في عبارته الثانية المشتملة على دعوى الاجماع بالنضح اشارة الى الاتحاد بما بل اشتمال النضح على فائدة اخرى لم يشتمل لفظ ا

وهي نفوذ الماء فيه لعدم تحقق التعليل الا به هذا كله انما هو بناء على كون لفظ الصب مبينا واما ان قلنا بكونه مجملا فلا ريب

انه من المجمل الذي له قدر متيقن وهو ما لم يكن على وجه الرش فيجب الاخذ بالمتيقن ويبقى اخبار النضح فيجاب عنها بعد صحة السند

او بان المراد به ما هو المراد بالصب على ما عرفت او بان النضح فيها مجمل مردد بين الرش والتبليل والاوسط هو الاظهر فتبين

بما ذكرنا كله ان الاقوى هو اعتبار الصب وعدم كفاية الرش حتى لو حصل منه فائدة الصب بتكرار او استدامة ونحو ذلك ولكن

صاحب الجواهر ره ادعى ان المتبادر من الامر بالصب في مقابل الغسل هو ارادة عدم وجوب العلاج والاحتيال بالدلك والغمز

والتقليب وغيرها من الامر بالصب وانه هذا يدفع احتمال توقف التطهير على خصوصية الصب ثم نفى البعد عن الاكتفاء

بالرش المساوي للصب في الاستيعاب للظاهر والباطن والغلبة والقاهرية ونحوها مما له مدخلية في التطهير ثم قال اللهم الا ان

يمنع تسميته مثله غسلا فانا وان اكتفينا بالصب في بول الصبي لكن لا بد من تحقق مسمى الغسل فلا يكفي مجرد استيعاب المطهر للمطهر

من دون جريان ونحوه مما هو معتبر عرفا في مفهوم الغسل في الوضوء والاغسال ونحوهما الا ان استصحاب حكم النجاسة مع الامر

بغسل النجاسات في الروايات بل في خصوص بول الصبي نفسه كما في موثقة سماعة وغيرها فالجمع بينهما بقتضى وجوب الغسل

لكن بمجرد الصب كالغسل المعتبر في ازالة مائية النجاسات المحتاج الى العلاج والاحتيال في ان في ازالة اعيانها بل هو كغسل الوضوء

والاغسال ونحوها مما لا يراد منه ازالة شيء بل قد يدعى لزوم ذلك للصب غالبا ثم قال ودعوى منافاة ذلك لاطلاق النصوص

والفتاوى بالاكتفاء بالصب مقابل الغسل الصادق بدون ذلك وبدون انفصال الماء وعصر بل وبدون الاستيعاب يدفعها

ما سمعت من ظهور كون المراد بذلك عدم العلاج والاحتيال المعتبرين في ازالة غيره من النجاسات لا ان المراد بتحقق الصب والا

فقد ورد الاكتفاء بالصب ايضا في غسل الجسد معللا ذلك بانه ماء لا يحتاج الى ذلك ونحوه مع انه من الواضح اعتبار مسمى

الغسل فيه فما في جامع المقاصد وتبعه عليه غيره من عدم اعتبار الجريان على محل البول في محل المنع انتهى وفيه اولا ان الظاهر

من الامر بالصب في المفهوم منه عرفا معناه الاصلي الموضوع له وليس هناك قرينة صارفة عنه معينة لما ادعى انه المتبادر من

ارادة مطلق عدم العلاج والاحتيال المتحقق في ضمن الرش ايضا الرافع لاحتمال مدخلية خصوص الصب وثانيا ان دعوى لزوم

تحقق مسمى الغسل بالصب على بول الرضيع ممنوعة بل نقول ان مقتضى النص والفتوى انه لو كان المتنجس ثوبا وقد جف فلم يبق

الا اقل مسمى النداوة فان صب عليه الماء بمقدار ما يسري الى جميع محال النجاسة من باطن الثوب ولم يجر على ظاهره ولم يكن الماء

المصبوب بمقدار يزيد على مقدار النجاسة لزم الحكم بحصول الطهارة في الثوب بذلك لانك قد عرفت ان المامور به انما هو الصب وقد

حصل فينقطع به استصحاب النجاسة واما ما ذكره من ورود الامر بغسل النجاسات فيتجه عليه وجهان الاول انه لا يقتضي لزوم

الغسل في هذا الخبر ايضا بعد ورود الامر فيه بخصوص الصب فيكون بول الرضيع مخصوصا مستثنى من بين النجاسات بعدم

وجوب الغسل وبهذا الوجه الذي هو من احسن الوجوه الدائرة السائرة في العرف وعند العلماء يحصل الجمع بين الادلة فلا

حاجة الى حمل الصب مما يعتبر فيه الوقوع بحيث يكون من مصاديق الغسل لا يوجب ان ما بنى عليه من قبيل التقييد ومقتضى ما ذكرت

هو التخصيص والاول اولى من الثاني لانا نقول انه مما بنى عليه مقابلة الصب للغسل في حسنة الحلبي بقوله يصب عليه الماء

فان كان قد اكل فاغسله غسلا الثاني ان الغسل الذي التزم بتحققه في الصب كثيرا ما يتحقق بالرش ايضا اذا وقع على وجه التعاقب

فاكثره حتى حصل اجتماع الماء والجريان من جزء الى جزء اخر لا يزيد على هذه الجملة ونقول انه قد التزم بتخصيص بول الرضيع من بين

النجاسات بعدم اعتبار الدلك وغيره من وجوه العلاج والاحتيال فيه فلا مانع من التزام التخصيص باعتبار الصب ايضا فيه وثالثا

ان مقصوده مما ذكره من انه قد ورد الاكتفاء بالصب ايضا في غسل الجسد من البول معللا بانه ماء لا يحتاج الى الدلك ونحوه مع انه من

الواضح اعتبار مسمى الغسل فيه هو تقريب كون المراد بالصب فيهنا ما يسمى غسلا وانت خبير بانه لا دلالة في ذلك على ما ذكره فيه

لان التعليل المذكور هناك قرينة على ان المراد نفي ما يعتبر في سائر النجاسات من الدلك ونحوه في البول فلا يدل على ان الصب المعروف بالدليل

التعليل على استثناء البول الذي اصاب الجسد من اعتبار تحقق الغسل فيه مع كون الجسد مما يتحقق فيه الجريان المحصل للغسل بخلاف

بول الرضيع الذي اصاب الثوب ونحوه مما يرسب فيه فان الصب لا يستلزم الجريان فالوجه هو الاقتصار على مسمى الصب لكن بشرط
استيلائه على بول الرضيع على وجه يستولي الماء على سائر النجاسات غاية ما هناك انه لا يلزم الجريان ولا عصره من سائر النجاسات وذلك
لان غلبة المطهر على المطهر مما هو معتبر قطعا ولم يدل دليل على خروج بول الرضيع ولا عصره عن تحت هذه القاعدة الثاني
انه كما وقع التصريح في كلماتهم باشتراط استيعاب الماء لمحل البول كذلك قد وقع التصريح في كلام جماعة بعدم اعتبار الانفصال
قال في جامع المقاصد ولا يشترط جريه على المحل ولا انفصاله مطلقا بل في الذكر ما يغمره ويعتبر في الصب الاستيعاب لما اصاب
البول لا الانفصال على ما قطع به الاصحاب ودل عليه اطلاق النص الا ان يتوقف زوال عين النجاسة مع احتمال الاكتفاء
به مطلقا لاطلاق النص الا ان يتوقف عليه زوال عين النجاسة انتهى وقال في كشف اللثام ثم الغسل ان تضمن العصر فمقابلته به في الكتاب
والفتاوى يفيد عدم اعتباره ولما لم يكن دليل على الانفصال لم يعتبر ايضا وان لم يتضمنه وكان حده الانفصال كما في نهاية
الاحكام كانت مقابلته به نصا في عدم وجوب الانفصال انتهى لكن صاحب الرياض ره احتمل وجوب الانفصال فانه بعد
قوله وعن الاصحاب القطع بعدم اعتبار الانفصال لمقابلة الصب في النصوص بالغسل الدال ذلك على كل من القول بتضمن
الغسل للعصر والقول بعدم تضمنه له وان غايته وجود الانفصال كما عن الخلاف ونهاية الاحكام فالمقابلة صريحة في نفي الانفصال
على الثاني وظاهرة على الاول قال وربما يحمل عليه يعني على الاول الذي هو عبارة عن القول بتضمن الغسل العصر وجوب
الانفصال بناء على نجاسة الغسالة والمقابلة غايتها على هذا القول الدالة على عدم لزوم العصر وهو اعم من عدم لزوم الانفصال
فقد يراد بغير العصر من وجوه الانفصال وكيف كان فلا ريب في ان الانفصال احوط وان كان في تعينه نظر لاطلاق الامر
بالصب والتصريح النبوي المتقدم بكفاية النضح والرش الذي قد لا يتحقق معه الانفصال والسند وان ضعف الا انه كما ترى بالشهرة
بل وظاهر حكاية الاجماع المتقدمة منجبر انتهى واراد بالنبوي ما روي من طرق العامة من قوله ص بول الغلام ينضح وبول الجارية
يغسل والظاهر ان مراده ره بالشهرة والمؤيدة انما هي شهرة عدم لزوم الانفصال فتكون مؤيدة لبعض ما يستفاد منه وهو
عدم اعتبار الانفصال والا فالقول بكفاية الرش ليس مشهورا اذ قد عرفت من العلامة ره انه جعله قولا ثم ان كلامه ره يشير
الى ان المراد بالنضح في النبوي انما هو الرش وقد قدمنا خلافه وقال صاحب الجواهر ره انه بعد انصراف المقابلة المذكورة
كالامر بالصب الى ما سمعت يعني ارادة عدم وجوب العلاج والاحتيال بالدلك والغمز والتقليب وغيرها فيليق باعتبار الانفصال
بناء على اعتباره في باقي النجاسات لا لتوقف مسمى الغسل عليه بل لامكان فهم اعتباره في خصوص غسل النجاسات من جهة
احتمال ارادة انفصال النجاسة او حكمها بانفصال الماء بل لعل المراد من غسل النجاسات انما هو ازالة النجاسات بهذه
الكيفية كما لا يخفى انتهى والتحقيق انه لا يعتبر الانفصال حتى لو قلنا بنجاسة الغسالة الا ان اطلاق الامر بالصب الوارد في خصوص
المورد يكون مخصصا لما دل على نجاسة الغسالة على حد تخصيص ما دل على طهارة ماء الاستنجاء له كما انه يكون حاكما على استصحاب
النجاسة فلا مجال لمثل الاحتمال المذكور الملحق بالموهومات التي لا عبرة بها وقد عرفت المنع مما ادعاه صاحب الجواهر ره من
ان الامر بالصب في مقابل الغسل يتبادر منه عدم وجوب العلاج والاحتيال بالدلك والغمز والتقليب وغيرها وانه يلزم خروج
حكم ازالة مطلق النجاسات في هذا المورد لما عرفت من ان النصوص ومعقد الاجماع المنقول في المسئلة مسوق لاستثناء المورد
عن حكم سائر النجاسات بمقتضى ظواهر ادلته فتفرع عليها انه استثنى في ك والذخيرة من عدم اعتبار الانفصال ما اذا
توقف عليه اخراج عين النجاسة ثم احتملا عدم الاستثناء لاطلاق النص واعترضهما فيما حكي عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره
بان الاطلاق لا يتم مع العلم بالنجاسة ووجود عين النجس وبقائه في الثوب وعدم استهلاكه بمجرد الملاقاة للماء فان نجس
العين بمجرد اصابة الماء كيف يصير منقلبا ومع عدم الانقلاب كيف يصير طاهرا وتمسك له ايضا في الجواهر بظهور الادلة في طهر
مثل هذا البول باستيعاب الماء محل البول وغلبته عليه واستهلاكه به وان لم ينفصل ولا استبعاد في ذلك شرعا لوجه من الوجوه
فلا فرق حينئذ في الاكتفاء بالصب على المتنجس به بين ما لا يعصر وبين ما يعصر وبين ما يرسب فيه الغسالة وما لا يرسب فيه كان ثوبا او غيرها
ثانيها انه اعتبر فيه كاشف الغطاء ره تعدد الصب كما يعتبر في غيره من ابوال ما لا يؤكل لحمه تعدد الغسل قال وحكم صب الماء
مع رسوب ماء الغسالة وعدمه حتى يصل الى تمام محل الاصابة مع الغلبة على البول انتهى واورد عليه في الجواهر بامكان الفرق

بين بول الصبي وغيره باعتبار الفصل الموجب للتعدد في الثاني دون الاول ومستنده ما ذكره سوى ظهور الادلة والفتاوى في كون الصب
الوارد في مقام البيان عاريا عن التقييد بالمرتين ويكون لذلك كافيا في الطهارة الا ان مقتضى قوله في حسنة الحلبي يصب عليه الماء فان
كان قد اكل فاغسله غسلا هو ان امر الغسل موكول الى الخارج فهذا الامر انما ورد في بيان ان المامور به عند الاكل هو الغسل
واما انه يعتبر فيه التعدد او يكفي الدفعة فهو مسكوت عنه فليس مسوقا الا لبيان ان الوظيفة هي الغسل فيكون على قياس الامر
بالصب فيؤول الى قضية مهملة موكول بيانها الى الخارج لانا نقول ان السؤال قد ورد في استعلام تمام المامور به ولم يذكر الا الصب
وليس في الخارج بيان لكون الصب مما يعتبر فيه التعدد او لا يعتبر فاقتصاره عليه في جواب السؤال يقتضي كونه تمام الوظيفة للمامور
بها وهذا بخلاف الغسل الذي وقع التعرض لاعتبار التعدد فيه في كلماتهم ثم فيحمل اجماله على ما علم من الخارج فلما صار اليه
صاحب الجواهر ره هو الاقوى ثالثها انه قال في كشف الغطاء ما ملخصه ومع انفصال الغسالة يحكم بنجاستها ويكون انفصالها
كانفصال دم المذبح ومع عدم الانفصال تكون بحكم الرطوبة المتخلفة انتهى ومحصله انه بناء على القول بنجاسة الغسالة
يحكم بنجاسة المنفصل من ماء غسالته ولو بالعصر وان لم نقل باشتراطه والوجه في ذلك اطلاق دليل نجاسة الغسالة الشامل لها
وخالفه صاحب الجواهر ره فقوى طهارة غسالته حتى على القول بنجاسة مطلق الغسالة وصرح باستثنائها من ذلك كالمتخلف
بعد العصر واستند في ذلك الى ظاهر النصوص والفتاوى وفحوى عدم اشتراط الانفصال وايده بظهور خفة حكم هذه النجاسة
واستبعاد اختلاف حكم الماء الواحد بالنسبة الى طهارته ونجاسته بمعنى انه ان خرج كان نجسا والا كان طاهرا وما قواه هو الاقوى
والعمدة فيه هو الوجه الاول رابعها انه اعتبر في كشف الغطاء في جريان الاكتفاء بالصب في بول الرضيع سلامته عن الخليط من
نجاسة اخرى دم او غيره عند الخروج عن المجرى وعن اصابته بنجاسة مغايرة له في الخارج وعن اصابته بنجاسة مغايرة للمتنجس به فلو خرج
مع الخليط او اصابته قبل الاستقرار على المحل نجاسة خارجية او اصاب المحل المتنجس به نجاسة اخرى لم يجر الحكم واستشكل صاحب الجواهر ره
فيما لو اختلط معه ما لا يخرج المتنجس به عن صدق نجاسته ببول الصبي كالقليل جدا من بول البالغ مثلا خصوصا لو كان المباشر لبول الصبي
نجسا حكما لمنع تاثير النجس في النجس حكما مع عدم بقاء اسم المؤثر وانت خبير بانه لا ينطبق على القواعد الشرعية فهل ترى انه لو اصاب
ذلك القليل من بول البالغ شيئا من الماء لم ينجسه وانه لو كان نجسا حكما لم يحكم عليه بالغسل مرتين خامسها انه لو ارضع الغلام بلبن الجارية
او بالعكس لم يتغير حكم بول الغلام ولا حكم بول الجارية لصدق العنوان المحكوم عليه في الاخبار بالصب او الغسل ومع عدم تغير المحكوم
عليه لا يتغير الحكم لكن في المستند انه لو ارضع الغلام بلبن الجارية او بالعكس فمقتضى تعليل رواية السكوني تعلق حكم من له اللبن بالمرتضع
سيما اذا غلب ارضاعه من لبنه عليه من لبن نفسه ولا يبعد المصير اليه في الجارية المرتضعة من لبن الغلام اذ لا دليل على وجوب الغسل
في بول الجارية سوى عمومات غسل البول الواجب تخصيصها بذلك الدال على كفاية الصب واما الروايات الاخر فهي عن افادة الوجوب
قاصرة واما الغلام المرتضع بلبن الجارية فلما لم يثبت من الرواية سوى ايجاب التعليل رجحان الغسل من لبن الجارية فلا يثبت وجوب الغسل
فيه فالحكم فيه باق على اصله انتهى وانت خبير بان الرواية غير نقية السند والعلة غير مفهومة والعنوان المحكوم عليه انما هو بول
الصبي والصبية ولا يتغير بارضاع لبن من خالفه المرتضع في الصنف فما نفى عنه البعد بعيد سادسها انه قال في الجواهر لا يبعد جريان حكم بول
الصبي على ما ينجس به من المايعات وغيرها كالماء ونحوه ويجزي الصب على المتنجس به بعد اخراج العين او استهلاكها بناء على الاكتفاء بعد
نيابة الفرع من اصله وظهور انتقال حكم النجاسات الى المتنجس لا ازيد انتهى وليس ببعيد ولا ينافي هذا الحكم ما قدمناه من المناقشة في
العفو عن الدم المختلط بالماء نظرا الى ان العفو في الصلاة انما ثبت بالنسبة الى الدم دون المتنجس به لان ذلك حكم لا نزاع بتسليم
النجاسة في الدم وما تنجس به وعدم معلومية السر في العفو والكلام هنا في مرتبة النجاسة ومطهرها فالملازمة هنا لا مجال لانكارها
بخلافها في ذلك المقام سابعها انه قال في الناصريات عندنا ان بول الغلام الصغير لا يجب غسله من الثوب بل يصب عليه الماء
صبا فان كان قد اكل الطعام وجب غسله ويجاز ان يغسل الثوب من بوله على كل حال انتهى وقال في المستند ان الثابت من ادلة الصب
هنا كفايته لا تعينه لان غير الرضوي لا يشتمل على ما يفيد وجوبه وهو وان تضمن الامر لكن الشهرة على وجوبه غير ثابتة وعلى هذا فيكفي
الغسل الغير المتضمن للصب كالحاصل بوضع الثوب في الماء اذا كان في غير القليل لعموم كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر واما في القليل
فاشكال
فيشكل من حيث ان الاخبار الدالة على الطهارة بالغسل بخصوصها او عموما من البول وقعت بلفظ الامر الدال على تعين الغسل المنفي

هنا قطعا واما في غير البول وان كان مما يمكن اثبات كفاية الغسل به مطلقا ولكن الاستدلال به يحتاج الى ضميمة عدم القول بالفصل
وتحقيقه هنا غير معلوم انتهى وهو جيد لعدم ثبوت التعيين عنده وان اخبار الصب مما على الرشح وتضمنت بالجملة الخبرية المستعملة في
الانشاء وهي عنده لا تفيد الوجوب والاولى ان يقال ان الجملة المذكورة وان كانت ظاهرة في الوجوب والرجحان وان تضمنت الامر الا ان
ما من شأنه افادة الوجوب اذا وقع في مقام توهم الحظر افاد رفعه وفيما نحن فيه كذلك لانه لما كان المعهود في النجاسات شرعا هو الغسل
كان المقام مقام توهم عدم اجزاء غيره فلا جرم كان اللفظ الذي من شأنه الدلالة على الطلب مفيدا لرفع الحظر هنا فلا يفيد تعين
الصب فان الحاصل ان الغسل على وجه مشروع كان اللازم كفايته بطريق اولى ضرورة كونه اقوى من الصب فعلى هذا يلزم مبنيا
على مذهب من لا يفرق بين الورودين ان يكفي غسله في الماء القليل ايضا واما عندنا فانا نستجمها النجاسة حال في صورة ايراده على
القليل واما في صورة ايراد القليل عليه فيتحقق الصب في ضمن الغسل مع زيادة ثم انها انه استشكل في الجواهر اولا في جريان حكم
بول الصبي على بول ولد الكافر ثم قوى جريانه عليه مع عدم تشبيهه بنظائره ثم قال نعم قد يشكل فيه وفي ولد المسلم فيما لو كان يتغذى
بلبن كافرة بدعوى تعليل خبر السكوني وعدم انصراف الاطلاق كالمتغذي بلبن الخنزيرة مثلا فلعل الاقوى فيه عدم الالحاق
اقتصارا على المتيقن انتهى وانت خبير بان سبب انصراف الاطلاق الى شيء من الافراد انما هو غلبة استعمال المطلق فيه على وجه الخصوصية
لا مجرد غلبة وجود صنف من الافراد وندرة وجود غيره ومعلوم ان الغلبة بتلك الكيفية لم تتحقق في غير المتغذي بلبن الكافرة
لعدم استعمال الصبي في العنوان المذكور كعدم استعماله في خصوص ولد غير الكافر فلا وجه لدعوى الانصراف في شيء منهما قطعا و
لو تنزلنا عن ذلك قلنا انه في صورة الشك في انصراف المطلق وعدمه لا بد من البناء على الاطلاق كما حققناه في الاصول
ومما بيناه ظهر ان التعليل بالاقتصار على المتيقن ليس في محله في المقام الذي هو من قبيل المطلق لان اصالة الاطلاق جارية
فيه والاخذ بالمتيقن انما يجري في الادلة التي هي من قبيل القضايا المهملة واما دعوى خبر السكوني فلا يخفى ضعفه لان تاصله الذي
هو التعليل المذكور فيه مما لم نعقل حقيقته فما يتفرع عليه ضعيف الثالث انك قد عرفت ان المصنف علق الحكم في العبارة ببول
الرضيع وليس عبارات الفقهاء رحمهم الله باسرها متطابقة فمنها ما هي مطابقة لها كعبارة العلامة رحمه الله في القواعد ومنها ما وقع التعبير
فيه ببول الصبي قبل ان يأكل الطعام كعبارة الشيخ رحمه الله في ف ويوافقها كلام المصنف في المعتبر فانه قال فيه بول الصبي لا يجب غسله ويكفي
صب الماء عليه من الثوب وغيره ويعني به الذي لم يأكل الطعام انتهى ومثلها ما حكي عن المنتهى من قوله رحمه الله فيه هذا التخفيف متعلق
بمن لم يأكل انتهى ومعلوم ان الرضيع بظاهره اعم من الصبي قبل ان يأكل الطعام ولهذا قال في ك والحكم وقع في الرواية معلقا على بول
المولود الذي لم يأكل لا على الرضيع انتهى ثم انه اختلف كلماتهم في تفسير الرضيع فقال ابن ادريس رحمه الله في اول باب تطهير الثياب من
النجاسات ما لفظه وبول الصبي الرضيع وحده من لم يبلغ سنتين يجزي اذا اصاب الثوب ويكفي ان يصب الماء عليه من غير عصر له
وقد طهر انتهى وقال في جامع المقاصد ويستثنى من ذلك اعني من وجوب العصر بول الرضيع الذي لم يتغذ بغير اللبن كثيرا بحيث
يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز سن الرضاع انتهى ومثلها عن روض الجنان من ان المراد بالرضيع من لم يتغذ بغير اللبن
كثيرا بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز الحولين انتهى وسبقهما على ذلك في الذكرى في بحث احكام البئر حيث قال المراد
بالرضيع [illegible] باللبن في الحولين او يغلب عليه فلو غلب غيره فليس برضيع انتهى وقال في كشف اللثام والرضيع هو الذي لم يطعم كما
نص عليه الاخبار والاكثر في الحولين او بعدهما كما نص عليه في نهاية الاحكام والوجيز الحاوي انتهى ولا يخفى ان العنوان الذي جعله
المصنف رحمه الله موضوعا على الرضيع لكونه اعم لا يفي باعطاء عنوان الموضوع الموجود في الاخبار فلا بد له من تقييده بما يطابقها
للحكم وقد اجاد كاشف اللثام حيث قال بعد العبارة المذكورة للتخصيص بتفسيره بمن لم يطعم في الحولين او بعدهما ما نصه والعبرة
باكله الغذاء عن شهوة وارادة كما في المعتبر والمنتهى لا الدواء او النادر والا تناول النسل باول الولادة لا سيما التحنيك بالتمر انتهى
ووافقه على ذلك جماعة منهم صاحب الجواهر رحمه الله فانه قال والمراد بالصبي من لم يأكل الطعام اكلا مستندا الى شهوة وارادة ثم تغذيا
به كما هو المستفاد من حسنة الحلبي وخبر السكوني في المتقدمين فلا عبرة بالاكل نادرا او دواء وخصوصا او لا لم يتحقق موضوع المسألة
لاستحباب تحنيك المولود بالتمر كما في المنتهى وغيره ونعم لا فرق فيما ذكرنا بين الحولين وما زاد عليهما وافتى اكل المذكور قبلهما يخرج
عن الحكم المزبور كما انه اذا لم يأكل كذلك بعدهما يبقى على الحكم الاول لاطلاق الخبر نعم يتطلب بتعليل خبر السكوني انتهى والوجه اعتبار استناد

الاكل المستند الى شهوته وارادته مع انه قال في رواية الحلبي فان كان قد اكل فان ارجاع ضمير كان الى الصبي والاخبار عنه بانه فعل الاكل
اليه يقتضي كونه عن شهوة واختيار والوجه اعتبار التغذي به كون استعمال الاكل متعارفا في ذلك نادرا او تجوزا في غيره واما الوجه
في التعميم بالنسبة الى الحولين وما بعدهما فقد صرح جماعة بانه لاطلاق الخبر وهو واضح لكن ربما يدفعه تعليل خبر السكوني وليس
بواضح الا ان يقال ان اضافة اللبن الى الغلام صادقة بالنسبة الى اللبن الحاصل في الحولين وفيما بعدهما فيحصل فيهما الاطلاق واما ما
حكيناه عن ابن ادريس فقد ذكره في مسئلة في مبحث منزوحات البئر لانه قال هناك ما لفظه وبول الذكور على ثلثة اضرب بول ذكر
بالغ وبول ذكر غير بالغ قد اكل الطعام واستغنى به عن اللبن والرضاع وبول رضيع لم يستغن بالطعام عن اللبن والرضاع فالاول ينزح
لبوله اربعون دلوا سواء كان مؤمنا او كافرا او مستضعفا والثاني ينزح لبوله سبع دلاء وقد روي ثلث دلاء الى ان قال والثالث ينزح
لبوله دلو واحد وهو بول الرضيع وحد من كان له من العمر دون الحولين سواء اكل في الحولين الطعام او لم ياكل لانه في الحولين رضيع
فغاية الرضاع الشرعي مدة الحولين سواء فطم منهما او لم يفطم فان تجاوز الحولين من هذا الحد سواء فطم او لم يفطم ودخل في القسم الثاني وانت
خبير بان النسبة بين الرضيع وبين من له من العمر دون الحولين عموم من وجه فلا وجه لتفسير احدهما بالاخر ولم يرد لفظ الرضيع في الاخبار
عدا ما عن الفقه الرضوي حتى يتكلف بان المراد به ما من شانه ان يرضع شرعا مع ان نفي العبرة بالاكل مطلقا قبل الحولين مناف لاطلاق الخبر
ولذلك قال المصنف ره في المعتبر ولا يصغى الى من يعلق الحكم بالحولين فانه مجازف بل لو استقل بالغذاء قبل الحولين تعلق ببوله وجوب الغسل
انتهى ثم ان صاحب الجواهر ره حاول توجيه ما حكيناه اولا عن ابن ادريس فقال قد يمكن ان يريد بالرضيع الذي لم يبلغهما اي الحولين ولو
كان نافيه كلامه في باب البئر فلا ينافي الفرع الاخر لمن لم يتغذ بالطعام بعدهما ولعل وجهه مع موافقته للاحتياط تحديد مدة الرضاع
بالحولين شرعا مع ندرة بقائه بدونها عرفا بل منع تسميته رضيعا لغة لمن لم ياكل بعد الحولين بل لعل التحديد في الخبر منزل على ذلك كما
انه يرجع اليه ما في جامع المقاصد والروض وعن لك من ان المراد بالرضيع الذي لم يتغذ بغير اللبن بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز
سن الرضاع اي الحولين كما في صريح الثاني وهو لا يخلو من وجه كما عرفت انتهى ولقد عرفت ذلك ثم اعلم ان الانسب في بيان الضابط هو ما افاده
كلام المصنف ره في المعتبر والعلامة ره في المنتهى ومن تبعهما من قصد الاغتذاء والاكل لا على سبيل الندرة لانه الاوفق باخبار المسئلة كما صرح
صاحب المدارك وغيره واما زيادة الاكل على اللبن او مساواته له كما عرفت نقله عن المحقق والشهيد الثانيين ره فاعتبارهما محل المنع لصدق الاكل
والتغذي وان نقص عن اللبن الرابع ان ظاهر كلام الاكثر اختصاص الحكم بالصبي واما بول الصبية فيجب فيه الغسل عندهم كالكبير وعن المعالم انه
نقل عنه عن ظاهر كلام ابن بابويه ره في رسالته عدم الفرق بين الصبي والصبية حيث فرض الحكم اولا في بول الصبي ثم قال والغلام والجارية
فيه سواء وفي نهج انه قال في النهاية وان كان بول الغلام الرضيع فصب عليه الماء صبا وان كان قد اكل الطعام غسل والغلام والجارية في هذا
سواء انتهى وجملة من الاخبار موافقة لهذه العبارة من جهة المتن بل ربما امكن دعوى ظهورها في مساواتهما في شقي التفصيل لكن قال المصنف
ره في المعتبر بعد الاشارة الى دلالة حسنة الحلبي على ما ذكره علي بن بابويه ره والاشبه اختصاص التخفيف ببول الصبي والرواية محمولة على التسوية
في التنجيس لا في حكم الازالة مصيرا الى ما افتى به اكثر الاصحاب انتهى وعن صاحب المعالم ره انه بعد ان اورد حسنة الحلبي قال وهذه الرواية
نص في الحكم فليت اسنادها كان صحيحا ثم قال ولعل انضمام عدم ظهور المخالف فيها يجبر الوهن مضافا الى ان حسنها بواسطة ابراهيم بن هاشم
وبعض الاصحاب يرى الاعتماد على روايته بشهادة القرائن بصحتها الى ان قال بعد ذكر مذهب علي بن بابويه ره في المساواة بين الصبي و
الجارية ما لفظه ولا يخفى عليك ان عبارته المذكورة موجودة بمعناها واكثر الفاظها في الخبر الذي هو العمدة في مستند الحكم فكان اللازم
من التمسك به عدم الفرق ولكن حيث ان التعلق بها مراعى بضميمة ما يظهر من الوفاق على الحكم وهو مفقود في الصبية فلا جرم كان الاختصاص
في الحكم على محل الوفاق هو الانسب انتهى ويؤيده انه لا نكارة في رجوع التسوية الى شقي التفصيل اجمالا واستعمال القدر المتيقن رجوعها
الى الاخير كما صرح جواهر في المخصص المتعقب بجمل متعددة فيخص الحكم بالاكتفاء بالصب بالعنوان الذي تعلق به الحكم ولا يسري الى غيره فينبغي
استصحاب النجاسة بعد الصب على بول الصبية محكما ومن هنا يعلم ان الممسوح هنا في حكم الصبية وكذا الخنثى المشكل وان قلنا بعدم خروجه
عن احدى الطبيعتين لان الشك في كونه ذكرا يورث الشك في زوال النجاسة بالصب فيجري استصحابها ما لم يعلم ولو علم موضع النجاسة فغسل
لا ريب في وجوب غسل النجاسة مع العلم بموضعها من الثوب والبدن للغايات المذكورة وعن غيرهما على ما فصل وهل يقوم الظن
مقام العلم في ذلك ام لا المنقول عن صاحب المعالم ره والموجود في الحدائق ان غيره قوى الا اشدها القول بعدم تاثير الظن وان استند الى

سبب معتبر في الجملة شرعا بل لا بد من القطع واليقين وهو المنقول عن ابن البراج عبد العزيز الطرابلسي ثانيها الاكتفاء بالظن وقيام مقام العلم مطلقا استند الى سبب شرعي كشهادة العدلين واخبار المالك ام لا وهو المنقول عن الشيخ ره ابي الصلاح يحيى بن نجم الحلبي ثالثها انه ان استند الى سبب شرعي من شهادة العدلين واخبار ذي اليد وان لم يكن عدلا قبل والا فلا وهو قول جماعة من الاصحاب منهم العلامة ره في المنتهى وموضع من التذكرة قال فيما فيما حكي عن المنتهى لو اخبر عدل بنجاسة الماء لم يجب القبول اما لو شهد عدلان فالاولى القبول وعن موضع اخر منه لو اخبر العدل بنجاسة انائه فالوجه القبول ولو اخبر الفاسق بنجاسة انائه فالاقرب القبول ايضا وعن المعالم ان ما فصل في المنتهى هو المشهور بين المتاخرين رابعها انه ان استند الى سبب شرعي كقول العدل فهو كما لو علم وان لم يستند الى سبب كما في ثياب المداومين على الخمر والقصابين والصبيان وطين الشوارع والمقابر المنبوشة لم يحكم بالتنجيس سواء ذكر ما ينجس به الشيء ام لا كما صرح به بعضهم واستظهر من بعض اخر نظرا الى اطلاقه وحكي هذا القول عن ظاهر المحقق وعن العلامة في موضع من التذكرة خامسها ان قبول قول العدلين في الاخبار بالنجاسة مقيد بما اذا ذكر السبب وعن صاحب المعالم ره انه استحسنه بعد نقله سادسها انه يقبل قول ذي اليد بنجاسة مائه مثلا وان كان واحدا لم يوافقه في الاخبار غيره مشروط بما اذا وقع اخباره قبل استعمال غيره اياه فلو كان بعده لم يقبل بالنظر الى نجاسة المستعمل وعن صاحب المعالم ره انه صرح بهذا الاشتراط وفي التذكرة والاشارة به الى ما قاله في الفرع الثامن من فروع الماء القليل في التذكرة من انه لو اخبر الفاسق بطهارة مائه قبل ولو اخبر بنجاسته فان كان بعد الطهارة لم يلتفت وان كان قبلها فالاقرب القبول انتهى حجة القول الاول وجهان الاول ان الطهارة معلومة بالاصل وشهادة الشاهدين لا تفيد الا الظن فلا يترك لاجله المعلوم الثاني الاخبار البالغة اقصى مراتب الاستفاضة بل المنتهية الى حد التواتر فمنها صحيحة عبد الله بن سنان قال سال ابي الصادق ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وفي الصحيح عن معوية بن عمار قال سالت الصادق ع عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم اخباث وهم يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال البسها ولا اغسلها واصلي فيها قال نعم قال معوية فقطعت قميصا وخطته وفتلت له ازارا ورداء من السابري ثم بعثت بها اليه في يوم الجمعة حين ارتفع النهار فكانه عرف ما اريد فخرج منها الى الجمعة وفي الصحيح عن ضريس الكناسي قال سالت الباقر ع عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم اناكله فقال اما ما علمت انه خلطه الحرام فلا تاكله واما ما لم تعلم فكله حتى تعلم انه حرام بناء على ان المراد بالحرام هنا هو النجس كما هو الظاهر من تخصيص السؤال بارض المشركين وقد صرح في الحدائق بان الحرام كثيرا ما يطلق على النجس وصحيحة الحلبي المروية في الفقيه قال قلت للصادق ع الخفاف عندنا في السوق نشتريها فما ترى في الصلوة فيها فقال صل فيها حتى يقال لك انها ميتة بعينها وصحيحة الاخرى المروية في التهذيب قال سالت الصادق ع عن الخفاف التي تباع في السوق فقال اشتر وصل فيها حتى تعلم انها ميتة بعينه وصحيحة البزنطي قال سالته عن الرجل ياتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها قال نعم ليس عليكم المسئلة ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم وان الدين اوسع من ذلك وفي الصحيح عن زرارة قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره ثم ساق الخبر الى ان قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فيه فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت ولم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ابدا قال في الحدائق وهذا الخبر وان كان مضمرا في التهذيب الا انه مروي عن ابي جعفر ع كما صرح به في العلل وهو صريح في الدلالة على كلية الحكم المذكور وانه لا يخرج عن يقين الطهارة بالظن بل لا بد من اليقين الشرعي انتهى ومنها قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر ومنها قول علي ع في خبر حفص بن غياث عن جعفر ع عن ابيه ما ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم وما ذكرناه من الاخبار اكثر مما تعرضنا لنقله واجاب صاحب المعالم ره عن الحجة الاولى بان شهادة العدلين في معنى العلم شرعا وبان معلومية الطهارة بالاصل ان اراد به تيقن عدم عروض منجس فهو ممنوع وان اراد حكم الشارع بالطهارة فقطعي استناده الى الحصر فكذلك شهادة الشاهدين انتهى واما الحجة الثانية فقد اشار صاحب المدارك ره الى توهينها بقوله والظاهر ان من اعتبر القطع واليقين كما تقدم نقله عن ابن البراج حمل العلم على ذلك كما هو اصطلاح اهل المعقول ولهذا نقل عنه الاحتجاج على ما ذهب اليه بان الطهارة معلومة بالاصل وشهادة الشاهدين لا تفيد الا الظن فلا يترك لاجله المعلوم انتهى وذلك لانه لو لم يكن مراده اصطلاح

اهل المعقول الى انه لا يحمل عليه الخطابات الشرعية وانما يحمل على ما قام عليه التعارف في زمان المتكلم والكاظمي بان هذا على تقدير صحته انما يجري فيما اشتمل على لفظ العلم كالموثقة وما بعدها كما انه قد ذكره في ذيلها فلا يتم في الاخبار المشتملة على اليقين وثانيا على ان لفظ العلم مضافا الى ان اكثر استعمال العلم في العرف واللغة انما وقع في اليقين كما في قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وغير ذلك بل هو الموضوع له الاصلي ولو تنزلنا عن ذلك فلا اقل من ان يكون خصوص كل من القطع والظن فردين من المعنى الحقيقي الذي هو مطلق الاعتقاد الراجح او احد معنى المشترك اللفظي وعند عدم قيام القرينة على خصوص احدهما لا بد من الحمل على اقرب المجازات عرفا وهو القطع لكثرة استعماله فيه وكونه هو القدر المتيقن في هذا المقام مضافا الى كون الاخبار المتضمنة لليقين والاستبانة كاشفة عن كون المراد بالعلم هو ما بيناه فالوجه هو الاخذ بهذه الاخبار والاستناد اليها والرجوع بعد ذلك الى النصوص الاخر فان دل نص معتبر على تنزيل شيء من اخبار العدلين او العدل الواحد او ذي اليد مثلا منزلة اليقين بالنجاسة وجب العمل به في مورده حجة القول الثاني وجوه الاول اكثر الاحكام على الظنون ومرجع هذا الوجه الى الاستقراء الثاني امتناع ترجيح المرجوح الثالث الاحتياط في بعض الصور الرابع الاخبار كصحيحة عبد الله بن سنان قال سأل ابي الصادق عليه السلام عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم انه يأكل الجري ويشرب الخمر فيرده عليه ايصلي فيه قبل ان يغسله قال لا يصلي فيه حتى يغسله وما عن مستطرفات السرائر عن كتاب البزنطي قال وسألته عن رجل يشتري ثوبا من السوق لا يدري لمن كان يصلح له الصلوة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان كان من نصراني فلا يلبسه ولا يصلي فيه حتى يغسله ومثلها رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل اشترى ثوبا من السوق ولا يدري لمن كان يصلح الصلوة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان اشتراه من نصراني فلا يصلي فيه حتى يغسله ورواية محمد بن الحسين الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ما تقول في الفرو يشترى من السوق فقال اذا كان مضمونا فلا بأس والمراد بدليل الرواية على ما صرح به بعض المحدثين هو ان يضمن البايع ذكوته ويخبر بها عن علم ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت للصادق عليه السلام اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا بأس ان تبيعها فقد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية قال قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلود الميتة ذكوته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله صلى الله عليه وآله ورواية ابي بصير قال سألت الصادق عليه السلام عن الفراء فقال كان علي بن الحسين عليه السلام رجلا صردا لا يدفئه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ وكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقى القميص الذي يليه وكان يسئل عن ذلك فيقول ان اهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكوته ولا يخفى عدم نهوض وجوه المذكورة بالدلالة على المطلوب اما الاول فللمنع من ابتناء اكثر الاحكام على الظنون نعم اعتبر الشارع شيئا من الظنون الخاصة في مورد خاص كشهادة العدل الواحد اذا انضم اليها اليمين في اثبات الحقوق المالية مثلا ولا يلزم من ذلك جواز التعدي من السبب الخاص الى غيره ولا من المورد الخاص الى مورد آخر وقد حكي عن صاحب المعالم ره انه اجاب عنه بالمنع من العمل بمطلق الظن مطلقا وانما ثبت في مواضع مخصوصة بدليل خاص ولا يقتضي التعدية الا بالقياس انتهى واما الثاني فلان مثله لا يظهر منه اثر في الاحكام الشرعية التعبدية مع انه لا يلزم من عدم ايجاب الشارع الاخذ بالظن في اثبات النجاسة ترجيح المرجوح بعد الالتفات الى كون احكامه مبنية على المصالح المعتبرة الكامنة واما الثالث فلانه انما يستفاد منه حسن الاجتناب عن النجاسة المظنونة واين هذا من اعتبار الظن بالنجاسة الذي هو عبارة عن وجوب العمل به واما الرابع اعني الاخبار فلكونه معارضا بما هو اقوى منه اعني الاخبار المتقدمة في الاحتجاج على القول الاول وذلك لكونها اكثر عددا واصح سندا ومؤيدة بعمل الاكثر في بعض الصور وهو ما لو حصل الظن من سبب لم يثبت اعتباره شرعا في اثبات النجاسة وح فينبغي حمل هذه الاخبار الدالة على الاجتناب على الاستحباب كما حكي عن الشيخ ره في ط انه مع عدم ذكره شيئا من رواية عبد الله بن سنان والحكاية فيها جميعا عن مسئلة ابيه ابا عبد الله عليه السلام ولا يجوز ان يتناقض بان يقول تارة صل فيه وتارة لا تصل فيه الا ان يكون قوله عليه السلام لا تصل فيه على وجه الكراهية دون الحظر انتهى وقال في الحدائق كل من ذكر خبرا من هذه الاخبار فانما يحمله على الاستحباب لاجماعهم على العمل بالاخبار الاولة التي هي مستند القاعدة المتفق عليها بينهم قديما وحديثا ويدل عليه رواية ابي علي البزاز عن ابيه قال سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن الثوب يعمله اهل الكتاب اصلي فيه قبل ان يغسل قال لا بأس وان يغسل احب الي وصحيحة الحلبي قال سألت الصادق عليه السلام عن الصلوة في ثوب المجوسي قال يرش بالماء والتقريب في الاولى ظاهر واما الثانية فلما علم من الاخبار المتكاثرة كما سيأتي انشاء الله تعالى ان الامر بالرش والنضح انما هو في مقام

زوال المفروض في الاشياء الطاهرة كملاقاة الكلب باليبوسة ونحوه والا فالنجس بنجاسة عينية انما يؤمر فيها بالغسل كما لا يخفى انتهى
حجة القول الثالث المتضمن لحجية قول العدلين وحجية قول المالك في الاخبار بالنجاسة وان لم يكن عدلا اما على دعواه الاولى فهي
وجهان احدهما ما في ئق من الحديث الذي رواه الشيخان الكليني والطوسي في الكافي والتهذيب بسنديهما عن الصادق ع في الجبن كل
شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك ان فيه ميتة ثم ان صاحب ئق قال ورويناه ايضا بسنديهما عنه ع كل شيء
هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته الى ان قال والاشياء كلها
على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة ثم قال والحكم في المسئلتين من باب واحد بل الخبران وان كان موردهما الحل
والحرمة الا ان الظاهر في الخبر الاول انما انشاؤه من حيث النجاسة والخبران صريحان في الاكتفاء بالشاهدين في ثبوت كل من النجاسة
والحرمة وكانه الى التمسك بالخبر يشير ما في جامع المقاصد في تعليل ضعف انكار ابن البراج لاعتبار شهادتهما بان المثمر للظن
شرعا جار مجرى اليقين عند الشارع انتهى والا اتجه عليه المنع بان اعتبار سبب الظن وتعينه في مورد لا يقتضي اعتباره في
مورد آخر فاعتبار شهادة العدلين في غير مقام الاخبار بالنجاسة لا يقتضي اعتبارها فيه لا يقال ان اعتبار ظن في مورد يثمر
قيامه مقام القطع واثباته معناه في غيره من سائر الموارد كالقطع لانا نقول لا مجال لهذه الدعوى لوضوح التخلف فانا نجد ان
الشارع اعتبر شيئا من اسباب الظن في مورد دون مورد آخر الا ترى ان خبر العدل معتبر في الاحكام غير معتبر في مورد الشهادة و
ان العدل الواحد مع اليمين معتبر في الحقوق المالية وغيرها الى غير ذلك مما لا يخفى بعد التتبع والاستقراء وثانيهما ما في المعتبر بعد
استظهاره قبول قول العدلين من التعليل بثبوت الاحكام بشهادتهما عند الشارع كما لو اشتراه وادعى المشتري نجاسته قبل العقد
فلو شهد الشاهدان لساغ الرد وهو مبني على ثبوت العيب فكذا في الحدائق ومما يؤيد الاكتفاء بشهادة العدلين في الحكم بالنجاسة
ان الظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في انه لو كان الماء مبيعا فادعى المشتري فيه العيب بكونه نجسا واقام شاهدين عدلين بذلك فانه
يتسلط الفسخ وما ذاك الا لثبوت النجاسة والحكم بها انتهى ثم ذكر في عبارة المحقق والعلامة ره ثم ان صاحب ئق حكى عن بعض
فضلاء متاخري المتاخرين انه يمكن المناقشة في ذلك بان اعتبار شهادتهما في نظر الشارع بحيث يشمل ما نحن فيه ممنوع وقبول
شهادتهما في الصورة المفروضة لا يدل على ازيد من ثبوت جواز الرد واخذ الارش عليه ولا يقتضي ان يكون حكمه حكم النجس في سائر الاحكام
فلا بد له من دليل انتهى ورده بانه مما لا ينبغي ان يصغى اليه كيف واستحقاق جواز الرد واخذ الارش انما هو فرع ثبوت النجاسة
وحكم الشارع بها لتحقق العيب الذي هو سبب لذلك ومتى ثبتت النجاسة ترتب عليها احكامها التي من جملتها العيب الموجب للرد
او الارش واما على دعواه الثانية اعني حجية قول المالك فهي امور الاول ما تمسك به بعض الاولين من السيرة المستمرة القطعية و
يؤيد هذه الدعوى ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على قبول قول المالك في طهارة ثوبه وبدنه ونحوهما ونجاستهما كما في ئق وقد تقدم في ذيل
القول الثالث ان صاحب المعالم ره قال ان ما فصل في المنتهى هو المشهور بين المتاخرين لكن لا يخفى ان تعبيره في المالك الفاسق بقوله
الاقرب القبول بعد قوله في المالك العادل ان الوجه القبول يشعر بنوع خلاف الا ان يكون مراده اقرب الاحتمالين الثاني ما
رواه في التهذيب عن اسمعيل بن عيسى قال سئلت ابا الحسن ع عن جلود الفراء يشتريها الرجل من سوق الجبل ايسئل عن ذكاتها اذا
كان البايع غير عارف قال عليكم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك واذا رايتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه وجه
الدلالة كما عن المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس ان ظاهره ان قول المشركين يقبل في امر الجلد انها ذكية والا فلا فائدة في السؤال
عنهم وان قبل قول المشركين فقبول المسلمين بطريق اولى لكنه عقبه بقوله لكن سند الرواية غير نقي مع ان في الظهور المذكور
تاملا انتهى بل ظاهر صدر كلامه ان المستدل بها غيره لانه قال واما قبول قول المالك عدلا كان او فاسقا فلم نظفر له على حجة وقد
يؤيد بما رواه في التهذيب عن اسمعيل آه ومما نسب تفسير الحديث بالوجه المذكور الى المحدث الكاشاني نظرا الى انه قال في الوافي
بعد نقله وانما اوجب السؤال اذا كان البايع مشركا لغلبة الظن ح بانه غير ذكي الا ان يخبر هو بانه من ذبيحة المسلمين فيصير مشكوكا فيه
فجاز لبسه حتى يعلم كونه ميتا انتهى وكيف كان فقد اورد في ئق على تفسير المحقق المذكور ره اولا بانه على هذا التفسير لا مناسبة
في ارتباط الجواب بالسؤال اذ السائل انما سئل عن الشراء من المسلم فكيف يجاب على تقدير الاشتراء من المشرك وثانيا انه لا معنى
للقول في آخر الخبر واذا رايتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه ثم قال والظاهر في معنى الخبر المذكور هو انه لما سئل السائل عن حكم الشراء من

السوق المذكور اذا كان البايع مسلما او انه هل يسئل عن ذكوته ام لا اجاب بالتفصيل بانه ان كان في تلك السوق من يبيع من المشركين
فعليهم السؤال عن ذلك المسلم اذ لعله اخذه من المشركين واذا رايتم المسلم يصلي فيه فلا تسألوا عنه لان صلوته فيه دليل على طهارته عنده
ويفهم من الخبر بمفهوم الشرط انه مع عدم من يبيع من المشركين فليس عليهم السؤال انتهى وانت خبير بسقوط ما اورده على المحقق المذكور قده
من الوجهين لانهما انما يتجهان اذا كان مراده ان الجواب مقصور على قوله ع عليكم ان تسألوا اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك و لم يظهر من
كلامه فيجوز ان يكون مقصوده قده ان الجواب ناظر الى التفصيل لكن بوجه آخر وهو انه لما سئل السائل عن بيع المسلم الغير العارف كما هو
المتعارف من اطلاق غير العارف على قسم من المسلم في الاخبار فلا يطلق على غير المسلم اجاب ع بان كونه غير عارف لا مدخل له بل المدار على
مطلق الاسلام والكفر فان كان البايع كافرا فاسألوا وان كان ممن يصلي فيه فليس عليكم السؤال فالفقرة الاخيرة في قوة بيان امارتين احديهما
الصلوة التي هي امارة على مطلق اسلام البايع المجامع لمعرفته ولغيرها والاخرى ايقاعها في الجلد الذي يبيعه بان تصرفه فيه على ذلك
الوجه امارة كونه يحل التصرف فيه ويجوز استعماله لكونه مذكى وليس الاستدلال في نظر المحقق المذكور قده مبنيا على كون الجواب
منحصرا في الفقرة الاولى وانما هو مبني على ان المسئول هو البايع فان ثبت تم الاستدلال والا فلا وعدم تعرضه للفقرة الاولى
انما هو من جهة عدم افادتها الصدق الاخبار المخالف للاصل وانما افادت العبرة بفعل مقتضى الحكم الموافق للاصل وهو الصلوة
المقتضية لطهارة ما وقعت فيه ثم انا نقول بعد ذلك ان ما ذكره صاحب الحدائق قده من التعبير يتضح وهنه من هذا البيان فانه مما لا يساعد
عليه لفظ الحديث ولا يوافقه فتوى الاصحاب ولكن مع ذلك كله لا دلالة للحديث على وجوب قبول قول المالك لان احتمال كون المسئول
اناسا آخر غير المالك فيكون كناية عن الفحص مساو لاحتمال كونه هو المالك بل ربما امكن دعوى كون الاحتمال الاول اظهر خصوصا
بملاحظة ان منطوق الكلام الذي هو قبول قول المسلم في التذكية مما لا اظن احدا يفتي به فكيف يعتبر بفحواه الذي هو قبول قول
المسلم في الاخبار بالنجاسة ومعلوم ان الفرع لا يعتبر مع عدم اعتبار الاصل الثالث الاخبار الدالة على المنع عن السؤال من المالك
بتقريب ان قوله لو لم يكن معتبرا لم يكن للمنع من السؤال وجه لكون وجوده ح كعدمه فمنها اطلاق صحيحة البزنطي قال سئلته عن الرجل
ياتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها قال نعم ليس عليكم المسئلة ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج
ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك قال في الحدائق ان الظاهر من الصحيحة المذكورة حيث تضمنت نفي المسئلة
المذكورة الرد على الخوارج ونسبتهم الى تضييق الدين بالمسئلة او ما هو نحوها انه مع السؤال يجب قبول قول المسئول والا لما حصل
الضيق في الدين بالسؤال كما لا يخفى اذ الظاهر ان المراد بالخبر ان جميع الاشياء بمقتضى سعة الدين المحمدي ص على ظاهر الحلية والطهارة
والسؤال والفحص عن كل فرد فرد منها انه حلال او حرام او طاهر او نجس تضييق لها ودفع لسهولتها التي من الشارع بها على عباده
ومعلوم ان حصول الضيق انما يتم بقبول قول المالك بالنجاسة والحرمة انتهى وانت خبير بانه لا اطلاق فيه يمكن التمسك به في شيء
من موارده التي منها سؤال المالك لان قوله ع ليس عليكم المسئلة انما سيق لبيان مجرد ان الوظيفة ليست هي الفحص والسؤال
اما الاطلاق في مظان الفحص والسؤال فليس الكلام ناظرا اليه وكما ان الخطاب قد يكون ناظرا الى مجرد التشريع ويعبر عنه بانه مسوق
لبيان الحكم كك قد يكون ناظرا الى مجرد نفي المشروع فلا ينافي ما في الخبر ان كلا من يمكن توجيه السؤال اليه يكون قوله حجة لعدم كون الكلام
ناظرا الى بيان من يوجه اليه المسئلة فتدبر ومنها ما في ق من بعض الاخبار الواردة في الجبن حيث انه ع اعطى الخادم درهما وامره ان
يبتاع به من مسلم جبنا ونهاه عن السؤال وعلل في الجواهر اتجاه الاستدلال به بعد الحكم به بانه لولا اخبار ذي اليد المسئول لم يكن
وجه للنهي عنه انتهى وفي ق بعد ذكر هذه الاخبار التي اوردناها على الترتيب ما نصه وح ففي هذه الاخبار دلالة على قبول قول
المالك عدلا كان او غيره والانصاف ان ظاهر ما في الخبر الاخير هو كون المسئول هو ذلك البايع المسلم فلا باس بالاستدلال به من
هذه الجهة الا انه يمكن الاشكال فيه من جهة اخرى وهي ان النهي عن السؤال لا ينحصر نكتته في وجوب القبول على تقدير البيان فقد
تكون النكتة هو الحذر عن حصول النفرة وتطرق الوسواس الرابع ما عن الحميري في قرب الاسناد عن عبد الله بن بكير قال سئلت
الصادق ع عن رجل اعار رجلا ثوبا فصلى فيه وهو لا يصلي فيه قال لا يعلمه ذلك قلت فان اعلمه قال يعيد قال في ق وهي كما ترى
صريحة في قبول قول المالك في طهارة ثوبه ونجاسته لحكمه ع باعادة الصلوة على المستعير لو صلى بعد الاعلام انتهى وفي الجواهر انه
قد يشعر بوجوب القبول للنهي عن الاعلام في خبر عبد الله بن بكير بل امره بالاعادة في ذيله كالصريح في ذلك لكنه مبني على وجوب

اعادة

اعادة الجاهل وقضائه ومن هنا كان الاستدلال به عليه لا يخلو من نظر انتهى ولا يخفى ان كون المالك لا يصلي فيه لا يدل على النجاسة
لانه قد يكون من جهة كونه مما لا يؤكل لحمه او كونه مما اتصل به فضلات ما لا يؤكل لحمه او كونه مغصوبا او فيه شبهة الغصب فتسليم صاحبي
الحدائق والجواهر دلالته على النجاسة لا نعرف له وجها الا ان يقال انه ع حيث لم يستفصل عن سبب عدم الصلوة فيه عمّ
النجاسة ايضا الخامس طائفة من الاخبار واردة في اخبار المالك بذهاب ثلثي العصير بعد الغليان وهي موثقة معوية بن
عمار قال سئلت الصادق ع عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف
افاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله
على النصف يخبرنا ان عنده بختجا وقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه فاشرب منه قال نعم ورواية علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن الرجل
يصلي الى القبلة لا يوثق به اتاني بشراب زعم انه على الثلث ايحل شربه قال لا يصدق الا ان يكون مسلما عارفا وموثقة عمار بن موسى
عن الصادق ع انه سئل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث فقال ان كان مسلما ورعا مأمونا فلا بأس ان تشرب
قال في ئق وقد دلت هذه الاخبار على قبول قول المالك في مقام الريبة وحصول الظن بكذبه وهو امر خارج عن موضع البحث
انتهى واقول الظاهر ان المراد بالمأمون هو من لا ريبة فيه وعلى هذا فما ذكره مستقيم في الجملة لكن يبقى اشكال وهو ان مقتضى كلامه
ان مورد الريبة مانعه من قبول قوله والا فكونه مالكا مقتض وهو موجود وهذا انما يتم في الرواية الاولى بخلاف الروايتين الاخيرتين
لحصر التصديق في اوليهما في المسلم العارف لتعليق نفي البأس عن الشرب في الثانية على كون المخبر مسلما ورعا مأمونا بدلالة الجملة
الشرطية المفيدة لانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط وح تتعارضان الاولى في غير العارف المأمون والترجيح لها لكون احديهما موثقة
مساوية للاولى وكون الاخيرة مؤيدة الا ان يرجح الاولى بالشهرة وظاهر الاتفاق المنقول ونحو ذلك السادس ما تمسك به في كشف
اللثام عند قول العلامة ره ولو اخبر الفاسق بنجاسة مائه او طهارته بعد النجاسة قبل من انهما مما لا يعلم غالبا الا من قبله مع اصل
صدق المسلم السابع ما في كشف اللثام من الحكم بنجاسة نفسه وطهارته اذا اخبر فكذا فيما بيده ويتجه عليه انه من باب القياس
الا ان يدعى القطع بتنقيح المناط وقرره في الجواهر بوجه اخر حيث قال في عداد تعليلات الحكم ما نصه ولفحوى قبول قوله في التطهير
بل فعله وقوله في التنجيس بالنسبة الى بدنه فان الظاهر معروفية تسليم القبول فيه كما يومي اليه الاستدلال به في كشف اللثام على
ما نحن فيه واحتمال انه من افراد اخبار ذي اليد بما في يده من الاناء ونحوه فيجري فيه ما يجري فيه ضعيف انتهى ولم افهم وجه
التعبير بالفحوى فان اراد بها الاولوية القطعية فهي ممنوعة وان اراد بها كون قبول قول ذي اليد في غير بدنه من قبيل المفهوم مما دل
على قبول قوله في بدنه فهو ايضا ممنوع لان المفاهيم انما تعتبر اذا انتزعت من الالفاظ فاعتبارها انما هو من باب دخولها في الدلالة
اللفظية بل لا يسمون غير المستفاد من الالفاظ مفهوما وليس فيما نحن فيه لفظ وغاية ما هنالك ان يقوم على الاصل اجماع في محل
فيه الاتباع في التابع الذي يراد الحاقه به الثامن ما تمسك به في الجواهر من استقراء موارد قبول اخبار ذي اليد بما هو اعظم
من ذلك من الحل والحرمة وغيرهما التاسع ما في كشف اللثام من التمسك بالحرج حيث قال وللزوم الحرج الظاهر ان لم يقبل
قوله في طهارة ما بيده كالزوجة وطهارة نفسه انتهى وليس هذا من باب القياس بل هو من باب التشبيه للتقريب كما هو ظاهر
حجة القول الرابع امور احدها ما حكى عن العلامة ره في نهاية الاحكام من ان الشهادة في الامور المتعلقة بالعبادة كالرواية
والواحد فيها مقبول ولا يخفى ضعفه ثانيها ما تمسك به في الذخيرة بعد توهين الوجه الاول حيث قال والاولى الاستدلال عليه بمفهوم
قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا الكن فيها بعد ذلك قال ان اثبات عموم مفهوم لا يخلو من اشكال مع معارضته بالايات
الدالة على النهي عن اتباع الظن وبقول الصادق ع في موثقة عمار الساباطي كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وفي صحيحة زرارة الطويلة فان
ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت ولم ذلك قال
لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك واقول الاستدلال بالاية عندنا ساقط
اذ لا مفهوم له وقد بيناه في الاصول لكن على تقدير ثبوت المفهوم لا تعارضه الايات الناهية عن اتباع الظن لكونه مخصصا لها
ثالثها ما تمسك به في الحدائق من الاخبار فمنها ما رواه الشيخ ره عن اسحق بن عمار قال سئلته عن رجل كانت له عندك دنانير وكان مريضا
فقال ان حدث بي حدث فاعط فلانا عشرين دينارا واعط اخي بقية الدنانير فمات ولم اشهد موته فاتاني رجل مسلم صادق فقال لي

فما الفرق ان اقول لك انظر الى الدنانير الخاتم بها ان تدفعها الى فتصدق منها بعشرة وتأمره فيقسمها بين المسلمين ولم نعلم انه ان
عنك شيئا فقال تصدق بعشرة وتأمره كما قال ثم قال له الحق الحق ونحوه مما دل على ثبوت الوصية بقول الثقة وما رواه في التهذيب والصدوق في
ه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام في حديث قال فيه ان الوكيل اذا وكل ثم قام عن المجلس فامره ماض ابدا والوكالة
ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه او يشافه العزل عن الوكالة ثم قال وقد الاصحاب قد صرحوا في هذه المسألة بانه لا ينعزل
الوكيل الا مع العلم ومنه يعلم ان نظم اخبار الثقة في سلك المشافهة الموجبة للعلم ظاهر في انه مثله في افادة العلم المشترك في المسألة
ونحو ذلك من الاخبار الدالة على جواز وطي الامة بغير استبراء اذا كان البائع عدلا قد اخبر بالاستبراء والاخبار الدالة على الاعتماد
في دخول الوقت المشروط فيه العلم على اذان الثقة الى غير ذلك من المواضع التي يقف عليها المتتبع انتهى وفي الجواهر بعد الاشارة الى
ما ذكره في الحدائق ما لفظه بل في ثبوت الاحكام الشرعية به اكبر شاهد على ذلك بل يمكن بالتامل في الاخبار كخبر العيص المتقدم في غسل
الجنابة وخبر النهي عن اعلام المصلي بكون الدم في ثوبه المتقدم في النجاسات وغيرها استفادة تنزيل خبر العدل منزلة اليقين والاكتفاء
به على وجه الضابط والقاعدة في كل موضوع لم يثبت كونه من الشهادة المعتبر فيها التعدد بل لعل ثبوت اصل النجاسة به دون التنجس
مع انه ليس من الشهادة منافيا لها اذ مواجهة فيه قاطع لقاعدة اليقين ولاعتبار العلم وغيرهما ومنه يعلم ح تنزيلهم منزلتهما في المقامين
ودعوى تسليمه في اصل النجاسة دون التنجس تحكم من غير حاكم فلا جهة ح للقول بكون التعارض بين ما دل على اعتبار العلم في النجاسة
وبين ما دل على حجية خبر العدل من وجه ولا مرجح فيبقى على اصل الطهارة اذ قد عرفت تحكيمه في اصل النجاسة القاضي بتنزيله منزلة
العلم واليقين في التنجس ايضا لاتحاد مدركهما انتهى وانت خبير بان اللازم انما هو العمل بالاخبار المذكورة في مواردها والتعدي
عنها الى غيرها يحتاج الى دليل واستفادة كونها مسوقة لاعطاء القاعدة مفتقرة الى قرينة صارفة عن الاصل معينة لما يدعى
منها الغرض وانى ليس فليس خصوصا مع قيام الشهرة على خلافه وعدم مساعدة افهام العلماء ره على ذلك حجة القول الخامس اما على
حجية قول العدلين فهي ما تقدم في طي الاستدلال على القول الثالث واما على تقييد الحجية واشتراطها بان يذكر السبب بخلاف
ما لو لم يذكر فهي ان العلماء مختلفون في المقتضي للتنجيس الا ان يعلم الوفاق فيكتفى بالاطلاق قلت ما ذكره من الوجه نكتة لطيفة
لكنها مبنية على عدم تفطن القائل لما هو المقصد في محل النزاع وذلك لان الكلام انما هو في كفاية غير العلم من اقسام الظنون
واسبابها فالبحث ناظر الى ان غير العلم من حيث كونه خارجا عن العلم يصلح للكشف عن النجاسة فالنزاع راجع الى الكاشف واين
هذا من الخلاف في المكشوف عنه فهو مقصد مغاير لما عليه الكلام هنا فتدبر حجة القول السادس اما على قبول ذي اليد فهي ما تقدم
في طي الاستدلال على القول الثالث واما على اشتراطه بما اذا وقع اخباره قبل استعمال غيره اياه فلانه لو كان بعده لم يقبل بالنظر الى نجاسة
المستعمل فهي ان ذلك في الحقيقة اخبار بنجاسة الغير فلا يكفي الواحد ان كان عدلا وان الماء يخرج بالاستعمال عن ملكه في معنى الاتلاف
او نفسه وكلام هذا القائل كالصريح في كون اخبار المخبر اخبارا عن نجاسة سابقة على استعمال المستعمل كما لا يخفى على من تدبر في التعليل
وفي الجواهر ان الاقوى القبول لحال بقاء العين في يده الا اذا اخرجت من يده اقتصارا فيما خالف الاصل على محل اليقين انتهى وينبغي
ان يكون مراده ره ايضا ذلك وان كان كلامه ره مسوقا للاطلاق شاملا لما اذا باع من غيره ثم اخبر بنجسه بعد انتقاله الى ملك ذلك الغير
لان الظاهر ان مثل ذلك لم يقل احد بقبول قول المالك السابق فيه وكيف كان فما استند اليه صاحب الجواهر ره وجه لا غبار عليه
تنبيهات الاول ان الظاهر بل المعلوم من كل من ارباب الاقوال عدم الفرق بين الاخبار بالنجاسة وبين الاخبار بالطهارة اعني التطهير لكن
في كشف اللثام انه قطع في التذكرة ونهاية الاحكام بالقبول في الطهارة واستقربه في النجاسة في التذكرة واستشكله فيها وفي النهاية
وكذا فرق في المنتهى فاستقربه في النجاسة وجعل الوجه في الطهارة فان اراد الطهارة الاصلية صح الا انه لا مدخل فيها للاخبار وان
اراد الطارية بعد النجاسة المعلومة فلا يظهر الفرق بينهما انتهى وفي بعض النسخ في ذيل الكلام فلعل الفارق الحرج انتهى ولم نفهم له
محصلا لاشتراكهما في انتفاء الحرج عن عدم القبول الثاني انه زعم صاحب ق ان النجاسة ليست معنى واقعيا هو عبارة عن ملاقاة
الجسم لشيء من البول والغائط وغيرهما مما هو نجس العين بل هو عبارة عن العلم بالملاقاة او قيام شهادة العدلين بها مثلا و
يقابلها الطهارة فهي عبارة عن عدم العلم بالملاقاة وعدم قيام شهادة العدلين ونحوها ثم انه ره جعل هذا المقال علة على عدم
كفاية الظن بالنجاسة في ثبوتها قال ره والتحقيق عندي في هذا المقام بما لا يحوم حوله نقض ولا ابرام هو ان كلا من الطهارة والنجا

كتاب الطهارة

والحل والحرمة ليست امورا عقلية بل هي امور شرعية مبنية على التوقيف من صاحب الشرع وهما اسباب معينة معلومة منه تدور
مدارها والمعلوم ان حصول الطهارة والحلية عبارة عن عدم علم المكلف بالنجس والحرام لا عبارة عن عدم ملاقاة النجاسة وعدم
حصول السبب المحرم واقعا وحصول النجاسة عبارة عن مجرد الملاقاة لعين احد النجاسات في الواقع ونفس الامر خاصة وان
كان هو المشهور حتى انه يقال بالنسبة الى غير العالم بالملاقاة ان هذا نجس في الواقع وطاهر بحسب الظاهر بل هو نجس بالنسبة الى
العالم بالملاقاة او احد الاسباب المتقدمة وطاهر بالنسبة الى غير العالم والشارع لم يجعل شيئا من الاحكام الشرعية منوطا
بالواقع ونفس الامر ح فلا يقال ان اخبار المالك وشهادة العدلين انما يفيد ان الظن بالنجاسة لاحتمال ان لا يكون
كذلك في الواقع كيف وهما من جملة الاسباب التي رتب الشارع الحكم بالنجاسة عليها وبالجملة فحيث حكم الشارع بقبول قول
العدلين واخبار المالك في ذلك فقد حكم بثبوت الاحكام [illegible] معلوما من الشارع ولا معنى للنجس شرعا
كما عرفت الا ذلك وان فرض عدم ملاقات النجاسات في الواقع الا ترى انه قد وردت الاخبار وعليه اتفاق كلمة الاصحاب
ان الاشياء كلها على يقين الطهارة ويقين الحلية حتى يعلم النجس والحرام بعينه مع ان هذا اليقين كما عرفت ليس الا عبارة
عن عدم العلم بالنجاسة وعدم العلم لا يدل على العدم فيجوز ان تكون تلك الاشياء كلا او بعضا بحسب الواقع ونفس
الامر على النجاسة والحرمة لو كان كل من النجاسة والحرمة من الامور النفس الامرية الواقعية بدون علم المالك بذلك وكذا القول
في حكم الشارع بقبول قول المالك في طهارة ثوبه واناءه وطهارة ما في اسواق المسلمين وحليته لعين ما ذكرناه وبالجملة فالعلم
واليقين المعلق بهذه الاحكام ليس عبارة عما توهموه من الاناطة بالواقع ونفس الامر وان لم يظهر للمكلف وان متيقن
النجاسة عند المكلف ليس الا عبارة عما وجد عين النجاسة حتى انه يصير ما عدا هذا الفرد مما اخبر به المالك او شهد العدلان
مظنون النجاسة اذ لو كان كذلك لزم مثله في جانب الطهارة اذ الجميع من باب واحد فانها احكام متلقاة من الشارع فيختص
الحكم بالطهارة يقينا بما باشره المكلف بطهره ولم يغب عنه بعد ذلك والا لكان مظنون الطهارة او مرجوحها مع ان
المعلوم من الشرع كما عرفت خلافه فانه قد حكم بان الاشياء كلها على يقين الطهارة حتى يعلم المزيل عنها ويؤكد ما اشرنا اليه في
هذا المقام وان غفل عنه جملة من علمائنا الاعلام ما نقله في المعالم عن المرتضى رضه وارتضاه جملة ممن تاخر عنه من انه وجوب
الحكم على القاضي بعد شهادة العدلين ليس من حيث انها توجب حصول الظن بل من حيث ان الشارع جعلها سببا لوجوب الحكم على
القاضي انتهى ومثله ما في فيما ذكرناه من الاسباب كما لا يخفى على ذوي الالباب ومما ذكرناه هذا من التحقيق الوثيق يظهر لك ان
الظاهر الاول هو القول المشهور وان الخبر المتقدم اعني قوله ع الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر ظاهر الانطباق عليه والتقريب فيه ان
المراد بالعلم فيه ما هو المتبادر من اللفظ وهو اليقين والقطع لكن لا بالنظر الى الواقع ونفس الامر من حيث هو اذ لا مدخل له كما عرفت
في الاحكام الشرعية بل بالنظر الى الاسباب التي جعلها الشارع مناطا للنجاسة وعلم المكلف بها فيقين الطهارة والنجاسة انما يدور
على تلك وجودا او عدما والطاهر شرعا ما لم يعلم للمكلف بملاقاة النجاسة مطلقا والنجس هو ما علم المكلف بنجاسته لحصول الاسباب
لا ما لاقته النجاسة مطلقا ولم اقف على من تنبه لما ذكرنا من هذا التحقيق في المقام من علمائنا الاعلام الا الفاضل السيد نعمة
الله الجزائري ره في رسالة التحفة حيث قال بعد ان نقل عن بعض معاصريه من علماء العراق وجوب عزل السؤر عن الناس و
نقل عنهم ان من اعظم ادلتهم قولهم انا قاطعون بان في الدنيا نجاسات وقاطعون ايضا بان في الناس من لا يجتنبها والبعض
الاخر لا يجتنب ذلك البعض فانا باشرنا احدا من الناس فقد باشرنا مظنون النجاسة او مقطوعها الى ان قال فقلنا لهم يا معشر
الاخوان ان الذي يظهر من اخبار الائمة الهادين ع الناصع في امر الطهارات وان الطاهر والنجس هو ما حكم الشارع
بطهارته وبنجاسته لا ما باشرته النجاسة والطهارة فالطاهر ليس هو الواقع في نفس الامر بل ما حكم الشارع بطهارته وكذا النجس
ليس له واقع سوى حكم الشارع بطهارة المسلمين فصاروا طاهرين هذا ما اهمنا نقله من كلام صاحب التحفة وفيه مواضع للنظر الاول
ان ما ذكروه من ان الطهارة والنجاسة من الامور المبنية على التوقيف اعم مما ذكره لا نزاع فيه على القول بانهما امران واقعيان كشف
عن حقائقهما الشارع اذ ليس معنى التوقيف هنا شيئا سوى الاعلام من الشارع وكذا ما ذكره من ان للنجاسة اسبابا معينة معلومة
فانه يجامع القول بان اسبابها عبارة عن ملاقاة البول وملاقاة الغائط وملاقاة الدم وغيرها مما هو مبني على تعيين الشارع

ان قوله والمعلوم ان حصول الطهارة والحلية عبارة عن عدم المكلف عين المدعى الثالث ان قوله والشارع لم يجعل شيئا من الاحكام
الشرعية منوطا بالواقع ممنوع بل لم يجعل الشارع شيئا من احكامه الا منوطا بالواقع كما هو مقتضى وضع الالفاظ للامور الواقعية
غاية ما هناك انه جعل للجاهل في الوصول اليها امارات توسعة على رعيته وهي كما قرر في محله غالبة المطابقة جابرة لفوات مصلحة
الواقع اذا اتفق فواتها الرابع ان الاستدلال على مطلوبه بما ورد في الاخبار من ان الاشياء كلها على يقين الطهارة ويقين الحلية
حتى يعلم النجس والحرام بعينه مما لا يفي باتمام المطلوب لان الظاهر انه من اخبار الاستصحاب وليس النظر الى ما لم يعلم طهارته او حليته بقاء
ولا اقل من قيام احتمال ارادة الاستصحاب احتمالا مساويا لاحتمال الدلالة على ما لم يعلم طهارته او حليته حتى يكون ناظرا الى قاعدة الحل
والطهارة التي تتوقف استدلاله به عليها ومن هنا يعلم سقوط قوله فيختص الحكم بالطهارة بما يباشره المكلف فطهيره ولم
يتبين عنده بعد ذلك آه وذلك لانه لا مانع من الالتزام بان النجس المتيقن بالوجدان انما هو هذا القسم الا انه لو اتفق غيبته عنه
فشك كان للاستصحاب فيه مجال بغير ريب فلا اشكال الخامس ان ما اكثر به مقالته من الكلام المنقول عن المرتضى ره يتجه عليه
اولا ان ذلك الكلام ناظر الى ان اعتبار البينة انما هو من باب التعبد لا من باب وصف الظن واين هذا من نفي الواقع فان المال
الذي يدعيه المدعي ويقيم عليه البينة عند الحاكم يكون منسوبا ومضافا الى الشخص في الواقع فيكون سلطنته عليه امرا واقعيا
والبينة امارة عليه تعبدا ولم يعتبر فيها افادة الظن بتلك السلطنة التي هي مؤدى اخبار البينة وثانيا ان الحاق الطهارة والنجاسة
بمؤدى شهادة البينة بالحقوق قياس وثالثا ان لازم مقالته على ما فهمه من كلام المرتضى ره هو ان المال يصير بشهادة البينة ملكا
له في الواقع فيلزم ان يكون تصرف المدعي فيه سائغا شرعا حتى لو كان عالما بانه مبطل في دعواه والعجب تجريه على العلماء ونسبة
الغفلة اليهم وهو احق بان تنسب اليه الغفلة السادس ان ما ولع بتطبيق قوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر مع انه على خلاف مطلوبه
ادل لان قوله حتى تعلم انه قذر معناه حتى تعلم قذارته ولابد من كونها امرا واقعيا قد تعلق به العلم والا كان معناه على زعمه
حتى تعلم العلم بملاقاة النجاسة لانه جعل النجاسة عبارة عن العلم بالملاقات ولا معنى لاعتبار العلم بالعلم بالملاقاة وبعد ذلك لا
يخفى ما في كلامه من التهافت فانه تارة جعل النجاسة عبارة عن العلم بالملاقاة واخرى شهادة البينة بها واخرى جعل العلم وشهادة
البينة من اسباب النجاسة ثم ان صاحب الجواهر ره بعد الاشارة الى الكلام صاحب الحدائق قال ما نصه وهو مع مخالفته للنصوص و
الفتاوى بل المجمع عليه بين الاصحاب ان لم يكن ضروريا من عدم مدخلية العلم في تحقق معنى النجاسة لا للملاقاة الاول لم في حصول النجاسة
بملاقات اسبابها وان الشيء قد يكون نجسا واقعا ظاهرا او بالعكس ولذا قد يترتب عليه بعض احكام كل منهما من الاعادة و
غيرها بعد انكشاف الواقع وظهوره انه لا مدخلية لذلك في شيء من احكام المسئلة حتى لو قلنا بثبوت النجاسة بالظن اذ يمكن
انطباقه على التحقيق المذكور بدعوى كونه من الاسباب المعتبرة كالشهادة واخبار ذي اليد ونحوهما انتهى الثاني انه يتفرع
على القول باعتبار البينة في الاخبار بالنجاسة انه قد يتفق هناك بينتان مختلفتان في الشهادة ولا بد من بيان الحكم فنقول
انهم ذكروا لذلك صورتين الاولى ان تختلف البينتان في اناء واحد فتشهد احدى البينتين بعروض النجاسة له في وقت معين
وتشهد الاخرى بعدمه لمراعاتها له في تمام ذلك الوقت والمنقول عنهم في هذه المسئلة اقوال الاول الحاقه بالمشتبه في وجوب
الاجتناب وهو قول العلامة ره في التذكرة والقواعد وحكى عن جماعة منهم الشهيد الثاني ره وعلل في كشف اللثام بان
بينة الطهارة وان كانت مقررة للاصل وان الناقلة انما بينة النجاسة فهي المسموعة ولكن لما تايدت الاولى بالاصل الحقناه
بالمشتبه هذا ما افاده ره ولو انهم لم يحصلوا الثاني القول بالطهارة اما الترجيح بينة الطهارة لاعتضادها بالاصل كما
هو المحكي عن بعض الاصحاب واما للحكم بتساقط البينتين والرجوع الى حكم الاصل كما عن الشهيد في البيان الثالث العمل ببينة النجاسة
لانها ناقلة عن حكم الاصل وبينة الطهارة مقررة والناقل اولى عند التعارض ويجري هذه الاقوال في اختلاف العدلين في اناء
واحد على القول باعتبار اخبار العدل بالنجاسات الصورة الثانية ان تختلف البينتان في انائين ومثلهما العدلان على القول باعتبار العدل
في الاخبار بالنجاسة كما عرفت في سابقة هذه الصورة وذلك بان تشهد احديهما بان هذا هو النجس بعينه وتشهد الاخرى بان الآخر هو
النجس وغير ما فيه اقوال احدها انه تسقط الشهادتان ويبقى الماء على اصل الطهارة سواء امكن الجمع بينهما ام لم يمكن ثانيها انه ان امكن العمل بشهادتيهما
وجب وان تنافيا اطرح الجميع وحكم بالطهارة استنادا الى الاصل والحكي القولين الشافي ره حيث قال واذا شهد شاهدان بان النجاسة

كتاب الطهارة

احد الاناءين وشهد آخران انه وقع في الآخر على وجه يمكن الجمع بينهما او لا يمكن لا يجب القبول منهما والماء على اصل الطهارة او النجاسة ان كان معلوما عمل عليه ثم قال وان قلنا اذا امكن الجمع بينهما قبل شهادتهما وحكم بنجاسة الاناءين كان قويا لان وجوب قبول شهادة الشاهدين معلوم في الشرع وليسا متنافيين انتهى وظاهر الخلاف اختيار القول الاول لانه قال فيه اذا شهد شاهدان انه قد ولغ الكلب في واحد من الاناءين وشهد آخران انه قد ولغ في الآخر سقطت شهادتهما وبقي الماء على اصل الطهارة وقال الشافعي بنجاستهما لجواز ان يكونا صادقين اللهم الا ان يشهد كل قوم منهم على وجه ينفي الآخر فيكون القول فيه كالقول في تقابل البينتين وفيه اقوال ثلثة مذكورة في باب البينات دليلنا ان الماء على اصل الطهارة وليس على وجوب القبول من الفريقين ولا من واحد منهما دليل فوجب طرحهما وبقي الماء على اصل الطهارة انتهى فان حمله على الاطلاق مع تفطنه للتفصيل في ط وتفطنه هنا للتفصيل الشافعي ظاهر في مصيره الى القول الاول وان كان دليله ربما يابى عنه من جهة ان عدم الدليل على القبول منهما ولا من واحد منهما يجب ان يكون ناظرا الى صورة التعارض اذ لو كان ناظرا الى صورة عدم التعارض آل الامر الى انكار حجية البينة في الاخبار بالنجاسة واختار القول الثاني في لف واستدل بقوله لنا انه مع امكان الجمع حصل المقتضي لنجاسة الاناءين فيثبت الحكم بيان الملازمة الاولى ما سبق في المسألة السالفة من وجوب الحكم لشهادة الشاهدين بالنجاسة ولا معارض لها اذ التقدير امكان الجمع فلا تعارض وبيان الثانية ظاهر اذ مع امتناع الجمع بين الشهادتين كل من الشهادتين تنافي الاخرى ويعلم كذب احديهما قطعا وليس تكذيب احديهما اولى من الاخرى فيجب طرح كل شهادتهم للتنافي والرجوع الى الاصل وهو الطهارة انتهى ثالثها انه يجب الحكم بنجاسة الماءين وهو مذهب المصنف في المعتبر وحكي عن العلامة ره في النهاية ووجهه على ما حكي عنه ره هو انه لا يخلو اما ان يكون الجمع بين البينتين او لا فعلى الاول لا بد من الحكم بنجاستهما نظرا الى ان المفروض هو اعتبار البينة في الشهادة بالنجاسة ومقتضى الاعتبار موجود في كل منهما بدون المعارض فيجب العمل بها وهذا الفرض يتصور في صورة عدم العلم بكون النجس احدهما دون الآخر مع التردد في تعيينه وعلى الثاني لا مناص من الحكم بنجاستهما بمعنى وجوب الاجتناب لانهما يصيران بذلك كالاناءين المشتبه طاهرهما بالنجس منهما وقد اشار الى هذا في المعتبر حيث قال ولو تعارضت البينتان في الاناءين قال في ق سقطت شهادتهما وبقي الماء على الطهارة وقال في ط فان قلنا ان امكن الجمع بينهما قبلتا وحكم بنجاسة الاناءين كان قويا وعندي هذا اوجه وان لم يمكن الجمع فالوجه نجاسة احدهما ويمنع منهما كما لو كان معلوما ان منجس احدهما ولم يعلم بعينه انتهى كلام المعتبر وقد تبين مما ذكرنا ان النجاسة المحكوم بها في هذا القول اعم من النجاسة المحكوم بها معينا بدليل الامارة كما في الشق الاول والنجاسة المحكوم بها من باب الاشتباه كما عليه الحال في الشق الثاني ولعل ما ذكره في الجواهر من نفي معرفة من جزم بالنجاسة في صورة اختلاف البينتين في الاناءين او الماءين فالمراد به ما لو حكم به من باب الاشتباه وانما حكم به بدليل الامارة وصار ابن ادريس ره الى هذا القول في آخر كلامه لانه قال اذا امكن الجمع بينهما حكم بنجاسة الاناءين ثم اضطرب في التقليل الآخر فانه تارة داخل تحت عموم وجوب القرعة في كل مشكل وتارة لخرجه منه واستبعد استعمال القرعة في الاواني والثياب ولا اولوية للعمل باحدى الشهادتين دون الاخرى فيطرح الجميع لان الماء طاهر في الاصل وحصل الشك في النجاسة فيبنى على اليقين ثم افتى بعد ذلك كله بنجاسة الاناءين وقبول الشهود الاربعة لان ظاهر الشرع يقتضي صحة شهادتهم لان كل شاهدين قد شهدا باثبات ما نفاه الشاهدان الآخران لانهما يصيران بذلك كالمشتبه بالنجس فيحكم بنجاستهما وهذا القول قد حكاه في الذخيرة عن العلامة ره في التحرير والشهيد ره في الذكرى والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد الثاني ره في بعض فوائده ثم قال ولعل حكمهم بالاشتباه مقيد بصورة عدم امكان الجمع فيرجع حاصله الى القول الاول انتهى والقول الاول في كلامه عبارة عن القول الثالث في كلامنا ولا يحضرني عبارة التحرير ولا فوائد الشهيد الثاني ره حتى يلاحظ انطباقهما على ما ذكره من التقييد لكن كلام الشهيد ره في الذكرى مساعد على ذلك لانه ره قال فيها ولو تعارض البينتين في الاناءين اشتباه والقرعة وغيرها طرح الشهادات ضعيف انتهى اذ من المعلوم ان التعارض لا يتحقق الا في صورة عدم امكان الجمع واوضح من ذلك عبارة جامع المقاصد فانه قال فيه بعد قول العلامة ره فان عارضها مثلها فالوجه الحاقهما بالمشتبه المراد بالتعارض استجماع كل من الشهادتين لما به يتحقق التنافي بينهما بحيث لا يمكن الجمع فلو شهد احديهما بالنجاسة والاخرى بعدم الاطلاع على سبب التنجيس فلا تعارض اذ لا يلزم من عدم الاطلاع العدم اما لو ضبطا الزمان كيوم كذا مثلا وشهدت احديهما بنجاسته

هذا اليوم والاخرى بالعلم بنجاسته فيه لملاحظتها له تمام اليوم فقد ثبت التعارض ثم هو في اناء واحد او في انائين وفي
الفرض الاول اقوال الى ان قال واما الفرض الثاني فيحتمل فيه القول بالطهارة للتعارض الموجب للتساقط والرجوع الى حكم
الاصل وفيه نظر لانهما انما تعارضتا في تعيين النجس لا في حصول النجاسة لاتفاقهما على نجاسة احدهما ومثله القول بالنجا
سة تقرير البينتين لاتفاقهما على طهارة واحد فلم يبق الا الحاقه بالمشتبه لاتفاقهما على نجاسة واحد وانتفاء المقتضي لليقين
لتعارضهما ولا معنى للاشتباه الا ذلك وهذا هو الاصح انتهى والذي نختاره في الصورة الاولى اعني تعارض البينتين
في اناء واحد هو الرجوع الى اصالة الطهارة وقد علم الوجه فيه في طي ما قدمناه وفي الصورة الثانية اعني تعارضهما في
انائين هو الحكم بوجوب الاجتناب لانه يؤول الحال الى اشتباه الانائين الذي نقول فيه بوجوب الاجتناب عن الجميع نظرا الى انه
ورد النهي في الشرع عن مباشرة النجس الواقعي وقد علمنا بوجوده بين الانائين وفيما نحن فيه بعد البناء على كون البينة
حجة شرعية نقول انه قد اتفق الاربعة على وجود النجس الواقعي بينهما فهما متفقان على ذلك وان اختلفا في التعيين فيجب
الاخذ بالقدر المشترك ومقتضاه الاحتياط في الجميع بالاجتناب عنهما ومن هنا يعلم انه لا مجال لان يقال ان كل واحد من الانائين
اذا اخذ بحياله فانما تعارض فيه البينتان فيجب الرجوع الى اصل الطهارة ولازم ذلك تساوي الصورتين في الرجوع الى
اصل الطهارة وذلك لقيام الفرق بين الصورة الاولى وبين الصورة الثانية باتفاق البينتين على وجود النجس الواقعي
بينهما في الثانية دون الاولى ومن هنا يظهر الوهن فيما صار اليه صاحب الجواهر ره حيث انه بعد ان حكى عن المحقق الثاني
تضعيف القول بطهارتهما استنادا الى الرجوع الى اصالة الطهارة بعد تعارض البينتين بانه انما تعارضتا في تعيين النجس لا
في حصول النجاسة المتفق عليها عندهما اعترض بان العلم بحصول النجاسة يحصل لو لم يختلفا في المشهود به والا فبعد الاختلاف
كان كل واحد من الانائين كالاناء المتحد الذي تعارض فيه البينتان وقد عرفت ان الاقوى فيه الطهارة فالقول بها هنا
قوي كما في كشف اللثام كما ان الحاقهما بالمشتبه كما في القواعد والتذكرة وجامع المقاصد عن السرائر والمعتبر والتحرير لا يخلو
من وجه لارتفاع اصل الطهارة بالشهادة على النجاسة مع تعارض البينتين في مفاديهما فان كلا منهما يفيد نجاسة اناء وطهارة
الاخر وهو يعطي الاشتباه ولانهما جميعا يثبتان نجاسة ما فيهما فيجب اجتنابهما وذلك حكم المشتبه ولا يدفع احدهما قبول الاخرى
لتقدم الاثبات على النفي اذ فيه انه انما يتقدم عليه اذا رجح بانها قد تشاهد ما لم تشاهده الاخرى بخلاف النفي هنا فانه لا يضعف
عن الاثبات على ان شهادة كل منهما مركبة من الاثبات والنفي فلا معنى لتصديقهما في جزء وتكذيبهما في اخر انتهى ووجه الوهن هو انه
بعد فرض الشهادتين في مقام لا يمكن الجمع بينهما وكون كل منهما نافية لما يثبته الاخرى يتحقق منهما التسالم على وجود نجس واقعي بينهما
فهو فرق عن اختلافهما في الاناء الواحد مضافا الى انه اعترف بانه لا معنى لتصديقهما في جزء وتكذيبهما في اخر الرابع انه يتفرع على
القول بحجية قول المالك انه يعتبر فيه ان يكون مملوكا تحت يده وفي تصرفه او يكفي فيه مجرد كونه مالكا وان كان معزولا عنه وانه
هل يسري الحكم الى مالك المنفعة كالمستاجر او يقتصر فيه على مالك العين او يسري الى مطلق ذي اليد اي من كان تحت يده على وجه
مشروع كالمستودع والمستعير او يسري الى مطلق من استولى على العين وان كان على وجه الغصب فنقول ظاهر عبارة المنتهى المتقدمة
في طي القول الثالث هو كونه مالكا للعين لانه اضاف الاناء الى العدل والفاسق فقال لو اخبر العدل بنجاسة انائه فالوجه القبول ولو
اخبر الفاسق بنجاسة انائه فالاقرب القبول ايضا انتهى ومثلها في الاضافة عبارة التذكرة والقواعد ومعلوم ان الظاهر من وجوه
الاضافة عرفا واعتبارا هو المالكية للعين وقد عرفت ان صاحب الحدائق ره في عنوان المسألة ادعى ظهور اتفاق الاصحاب على قبول
قول المالك وهو ظاهر في مالك العين بل لا يمكن تعميمه بالنسبة الى المستعير والمستودع وغيرهما ولكن قال في كشف اللثام ممزوجا كلامه بعبارة
القواعد لو اخبر الفاسق بنجاسة مائه اي ما بيده وفي تصرفه او طهارته بعد النجاسة قبل انتهى ومعلوم ان النسبة بين كون العين مملوكة للانسان
وبين كونها تحت يده وفي تصرفه هو العموم من وجه ويخرج عنه المالك بالنسبة الى الماء الغير المتصرف فيه وقد فسره به فيكون المناط
هو كونها تحت يده وفي تصرفه سواء كان مالكا ام لا وكان نظره الى ان الاضافة لا تفيد ازيد من ذلك فالحاصل من كلامه هو كون المدار
على التصرف وهو مطلق بالنسبة الى كونه مشروعا وغير مشروع الا ان يدعى الانصراف وليس ببعيد ويحتمل انه يريد بذلك التقييد بعض
قبول قول المالك الذي هو ذو يد متصرف في شيء اذا اخبر بنجاسته فلذلك وكيف كان فقد نقل بعض الاواخر اختلاف عبارات المتاخرين

المسألة

للمسئلة فمنها ما علق فيه الحكم على ذي اليد ومنها ما جمع فيه بينهما لكن بعطف ذي اليد على المالك بقوله ويقبل خبر المالك وذي
اليد وفي الجواهر انه يقوى في النظر عموم القبول لكل مستول على عين شرعا بملك او وكالة او اجارة او امانة او ولاية ونحوها بل قد
يدور في الذهن قبول قول الغاصب الذي هو كالمالك عرفا لمكان تسلطه وتصرفه على ما في يده نحو ثياب الظلمة وعمائمهم و
اوانيهم ودورهم وفرشهم ونحوها وان كان استيلاؤهم عليها بغصبهم او اتمامهم لها او لاثمانها ضرورة عدم مدخلية الملك
او التسلط الشرعي في قبول القول بالتنجيس خصوصا ان قلنا ان منشأه اصالة الصحة في المسلم وصحة قوله بل قد يؤيده جريان السيرة
والطريقة في قبول قولهم بالتطهير لو تنجست الامور المذكورة عندهم مع انه لا مدرك له الا كونهم اصحاب يد بل قد يقوى في النفس عموم
اليد في النجاسة لحواضنات الاولاد ومربياتهم فيقبل اخبارهن في نجاسة ثيابهم وابدانهم ونحوها انتهى ولا يخفى عليك انه مع
اختلاف كلمات الفقهاء فيه لا مناص من الرجوع الى الادلة واقتفاء ما ترشد اليها فنقول اما اصالة الصحة في المسلم وصحة قوله على
تقدير كونه هو المنشأ في قبول قول المالك فلا اشكال في وفائها بالتعميم لكن من المعلوم عدم كونهما منشأ والا لجرى حكم وجوب القبول
في اخبار كل مسلم وان كان فاسقا ولم يختص بالمالك وهو كما ترى لانه يستلزم كون البحث عن قبول قول المالك لغوا وكذا البحث
عن قبول قول العدلين وقبول قول العدل الواحد بل يكون الحكم بعدم قبول قول العدل الواحد من جماعة ممن يقولون بقبول
قول المالك مناقضا له واما الاخبار فقد عرفت عدم دلالة شيء منها على اصل حجية قول المالك سوى الاخبار الدالة على قبول
قول المالك في الاخبار بذهاب ثلثي العصير بعد الغليان وهي بعد ترجيح بعضها على بعض بالسيرة وظاهر الاتفاق للقول المختص
بالمالك العين كما هو المناسب فيها لكنها تشمل العادل والفاسق بل غير اهل المعرفة بالحق بعد ترجيح موثقة معاوية بن عمار على ما بعدها
من الروايتين واما كون القبول في نجاسة ما في يده او تطهيره اولى بالقبول من الاخبار بنجاسة نفسه كما هو مقتضى الدليل السابع
من ادلة اعتبار قول المالك فقد عرفت عدم نهوضه بالمطلوب واما الثامن من ادلة المسئلة وهو استقراء موارد قبول اخبار
ذي اليد بما هو اعظم من ذلك من الحل والحرمة وغيرهما فهو انما يجري فيمن وجد بالفعل تحت يده شيئا ولم نعلم انه له ام لا لانه اذا اخبر
بانه له او لغيره او انه مذكى او ميتة قبل قوله واما اذا اعلمنا انه وديعة عنده مثلا او مغصوب اخذه من غيره سرقة او قهرا فاخبر بكونه
مذكى فكون قبول قوله مسلما عند الاصحاب غير معلوم مضافا الى ان الدليل حيث جعل مبناه الاستقراء ومآله الى الاولوية التي
لا يحصل منها سوى الظن نظرا الى ان الظاهر ان المراد بكونه اعظم هو كونه اهم في نظر الشارع المحرم عليه النظر من جهة عدم حجية
شيء من الاستقراء والاولوية الظنية الغير المستفادة من باب الدلالة اللفظية واما التاسع وهو الحرج فانه ان تم كان مقتضاه عدم الفرق في
اقسام اليد وربما امكن تأييده بان المعصوم عليه السلام علل اعتبار اليد في الملك بانه لولا ذلك لو لم يقم للمسلمين سوق وهو يعطي انسداد ابواب
المبايعات فقط فيكون انسداد باب نظام امور المسلمين المنوط بمراعاة الطهارة والنجاسة اولى بالتحرز عنه لكن الانصاف ان الابتلاء
بالموارد التي علم فيها بنجاسة ما في تحت يد الغير وتصرفه فاخبر هو بتطهيره او علم بطهارته او استند فيها الى الاصل فاخبر هو بنجاسته ليس
من الكثرة بحيث لو لم يعتبر فيه قول المخبر لزم الحرج فلم يبق في المقام سوى السيرة وكون النجاسة والتطهير مما لا يعلم الا من قبل ذي اليد
غالبا وهذه قاعدة معتبرة عندهم وكل يجري في جميع الموارد التي نبه عليها صاحب الجواهر رحمه الله حتى فيما لو كان استيلاء المتصرف
في الشيء على وجه الغصب فيحصل مما ذكرنا ان المناط هو كون المخبر متصرفا فيما اخبر عن تطهيره او نجاسته لا مجرد كونه مالكا فالاعراض
والاجناس التي يجلبها المكارون من البلاد البعيدة الى ملاكها او ليس للملاك استيلاء عليها وتصرف فيها لا يعتبر في تطهيرها او تنجيسها
قول المالك وهي على تلك الحالة وكذا الحال في امثال ذلك ومن فروع الاول انه قال في الجواهر ما نصه وهل يختص قبول قول ذي
اليد بالمسلم وان كان فاسقا عبدا او امرأة او صبيا او الكافر فيه وجهان انتهى فكانه منشأ الوجهين من تخصيص الحكم بالقبول في بعض
الاخبار بالمسلم مضافا الى ان الطهارة والنجاسة انما هما من احكام الدين القويم فلا عبرة في احكامه بقول من خرج عنه ومن
ان المناط في القبول هو كون المخبر ذا يد كما تقدم في كلامه الذي حكيناه عنه دعوى جريان السيرة على قبول قول الظلمة في تطهير
ثيابهم المغصوبة مع انه لا مدرك له الا كونهم اصحاب يد وعندي ان الاوجه عدم قبول قوله في شيء من الاخبار بالنجاسة والاخبار
بالتطهير لان الاصل عدم الحجية ولم يقم دليل معتبر على قبول قوله في مثل ما نحن فيه بل نقول ان الظاهر انه لا عبرة بقول
الكافر في الشرعيات موضوعات كانت او احكاما من قبيل المسلمات الا ما خرج بدليل خاص كالشهادة بالوصية المدلول عليها

بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم ان انتم
ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت الآية ولهذا ترى انه اذا اخبر بتذكية ما في يده من الحيوان المأكول لحمه شرعا لم يقبل منه
واما قبول قوله في مملوكية ما في يده لنفسه فذلك انما هو لكون الملكية امرا عرفيا تم امضاء الشارع بين جميع اهل
الملل والاديان والحاصل ان عدم قيام دليل معتبر على اعتبار قول الكافر فيما نحن فيه كاف الثاني انه هل يختص حكم قبول قول
المالك في الاخبار بالنجاسة او التطهير بما اذا كان مؤمنا بالمعنى الاخص او يعم مطلق المسلم فنقول مقتضى قول الكاظم ع في
رواية علي بن جعفر عنه لا تصدقه الا ان يكون مسلما عارفا وقول الصادق ع في موثقة عمار بن موسى ان كان مسلما عارفا مأمونا
فلا بأس ان تشربه انما هو اعتبار الايمان بالمعنى الاخص بناء على ان المراد بالعارف هو العارف بحق الائمة ولكن مقتضى موثقة
عمار قال سئلت الصادق ع عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف
فقال لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا وقد ذهب
ثلثاه وبقي ثلثه اشرب منه قال نعم فان المراد بغير اهل المعرفة بالحق هو غير الامامي وقد رخص في قبول قوله ويؤيد هذا
نظائر الاخبار بطهارة ما يوجد في اسواق المسلمين من اللحوم والجلود بل هي ظاهرة في الاكتفاء في ذلك بظاهر افعالهم
المنزلة على اصالة الصحة حتى يعلم الخلاف فضلا عما اقترن باقوالهم ومن المعلوم ان اسواق المسلمين في زمن صدور الاخبار كانت
اسواق العامة وقد اجاد من قال ان حكم القبول هنا اولى من الحكم بطهارة بدن المسلم وثيابه بغيبته وان لم يقل شيئا ولم يفعل
ما يستلزم الاخبار بذلك ومما يؤيده ايضا لزوم العسر والحرج ولكن لا يخلو عن تأمل لقلة موارد العلم بالنجاسة المكتفى فيها
باخبار ذي اليد بتطهيره الا ان البلاد التي اعتزل فيها كل من الفريقين عن الآخر قليلة ومما في اغلبها مختلطون بحيث يتفق كثيرا
ان كلا منهما يتزوج من نساء الآخر خصوصا في الازمنة السابقة وعلى هذا فينبغي حمل العارف في رواية علي بن جعفر وموثقة عمار
بن موسى على العارف باحكام الطهارة والنجاسة الثالث انه هل يختص الحكم باليد المنفردة المستقلة في التصرف او يعم اليد
المشاركة حتى انه لو اخبر احد المتشاركين في عين بنجاستها او بتطهيرها بعد النجاسة قبل الاظهر عندي هو الثاني لقيام السيرة
من العلماء والمتقين على قبول من شاركهم في حجرة من حجرات المدارس وغيرها وجريان ما يتمسك به في المقام من كونه مما لا يعلم الا
من قبله غالبا وصدق اليد والاستيلاء المشترك على ما جعله بعضهم مناط الحكم كما في الجواهر ومن هنا يعلم قبول قول امهات الاولاد
ومربياتهم في الاخبار بنجاسة ثيابهم فان قيام السيرة فيه وفي السراويل اقوى واوضح منه في غيرها الرابع ان حكم القبول يجري فيمن
وكل في حصول التطهير كمن اتخذ غسل ثياب الناس بالاجرة حرفة وكزوجة الرجل او امته التي تغسل ثياب زوجها او مولاها على ما هو
المتعارف وتوضيح ذلك ان الوكيل قد يستناب في تصرف شيء من اموال غيره كبيعه وحفظه او اجارته وكان هذا القسم هو الذي
اشار اليه صاحب الجواهر ره في طي قوله يقوى في النظر عموم القبول لكل مستول على عين شرعا بملك او وكالة او اجارة او امانة
او ولاية ونحوها كما هو الظاهر من سياق العبارة خصوصا مع كون هذا النوع من الوكالة اظهر من القسم الآتي وقد يستناب في
خصوص تطهير ذلك الشيء وقد ظهر حكم القسم الاول مما قدمناه وكلامنا هنا في القسم الثاني وقد حكي عن جملة من اصحابنا
الاشكال فيه فقد نقل عن امين الاسترابادي والسيد نعمة الله الجزائري انهما حكيا عن جملة من عصريهما انهم اذا كانوا ارادوا
اعطاء ثيابهم للقصارين لتطهيرها يهبونها اياهم او يبيعونها ثم يشترونها منهم تخلصا من شبهة استصحاب النجاسة لتوقفها على
العلم او ما يقوم مقامه من البينة او خبر العدل على اشكال فيه او اخبار المالك بنفسه مع عدم ثبوت قيام خبر مطلق الوكيل وان
لم يكن عدلا مقامه لعدم ثبوت كونه من ذوي الايدي المقبولة اخبارهم اذ المعلوم منها المالك ولكن رد عليهم صاحب الجواهر
ره هذا المقال اولا بانه مخالف للسيرة المستقيمة القطعية في سائر الاعصار والامصار المأخوذة يدا عن يد في تطهير الجواري والنساء
ونحوهن ثياب ساداتهن ورجالهن بل لعل ذلك من الضروريات التي هي بمعزل عن نحو هذه التشكيكات وثانيا بان تتبع الاخبار
بعين الانصاف والاعتبار يورث القطع بالاكتفاء بنحو ذلك وبان كل ذي عمل مؤتمن على عمله كالاخبار الواردة في القصابين
والجزارين والجارية المأمورة بتطهير ثوب سيدها وان الحجام مؤتمن في تطهير موضع الحجامة ونحو ذلك وثالثا بعموم ادلة الوكالة
وتصديق الوكيل فيما وكل فيه مع انه لا حاجة في الحكم بالتطهير الى دعوى الدخول تحت ذي اليد ثم انه ره في ذيل كلامه نعم قد يتوقف

في قبول تطهير الغير بالنسبة الى ما هو متعارف في زماننا من غسل النساء والجواري ونحوهم الثياب والاواني من غير اذن ولعل الحكم
او كالصحيح كاشفة للسيرة المستمرة واصالة الصحة في القول والفعل بل قد يدخل نحوهم في دعوى اليد بعد تفسيره بالمستولي باذن
شرعية ولو بعضوي من المالك ونحوها بل قد عرفت احتمال الدخول في نحو الغاصب المتقدم خلافه انتهى قوله وان جهل غسل
كل موضع يحصل فيه الاشتباه يعني انه ان جهل موضع النجاسة بعينه غسل جميع المواضع التي يحتمل قيام النجاسة بها قال في
المعتبر اذا علم موضع النجاسة من الثوب غسل ذلك الموضع ولو جهل الموضع غسل كل موضع يحتمل ان يكون فيه والا
غسل الثوب كله وهو مذهب علمائنا وبه قال الشافعي ومالك واحمد وقال ابن شبرمة اذا خفيت تحرى مكان النجاسة فيغسله
وقال عطا وحماد ينضح الثوب كله انتهى وقال في التذكرة اذا علم موضع النجاسة من الثوب والبدن وجب غسله وان اشتبه
غسل كل ما يحصل فيه الاشتباه ولا يجوز التحري ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وحكي نفي الخلاف عن الحكم المذكور عن المعالم
والذخيرة بل نقل الاجماع عليه صريحا عن المنتهى والرياض وغيرها ويدل [illegible] ستدلال على غسل الجميع مع ذلك بامرين
الاول الاستصحاب قال في المعتبر لنا ان المانع من الصلوة موجود على اليقين ولا يحصل اليقين بزواله الا بما قلناه انتهى واستشكل
فيه صاحب ك بان يقين النجاسة يرتفع بغسل جزء مما وقع فيه الاشتباه يساوي قدر النجاسة وان لم يحصل القطع بغسل ذلك
المحل بعينه ويدفعه ان اللازم بعد حصول اليقين بالنجاسة انما هو تحصيل اليقين بالطهارة لانه لا يصح الدخول في المشروط بالطهارة
الا باليقين بها فلا يكفي مجرد زوال اليقين بالنجاسة وله هذا يشير قول المصنف ولا يحصل اليقين بزواله الا بما قلناه وربما يتوهم
ان استصحاب بقاء النجاسة بعد غسل جزء من الثوب مثلا بحيث لا يعلم ان المغسول هو الجزء الذي وقعت عليه النجاسة ام غيره انما
هو من قبيل استصحاب الكلي في ضمن فرد بعد وجوده في ضمن فرد اخر قد انتفى وليس كذلك اذ لم يكن قيام وجود النجاسة بالجزء المغسول
قطعيا حتى يستصحب وجودها في الجزء الاخر بعد انتفائها عن الجزء الاول وانما كان المقطوع قيام النجاسة باحد اجزاء الثوب
لا بعينه وقد شك في زوالها عن المحل الذي كانت قائمة به فصح استصحاب بقائها الثاني الاخبار الدالة على ذلك بخصوصه كصحيحة
محمد بن مسلم عن احدهما ع انه قال في المني الذي يصيب الثوب فان عرفت مكانه فاغسله وان خفي عليك مكانه فاغسله كله
وصحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المني الذي يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان خفي عليك
مكانه فاغسل الثوب كله وفي صحيحة زرارة وهي طويلة قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل ثوبك
من الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك وعن بعضهم من الجواهر وقوع المناقشة في الاستدلال بها من حيث
ظهورها في اعتبار التحري من حيث تعلق الحكم فيه بالرؤية التي هي اعم من العلم لاندفاعها بارادة العلم منها بشهادة التعليل ان لم
تكن ظاهرة في ذلك بنفسها وحسنة الحلبي او صحيحته عن الصادق ع اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه مني فليغسل الذي اصابه وان ظن
انه اصابه مني ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء وان استيقن انه قد اصابه ولم ير مكانه فليغسل الثوب كله فانه احسن انتهى في الجواهر
واشعار تعليله بعدم الوجوب بعد اعراض الاصحاب عنه للاجماع المحكي صريحا في المنتهى والتذكرة والرياض وغيرها وظاهر في
المعتبر ان لم يكن محصلا على الوجوب المعتضد بنفي الخلاف عنه في المعالم والذخيرة لا يصلح للحكم به على غيره انتهى وليست المسئلة محل
اشكال ولم نذكر الاخبار الخاصة الا للتبرك بها والا فقواعد الشرع تقضي بوجوب غسل جميع ما يحتمل ان تكون النجاسة وقعت بها
وليس لاحد ان يخالف فيه حتى من يقول بجواز مباشرة ما زاد على مقدار النجس في الاناءين المشتبهين او بجواز مباشرتهما تدريجا
وذلك لان الكلام هنا انما هو في الثوب والبدن بالنسبة الى ما هو مشروط بالطهارة ومعلوم ان الصلوة مثلا لا تصح في ثوب
يلبس جزء منه بالنجاسة وانه لا بد من طهارته بجميع اجزائه فمن صلى في ثوب متنجس يكون حاله مثل حال من شرب احد الاناءين المشتبهين
بالاخر فشربهما معا ولذا ترى من لا يقول بجوازه احد قوله ويغسل الثوب والبدن من البول مرتين محل البحث هو بول غير الرضيع
مع كونه في غير محل الاستنجاء وكون الغسل بالماء القليل وفي المسئلة اقوال احدها ما حكم به المصنف وهو المشهور بين المتأخرين
كما في الجواهر وقد وصفه في لك والحدائق بالشهرة من دون تقييد بكونها بين المتأخرين وجعله بعضهم لازم قول الفقيه والهداية
بوجوب غسل البول على المخرج مرتين نظرا الى ان بعض من اعتبر التعدد هناك اكتفى بغسلة واحدة ههنا فايجاب المرتين هناك يقتضي
ايجابهما هنا وكذا جعله لازم قول ابن ادريس في السرائر حيث اعتبر العصر هنا مرتين نظرا الى ان من البعيد كون مراده ايجاب الاخراج

نصف ماء غسالته بعد العصر نصف آخر منه بان يفصل بينهما بترك العصر ويتحد بالغ المطهر في امر هذا الحكم فقال في المعتبر وهذا
مذهب علمائنا اشير الى ما ذكره بقوله ويغسل الثياب والبدن من البول مرتين وثانيهما الاكتفاء بالمرة وعليه ينطبق ما
عزاه الشهيد ره في الذكرى الى الشيخ ره في ط من نفي مراعاة العدد في غير الولوغ وعن المعالم انه يظهر من فحوى كلام العلامة ره
في جملة من كتبه الاكتفاء بالمرة مط حيث قال في نهاية العلامة ره ان الواجب هو الغسل المزيل للعين ومن البين ان زوال العين
معتبر على كل حال وان سمي الغسل يصدق بالمرة ثم قال فيما حكي عن المعالم ان له في المنتهى عبارة مصرح بالاكتفاء بها مط
لكنها انقضت بعد حكمه بوجوب المرتين واحتجاجه له بالادلة الواضحة ولم يذكر لما حكم به اخيرا حجة وهو امر مستغرب وقد لاح له
في الكلام احتمال العدول به الاستغراب فيبقى معه الحكم الاخير به اولا على حاله فالقول باجزاء المرة مط محقق في كلام الاصحاب
فقد صرح به الشهيد في البيان وعزيه الى الشيخ ره في ط كما ذكرنا انتهى ثالثها الاكتفاء بالمرة اذا كان جافا ذهب اليه العلامة
في القواعد حيث قال اما الحكمية كالبول اليابس في الثوب فيكفي غسله مرة انتهى رابعها ما يظهر من صاحب ك حيث قال نعم لو
قيل باختصاص المرتين بالثوب والاكتفاء في غيره بالمرة المزيلة للعين كان وجها قويا انتهى وحكاه في ئق عن صاحب المعالم ره فهما
في غير الثوب يقولان بالمرة حتى في البدن حجة القول الاول امران احدهما استصحاب النجاسة في فاقد المرتين وثانيهما
الاخبار المستفيضة كصحيحة ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت
ابا عبد الله ع عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين في المركن فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ورواية الحسين بن ابي العلا التي
جعلها في الجواهر ره كونها صحيحة اصح قال سألت ابا عبد الله ع عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسألته
عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وحسنة ابي اسحق النحوي او صحيحته كما في ئق عن الصادق ع قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه
الماء مرتين وما عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي احمد بن محمد بن ابي نصر قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين
فانما هو ماء وسألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وعن الفقه الرضوي فان اصابك بول في ثوبك فاغسله من ماء جار
مرة ومن ماء راكد مرتين ثم اعصره حجة القول الثاني وجهان الاول اصالة البراءة وفيه انها منقطعة بما عرفت من الاخبار المعتبرة
الثاني اطلاق طهورية الماء واطلاق الامر بالغسل في بعض الاخبار كحسنة عبد الله بن سنان اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وفيه
ان اطلاق طهورية الماء وارد لبيان حكم آخر وهو مجرد كون جنس الماء متصفا بالوصف المذكور واين هذا من بيان كيفية الغسل
سلمنا كونه مسوقا لبيان الاطلاق لكنه يصير حاله حال اطلاق الامر بالغسل في الاخبار فيجب تقييده بما تقدم من النصوص المعتبرة
المستفيضة حجة القول الثالث امران اولهما حصول الامتثال للاوامر المطلقة ولا يخفى ضعفه لعين ما عرفته في الثاني بالتفصيل وثانيهما ان
المرتين احديهما لازالة العين والاخرى لازالة الاثر والعين عند يبس البول زائلة فلا حاجة الى الغسلة الاولى لازالة الاثر و
حكي عن بعض المتأخرين زيادة في حديث الحسين بن ابي العلا بعد قوله اغسله مرتين صورتها الاولى للازالة والثانية للانقاء
لكن قال صاحب المعالم ره لم ار لهذه الزيادة اثرا في كتب الحديث الموجودة الآن بعد التصفح بقدر الوسع ولكنها موجودة في المعتبر و
احسبها من كلام المحقق وان منشاء الوهم من هنا ثم قال وهذه الزيادة لو ثبتت لصلحت للدلالة على الوجه المذكور فيخص بها ما دل على
المرتين بما اذا كانت العين محتاجة الى الازالة ولكن الشأن في الثبوت ومما يؤيد عدمه ان العلامة ره مع حاجته اليها كما علمت نقل الحديث في
مجردا عنها حجة القول الرابع ما ذكره في ذيل قوله نعم لو قيل باختصاص المرتين بالثوب والاكتفاء في غيره بالمرة المزيلة للعين كان وجها
قويا للاصل وحصول الغرض من الازالة واطلاق الامر بالغسل المتناول للمرة وضعف الاخبار المتضمنة للمرتين في غير الثوب و
رده في ئق بعد ان حكى عن صاحب المعالم ره انهما اي روايتي الحسين بن ابي العلا وابي اسحق النحوي ضعيف السند وانهما اكتفيا بالمرة
في البدن لذلك بان الاولى حسنة والثانية صحيحة او حسنة وبعضدهما رواية ابن ابي نصر المنقولة في ئر وهي صحيحة لانها منقولة من اصله
المشهور بلا واسطة وبذلك يظهر ضعف ما ذهبا اليه انتهى ولكن لا يخفى ان صاحب ئق ره وان كان قد عزى هذا القول الى صاحب
ك ره لكن الظاهر من كلامه ليس ذلك فانه وان اشار الى ضعف الخبرين لكنه اشار الى انجبارهما وافتى بالمرة في خصوص الاستنجاء من
حيث عفى عن غسل اجزاء البدن فانه قد حكى عنه ما نصه واكثر الاصحاب على اعتبار العدد في ازالة نجاسة البدن من غير الرضيع بالماء
القليل عن البدن ايضا وضعف خبريه فيجبر في غير الاستنجاء خصوصا ان المحقق ره في المعتبر جمع بين الثوب والبدن وقال ان العدد مذهب علمائنا

وجملة ما احتجوا به من الاخبار لاعتبار المرتين في البول مطلقاً ثلث روايات احدها رواية الحسين بن ابي العلاء والثانية رواية ابي اسحق النحوي والثالثة رواية نشيط بن صالح عن ابي عبد الله (ع) قال سألته كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول فقال مثلا ما على الحشفة من البلل والروايات الثلث مشتركة في عدم صحة السند ويختص الاخيرة بعدم الصراحة في المطلوب وما قالوه من ان المثلين فيها كناية عن المرتين غير واضح مع انها معارضة برواية نشيط ايضاً عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله (ع) قال يجزي من البول ان يغسله بمثله وقد اقتصر العلامة (ره) في المنتهى على الثوب في العبارة التي افتى فيها بوجوب المرتين وكذلك صنع في التحرير وجزم في بحث الاستنجاء من المنتهى والنهاية بالاكتفاء فيه بالمرة اذا ازالت العين وكذا في لف وحكى القول به عن ابي الصلاح وابن ادريس (ره) وقال انه الظاهر من كلام ابن البراج وهو قول سلار ايضاً ووجهه بعد ظهور عدم نهوض الاخبار باثبات التعدد اطلاق الامر بغسل البول في الاخبار الواردة في باب الاستنجاء واكثرها صحيح السند وكذا رواية عبد الرحمن بن الحجاج الصحيحة قال سألت ابا ابراهيم (ع) عن رجل يبول بالليل فيحسب ان البول قد اصابه فلا يستيقن فهل يجزيه ان يصب على ذكره اذا بال ولا يتنشف قال يغسل ما استبان انه اصابه وينضح ما يشك فيه من جسده او ثيابه ويتنشف قبل ان يتوضأ ولا ريب في صدق مسمى الغسل بالمرة فيحتاج ايجاب الزائد عنها الى الدليل وهذا القول متجه لولا ما يشعر به كلام المحقق (ره) من دعوى الاجماع على التعدد فانه يجبر وهن تلك الاخبار مضافاً الى ما رواه الشيخ (ره) في الصحيح عن حريز عن زرارة قال كان يستنجي من البول ثلث مرات الحديث ولعل المقتضي للقطع الواقع في طريقه ما مرت الاشارة اليه عن قرب اذ من المستبعد كونه حكاية عن فعل زرارة وربما استفيد عن كلام المحقق (ره) اختصاص دعوى الاجماع بازالة البول عن غير محل الاستنجاء حيث حكى في بحث الاستنجاء عن ابي الصلاح انه قال اقل ما يجزي ما ازال عين البول عن رأس فرجه ثم احتج المحقق (ره) لاعتبار مثلي ما على الحشفة بوجهين الاول رواية نشيط السابقة مؤيدة بما روي من ان البول اذا اصاب الجسد يصب عليه الماء مرتين والثاني ان غسل النجاسة بمثلها لا يحصل معه اليقين بغلبة المطهر على النجاسة ولا كذلك لو غسلت بمثليها واشار بعد هذا الى رواية نشيط المتضمنة للاكتفاء بالمثل وقال انها مقطوعة السند فالعمل بالاولى اولى ولا يخفى عليك ان الاجماع لو كان متحققاً عنده هنا لكان احرى بالذكر في الاحتجاج من الوجهين اللذين استدل بهما وح يقوى الاكتفاء بالمرة المزيلة في غسله عن مخرجه وان كان اعتبار المرتين مط احوط انتهى والمختار هو القول بوجوب المرتين لما عرفت من كون الاخبار الناطقة به مقيدة وكون مستند القول بالمرة هي الاخبار المطلقة او الاصل فالحكم للاخبار المقيدة وقد عرفت عدم ثبوت الزيادة التي ادعى لحوقها بذيل حديث الحسين بن ابي العلاء وقد صرح بعدم ثبوتها في الذخيرة بعد ان قال حكى الشهيد (ره) في الذكرى وبعض التابعين له زيادة في رواية الحسين بن ابي العلاء بعد قوله اغسله مرتين صورتها الاولى للازالة والثانية للانقاء ثم قال وهذه الزيادة يستفاد منها ان الاحتياج الى المرتين انما يكون فيما كان للنجاسة عين فيخص بها عموما في الاخبار الا انها غير موجودة في المعتبر وكانها من كلام المحقق (ره) والوهم نشأ من ذلك انتهى كما عرفت رد القول الرابع بما حكيناه عن الحدائق ويؤيده ما في الذخيرة من قوله وهذه الرواية قد عدها من الحسان لعدم التصريح بتوثيق الحسين في كتب الرجال ولا يبعد الحاقها بالصحاح لان الحسين ممن يروي عنه صفوان وابن ابي عمير وقد نص الشيخ (ره) في العدة على انهما لا يرويان الا عن الثقات ويحكى عن السيد جمال الدين ابن طاوس في البشرى تزكيته وفي رجال النجاشي في شأنه كلام يستفاد منه التوثيق الا انه ليس بصريح فيه وبالجملة هذه الرواية من الاخبار المعتبرة انتهى وح نقول ان الرواية المذكورة مع صحتها او عدها بصحيحة ابي اسحق النحوي او حسنته وبرواية احمد بن ابي نصر البزنطي تنهض بالدلالة على وجوب ازالة البول بالغسل مرتين ثم لو سلمنا ضعف اسانيدها فانجبارها بالشهرة تمام الاشكال فيه عندنا وح ينبغي الفرق بين الثوب والبدن فيجب مراعاة المرتين في ازالة البول عنهما تنبيهات الاول ان اطلاق كلام المصنف يشمل البول الذي على المخرج فيلزم فيه الغسل مرتين وقد عرفت في كلام صاحب المعالم (ره) انه قال منه مخرجه في حال الاستنجاء ولكن الظاهر انه وان وقع الخلاف بينهم في المقامين في اعتبار المرة او المرتين الا انهم جعلوهما مسألتين موضوع احديهما البول على المخرج في حال الاستنجاء وموضوع الاخرى البول على ما عداه كما يكشف عنه جعل محل التعرض موضعين مع ان منهم من حكى عن بعضهم المصير في الاستنجاء الى وجوب المرة ومصيره مع ذلك الى وجوب المرتين ههنا وكيف كان فلا ريب ان المعول انما هو اخبار اهل العصمة سلام الله عليهم فلا بد من ملاحظتها فنقول مما تمسكوا به هنا رواية نشيط بن صالح عن ابي عبد الله (ع) سألته كم يجزي

من الماء في الاستنجاء من البول فقال مثلا ما على الحشفة من البلل وحسنة ابن المغيرة عن ابي الحسن قال قلت للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى
ما ثمة قال وفي آخره ولا يقصر عن الصحيح وموثقة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء
من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال لا صلاة الا بطهور و
يجزيك عن الاستنجاء ثلثة احجار بذلك جرت السنة من رسول الله ص واما البول فلا بد من غسله وصحيحة جميل بن دراج عن
ابي عبد الله ع قال اذا انقطعت درة البول فصب الماء وهي باسرها صريحة في البول الذي على المخرج فينبغي منه واخبار هذه المسئلة
التي نحن فيها كلها ناظرة الى اصابة البول الثوب او البدن من الخارج فينبغي الاعتبار من كل من الطائفتين بما هو مؤداها وقد عرفت
ان اخبار المسئلة صريحة في اعتبار المرتين وايجابها واما اخبار الاستنجاء فالرواية الاولى بعد تسليم سندها كما قيل لا دلالة لها
فيها على اعتبار المرتين لان السؤال انما هو عن المقدار الذي يجزي من الماء وقد وقع الجواب على طبقه فهي ساكتة عن ايجاب
التعدد كما انها ساكتة عن عدمه واما حمل المثلين عبارة عن المرتين بتقريب انه يجزي في كل مرة مثل ما على الحشفة فهو من
قبيل التأويلات البعيدة التي لا عبرة بها في مقام الاخذ بمدلول الالفاظ ولا اقل من الاجمال فلا يتم الاستدلال بها على المرتين
واما الرواية الثانية فقد جعل فيها حد الاستنجاء النقاء بعد نفي حد غيره ومعلوم ان البول على المخرج اذا لم يخالطه غيره يكفي
بالصب عليه مرة واحدة ومقتضاها الاكتفاء بالمرة اذا لم يكن هناك مقتض خارجي من خليط غيره والقائل بكفاية المرة
لا يدعي ازيد من ذلك فهي تدل عليها دون التعدد واما الرواية الثالثة فقد حكم فيها بغسل ذكره مقتصرا عليه في جواب السؤال
عن الوضوء الذي افترضه الله وهو طبيعة الغسل ومن البين انها تحصل بايجاد فرد منها وهو المرة الاولى وانه لا يجب ازيد منها
وهي المرة الاولى واما الرواية الرابعة فهي مسوقة لمجرد بيان انه لا يكفي غير الماء في البول فلا نظر لها الى اثبات العدد ولا
نفيها واما الرواية الخامسة فهي ناظرة الى التحديد وقت الغسل وانه لا يغسل ذكره قبل انقطاع درة البول فتحصل مما بيناه ان
جملة من الاخبار المذكورة وان كانت غير ناظرة الى اثبات التعدد ولا نفيها الا ان اثنين منها دالان على كفاية المرة وفيهما كفاية واما
صحيحة حريز المتقدم ذكرها في طي كلام صاحب المعالم ره فانها لا دلالة فيها الا انه على تقدير كون ما حكي فيها من الاستنجاء ثلث مرات
من فعل المعصوم لا من فعل زرارة لا يتم الاستدلال بها اذ لم يعلم وجه الفعل فلعل استنجائه ثلث مرات على وجه الندب مضافا الى
انها على تقدير دلالتها على الوجوب يعطي وجوب الثلث دون المرتين واما صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة في كلام ره ايضا فلا دلالة
فيها على اعتبار الاطلاق ببيان الغسل حتى يصح التمسك بها على حصول مطلق الغسل بالمرة كما وقع منه الاستدلال بها على ذلك لان
مساقها قد جرى لبيان مطلب آخر كما لا يخفى على من امعن النظر فيه ثم اعلم انه لولا دلالة الخبرين المذكورين على كفاية المرة لم يكن بد من
الرجوع الى الاصول ولم يكن مجرى لاصل البراءة في هذا المقام لثبوت نجاسة البول قطعا ولم يعلم ان مزيلها الغسل مرة واحدة
او الغسل مرتين فلا مناص من الاحتياط لحكم قاعدة الاشتغال فلا يجزي المرة في ترتيب آثار الطهارة على المحل الثاني ان لفظ المرتين
صريح في التعدد ولا يتحقق الا بالفصل بينهما بانفصال الماء على المحل على وجه تتراخى احديهما عن الاخرى وهل يكفي بالصب والغسل
المتصل فيه خلاف والذي يحصل منهم في المقام اقوال احدها ما ذهب اليه جماعة منهم ابن الجنيد ره والشهيد الثاني ره وصاحب المعالم ره
فيما حكي عنهم من اعتبار القطع على وجه يتحقق الفصل واستحسنه في الذخيرة واستظهره في الحدائق ووجههم على ذلك توقف تحقق
التعدد وصدق المرتين المأمور بهما على الفصل وثانيها ما ذهب اليه الشهيد في الذكرى من الاكتفاء في المرتين بالتقدير بغير اتصال الماء
بقدر الغسلتين ونص في الذكرى هو انه يكفي في المرتين تقديرهما كالماء المتصل انتهى وعن صاحب المعالم ره انه نقل عن جماعة من
الاصحاب انه يكفي بالمرتين التقديرية ثم قال تفريعا على هذا المقال فلو اتصل الصب على وجه لو انفصل لصدق التعدد حصل الجزء وهو
بعيد بدلالة فحوى الاكتفاء بالحت عليه وهو على اطلاقه مشكل لان دلالة الفحوى موقوفة على العلم بعلة الحكم في المنطوق وكونها
في المفهوم اقوى وليست العلة هنا بواضحة انتهى وفي الذخيرة بعد الحكم بضعف الوجه المذكور ولهذا القول اقتصر وربما كان التعويل
في ذلك على الزيادة الموجودة في بعض كتب الاصحاب في خبر الحسين بن ابي العلاء السالف وهي تعليل المرتين بان الاولى للازالة و
الثانية للانقاء وقد عرفت ما فيها انتهى وثالثها ما ذهب اليه صاحب ... من الاكتفاء بالاتصال بقدر زمان الغسلتين والقطع
فانه فهم من كلام الشهيد ره الاكتفاء بمجرد الاتصال بمقدار الغسلتين فقط فاستشكله ثم اتى بما بيناه ونص الموجود في كتابه

واكثر

واكتفى الشهيد ره في الذكرى باتصال الماء بقدر الغسلتين وهو مشكل نعم لو كان الاتصال بقدر زمان الغسلتين والقطع امكن
الاكتفاء به فيما لا يعتبر فيه تعدد العصر لان اتصال الماء في زمان القطع لا يكون اضعف حكما من عدمه انتهى وهذا القول
يفترق عما قبله من وجهين احدهما ما اشرنا اليه والآخر تقييده بكونه فيما لا يعتبر فيه تعدد العصر ثانيهما ما صار اليه صاحب المعالم ره
ولفظه المنقول عنه هو ان الذي يقوى في نفسي اعتبار صدق المرتين عرفا مع التراخي لان المقتضي للفرق بين التراخي وعدمه
ملاحظة تحقق المرتين المأمور بهما والتراخي بمجرده غير كاف في صدقهما انتهى وهذا القول هو الاقوى لان المأمور انما هو
الغسل مرتين ولا بد من تحقق مفهوم اللفظ عرفا حتى يتحقق الامتثال بالمأمور به فلا يكفي التعدد التقديري ولا الحكمي الذي
لا يصدق عليه التعدد عرفا كما لو صب مقدارا لم يستوعب سطح النجاسة ولم يجر عليه ثم قطعه وصب مرة لم يبق هيهنا شيء
وهو ان الشهيد ره مع تصريحه هنا بما عرفت اعتبر في مبحث الاستنجاء الفصل فقال واما البول فلا بد من غسله ويجزي
مثلاه مع الفصل انتهى والالتفات الى كلاميه ره ربما يوهم التناقض وقد نبه المحقق الثاني ره لسره ان التوهم المذكور فقال
هذا الكلام في جامع المقاصد مشيرا الى دفع التناقض فقال ره في الذكرى اعتبر الفصل بين المثلين والظاهر انه اراد به
تحقق الغسلتين وما اعتبره من اشتراط تخلل الفصل بين المثلين ليتحقق تعدد الغسل حق لا لان التعدد لا يتحقق الا
بذلك بل لان التعدد المطلوب بالمثلين لا يوجد بدون ذلك لان ورود المثلين دفعة واحدة غسلة واحدة فلو غسل باكثر
من المثلين بحيث تراخى اجزاء الغسل بعضها عن بعض في الزمان لم يشترط الفصل انتهى ويستفاد منهما امران كفاية المثل في
كل مرة من الاستنجاء وعدم اعتبار الفصل بين غسلتي البول في غير الاستنجاء ونحن مضربون عن الجميع كما عرفت الثالث
ان اطلاق عبارته المصرحة تقتضي اعتبار التعدد مطلقا سواء كان الغسل بالقليل ام الكثير الراكد الجاري ويوافقه كلامه ره في المعتبر
حيث قال في الفرع السادس من فروع مسئلة الولوغ ما لفظه لو وقع اناء الولوغ في ماء قليل نجس الماء ولم يحصل له من الغسلات
شيء ولو وقع في كثير لم ينجس ويحصل له غسلة واحدة ان لم نشترط تقديم التراب ولو وقع في جار ومر عليه جريات قال في ط
لم يحكم له بالثلاث وفي قوله اشكال وربما كان ما ذكره حقا ان لم يتقدم غسله بالتراب لكن لو غسل مرة بالتراب وتعاقب عليه
جريات كانت الطهارة اشبه انتهى ووجه الموافقة انه اعتبر التعدد في الجاري لكنه ره قرر بان كل جرية غسلة فتعدد الاولى
يحصل بعد الثانية ويستفاد من اعتبار التعدد في الجاري اعتباره في الكثير الراكد بالاولوية وعدم القول بالفصل وعن
العلامة ره في المنتهى انه قال في احكام الاواني ان الجسم النجس اذا وقع في الكثير من الراكد احتسب بوضعه في الماء ومرور الماء على
اجزائه غسلة وان خضخضه وحركه بحيث يمر عليه اجزاء غير الاجزاء التي كانت ملاقية له احتسب بذلك غسلة ثانية كما لو مرت عليه جريات
من الجاري انتهى ومقتضى هذا الكلام اعتبار التعدد في الجاري والراكد كما هو احد الاقوال في المسئلة والقول الثاني ما حكي عن
الشيخ نجيب الدين ره في الجامع والصدوق وهو اعتبار التعدد في الراكد بقسميه الكثير والقليل دون الجاري وهو خيرة صاحب
الرياض ره والقول الثالث ما عن العلامة ره في التذكرة والنهاية والشهيد ره في الذكرى نافيا عنه الريب والمحقق الثاني
والشهيد الثاني رحمهما من سقوط التعدد فيهما واختاره في ك ووصفه بالشهرة فيما حكي عن اللوامع واختاره وصار اليه
في الجواهر مدعيا انه المشهور نقلا وتحصيلا القول الرابع ما عن اللوامع انه حكاه عن بعضهم من الميل الى التفصيل بين
ما لو كان المغسول هو الثوب فيجب غسله في الراكد بقسميه مرتين وفي الجاري مرة واحدة وبين ما لو كان غير الثوب فيجب غسله
في الجاري والكثير والقليل باسرها مرتين القول الخامس ما اعتمد عليه في المستند من ان المغسول ان كان هو البدن لزم فيه المرتان
عند غسله بالقليل واكتفى فيه بالمرة عند غسله في الكثير والجاري وان كان هو الثوب لزم فيه المرتان عند غسله بالقليل والكثير
واكتفى بالمرة عند غسله في الجاري حجة القول الاول اطلاق صحيحة ابن ابي يعفور قال سئلت اباعبد الله ع عن البول يصيب الثوب
قال اغسله مرتين فان اطلاق الامر بالغسل مرتين يسري الى الجاري والكثير كما يسري الى الراكد القليل واطلاق قول ابي عبد الله ع
في ذيل حسنة الحسين بن ابي العلاء اغسله مرتين جوابا عن قول الراوي وسئلته عن الثوب يصيبه البول ومثلها ما في ذيل رواية احمد
ابن ابي نصر البزنطي وقد تقدم جميع ذلك وليس في الاخبار مفصل سوى صحيحة محمد بن مسلم وهي وحدها لا تكافؤ تلك الاطلاقات التي
تضمنها اخبار معتبرة فيها الصحيح كرواية ابن ابي يعفور والبزنطي والحسن كالصحيح كحسنة الحسين بن ابي العلاء ... بل ان صحيحة محمد بن مسلم

يتعيّن تقديمها الا انها معتضدة بالشهرة العظيمة وانها مقيدة وان الظاهر خروج مطلقات اخبار المرتين مخرج الاغلب
لندرة الكر والجاري في زمان صدورها حجة القول الثاني اما على لزوم التعدد في الراكد بتمامه فهي استصحاب النجاسة
دون اطلاق النصوص الامرة بالمرتين حتى يقال انها واردة مورد الغالب بغلبة القليل وندرة الكر والجاري في زمان
صدور الاخبار واما على الاكتفاء بالمرة في الجاري فهي قول ابي عبد الله ع في صحيحة محمد بن مسلم وان غسلته في ماء جار
فمرة واحدة والرضوي فان اصابك بول في ثوبك فاغسله من ماء جار مرة ومن ماء راكد مرتين ثم اعصره قال في الرياض بعد
ذكرهما وفيهما مفهوما في الاول بعد ذكرهما وفيهما مفهوما في الاولين ومنطوقا في الثاني بحسب العموم رد للقول بنفي التعدد
فيما عدا القليل على الاطلاق الا ان يجاب بالورود مورد الغلبة انتهى حجة القول الثالث ان اعتبار التعدد في الغسل مخالف
لاصالة البراءة ولاطلاقات الغسل لاستلزامه تقييدها فيقتصر فيما خالف الاصل على القدر المتيقن خروجه عن تحتها وهو
القليل لغلبة وجوده وندرة ما عداه في زمان صدور الاخبار واجيب عنه بان مقتضى الاصل ههنا هو الاشتغال واستصحاب
النجاسة دون البراءة لثبوت النجاسة المقتضي لليقين بالخروج الى الطهارة وان الاطلاقات تقيدت بصحيحة محمد بن مسلم لان
مفهوم قوله وان غسلته في ماء جار فمرة هو انك ان لم تغسله في الجاري فلا يكفي المرة وهو يعم الراكد الكثير كما يعم الراكد القليل
والظهور اللفظي يجب العمل به ولا وجه للاخذ بالقدر المتيقن الا فيما كان مجملا كاللبن ومن هنا قال المحقق البهبهاني ره في حاشيته
ك معلقا على قوله فان غسلته في ماء جار فمرة ظاهر هذا كونه مرتين في غير الجاري لمفهوم الشرط لكن يبعد العموم في المفهوم او ان
الراكد الكثير كان نادرا والاطلاق ينصرف الى المتعارف ولذا حكم بعض الاصحاب بان الظاهر من الاخبار المتضمنة للمرتين كونه في
القليل انتهى والانصاف ان كون الراكد الكثير نادرا في تلك الاعصار لا يخلو عن قرب بل هو مما تطمئن به النفس فلو اعتمدنا على
مثل هذه الغلبة بالنسبة الى القليل كان الراكد الكثير مسكوتا عنه في منطوق الحديث ومفهومه وكان اللازم في حكمه هو
الرجوع الى مرجع ويستفاد منهم ههنا مسلكان احدهما ان المرجع انما هو استصحاب النجاسة بعد الغسل مرة في الكثير الراكد
لما عرفت من كون الاخبار الامرة بالمرتين ايضا واردة مورد الغالب وهو الغسل بالقليل لندرة ما عداه في زمان ورود
الاخبار مضافا الى ما ذكره صاحب ق ره بعد استظهاره لهذا القول والاستدلال عليه بالصحيحة والرضوي من قوله ولا معارض
لها الا اخبار المرتين المتقدمة والظاهر تقييدها بالقليل كما هو الظاهر منها او الغسل في بعض انتهى وان كان الغسل لا
يدل الترفيه على كون الماء قليلا اه ولا يخفى انه بناء على الوجهين المذكورين يكون اقامة الدليل وظيفة من يدعي الاكتفاء بالمرة
في الكثير الراكد لكن لا يخفى ان الرجوع الى الاستصحاب هنا مبني على عدم الالتفات الى الاطلاقات الناطقة بالامر بغسل
البول او على دعوى ورودها لمجرد التشريع وكان صاحب ق ره تنبه لهذا فرام تطبيق صحيحة محمد بن مسلم والرضوي على القول الثالث
الذي هو مختاره فقال يمكن ان يكون ذكر الجاري في الخبرين المذكورين انما هو من قبيل التمثيل لا من قبيل الحصر ثم قال واما قوله ع في
كتاب الفقه ومن ماء راكد مرتين فينبغي حمله على الاقل من كر انتهى وانت خبير بانه لا مجال لاثبات المطلوب في مقام الاستدلال بمجرد
دعوى امكان كون ذكر الجاري لمجرد التمثيل وكذا حمل الراكد على ما هو اقل من كر فان كلا منهما خلاف الظاهر فلا بد في ارتكابه من
قرينة والذي لا اشتباه الا ان يقال ان ارتكاب الثاني انما هو من جهة ان اغلب ما كان يوجد الراكد انما هو القليل ثم انه ربما استشكل
في الاستدلال بصحيحة محمد بن مسلم بجهة اخرى وهي ان قوله لغسله في المركن مرتين بمنزلة الجملة الشرطية ضرورة انه ليس مراده ع تعيين
الغسل في المركن عليه بل مراده تعليق الغسل مرتين على كونه في المركن خصوصا بملاحظة المقابلة بقوله فان غسلته في ماء جار
فمرة واحدة ومفهوم قوله ان غسلته في المركن فمرتين هو انك ان لم تغسله في المركن فلا يلزم الغسل مرتين وهو عام شامل لما
اذا غسله في الكثير والجاري ومفهوم قوله وان غسلته في ماء جار فمرة هو انه ان لم تغسله في الجاري فلا يكفي المرة بل يلزم غسله
مرتين وهو يعم الراكد القليل والكثير فيتعارض المفهومان في الكثير الراكد فيسقط معه مجال الاستدلال بالصحيحة على حكمه وقد يجاب عن
ذلك بما افاده ذكره في الستر شيخنا من انه قد يذكر بعد الجملة الشرطية جملة شرطية اخرى هي تمام مفهوم الجملة الاولى او بعضه
فلا يكون للثانية مفهوم بل تكون تاكيدا للاولى ومن هذا القبيل ما رواه اسمعيل الجعفي عن ابي جعفر ع قال في الدم يكون
في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان قد رآه فلم يغسله حتى صلى فليعد

صلوته وان لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلوة ولذلك قلنا في محله ان مقدار الدرهم من الدم غير معفو عنه ففيما نحن فيه نقول
ان قوله ان غسلته في ماء جار مرة ليس له مفهوم حتى يقال ان مفهومه انك ان لم تغسله في ماء جار لم يكفه مرة واحدة حتى
يعارض مفهوم الجملة الاولى فتقابل الجملتين هنا على حد تقابل الجملتين في رواية الجعفي والذي يعتقد ضميمه ان شيئا
من الاشكال وجوابه ليس له موقع لان الجملة الاولى لو كانت بصورة الشرطية لم يكن لها مفهوم فكيف مع كونها ليست بصورة
الشرطية وذلك لان مفهوم جملة ان غسلته في المركن مرتين هو انك ان لم تغسله في المركن فليس يلزم المرتان وهذا من قبيل
ان لم يكن لك ولد فلا يلزم اختتانه وقد قررنا في محله ان كل مفهوم يكون من قبيل الضروريات لا يساق لبيانه الكلام
كالمنطوق حذرا من لزوم اللغوية فيكون الكلام خاليا عن المفهوم ومثلها الجملة فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة لان
مفهومها هو انك ان لم تغسله في ماء جار فلا يكفي المرة فالجملتان كلتاهما خاليتان عن المفهوم وانما سيقتا لبيان منطوقيهما
لعدم تعارف الكثير الراكد وبهذا البيان نعلم ان هذا الحديث يفارق حديث الدم من جهة ان المذكور هناك ان الدم ان كان اقل
من درهم لان وجود الدم هناك مفروض فيكون مفهومه هو انه ان لم يكن الدم الموجود اقل من درهم فيشمل ما لو كان مساويا
للدرهم فلا يكون للجملة الثانية وهي انه ان كان اكثر من قدر الدرهم مفهوم ويحصل مما بيناه ان الكثير الراكد يجب
فيه الغسل مرتين بحكم استصحاب النجاسة بعد الغسل مرة ان قلنا بكون اخبار المرتين ناظرة الى القليل ثم ان هذا كله
انما هو بناء على العبرة بمفهوم الشرط ويمكن ان يقال ان التقييد بقوله في المركن مما يفيد المفهوم ولو بقرينة المقام وقد قلنا
في الاصول ان التقييد بالوصف وغيره مما لا نقول بافادته الانتفاء عند الانتفاء بحسب الاصل قد يفيد لخصوصية
المقام فالتقييد بالمركن في مقابل الجاري يفيد المفهوم ويصير محصله انه لا يجب غسله في غير المركن مرتين ومعلوم ان الماء
الذي يسعه المركن لا يكون الا قليلا ولا يتوهم ان ذكره في الحديث جرى في مقابلة الصب عليه في غير المركن لان مقابلته
بالجاري في الفقرة الآتية قرينة على ان ذكره في الفقرة الاولى بملاحظة وصف القلة كما هو المنساق الى الذهن وعلى
ما بيناه يصير غير المركن في المفهوم في قوة غير القليل ويكون قوله فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة تصريحا ببعض المفهوم
وح ينطبق الحديث على القول الثالث الذي عليه كلامنا هذا هو الكلام في المسلك الاول لكنه كما عرفت الاشارة اليه
مبني على انكار اطلاقات الغسل والا انقلب الامر فيكون اثبات المرتين في الكر هو المحتاج الى الدليل ويكون ذلك على وجهين
احدهما انكار وجودها راسا والآخر انكار ورودها مورد الاطلاق بدعوى انها وردت لبيان حكم آخر وهو كون البول
محتاجا في ارتفاع اثره الى الغسل وكونه نجسا واجب الازالة لا لبيان ان مسمى الغسل كاف في ازالته وثانيهما ان المرجع بعد ذلك
انما هو اطلاقات الغسل مثل ما رواه الكليني ره بسنده والشيخ ره بسنده عنه مسندا الى عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع
اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وما رواه الكليني ره ايضا عن علي بن محمد عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال اغسل
ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه فيقال ان اخبار المرتين لما اختصت بحكم غلبة القليل وندرة الكثير والجاري او بحكم سياقها كالاشتمال
على الصب مثلا بالقليل فقد قيدت الاطلاقات بهذا المقدار وبقي تحتها الكثير والجاري ويكتفى فيهما بالمرة الواحدة و
صحيحة محمد بن مسلم وان لم تشتمل على المرة في الكر لسكوتها عنه الا انها صرحت بالاكتفاء بها في الجاري فهي موافقة للاطلاقات
من هذه الجهة ومؤكدة لها وهذا المسلك قد سلكه صاحب الجواهر ره كما يشير اليه استدلاله لهذا القول بالاطلاقات وان تمسك
بغيرها ايضا فانه صرح بان الاقوى في الكثير الراكد عدم اعتبار العدد لاطلاق الامر بالغسل وامكان دعوى القطع بمساواته
للجاري بعد ما عرفت من عدم اعتبار الجريان بل ومع اعتباره اذا فرض اختلاف سطوح الراكد عليه بتحريك ونحوه بل
لعل الكثير من الراكد اذا فرض جريانه في ساقية ونحوها داخل في اطلاق الجاري اذ تخصيصه بالنابع عرف الفقهاء او بعضهم على
الظاهر فيشمله الصحيح يعني صحيح ابن مسلم ح هذا المقتبس منه ويتم في الباقي بعدم القول بالفصل كما انه يمكن القطع بمساواته لبعض
افراد الجاري للراكد على العرف الشرعي كالنابع غير السائل من العيون ونحوها خصوصا في المقطع فعلية نبعها بسبب ما يخرج
منها من الماء وان كانت مستعدة له بل يمكن ارادة غير المنفعل من الجاري في الصحيح بقرينة مقابلته بالمركن ومعارضته باحتمال
ارادة مطلق الراكد من المركن وان كان كرا بقرينة مقابلته بالجاري يدفعها وضوح رجحان الاول عليه المعلومية مساواته

الاكر للجاري في سائر احكامه واكثرها ولذا وردان ماء الحمام كالجاري بخلاف المركن بل العل التجوز به بدله عن الكثير الراكد بعيد مستهجنا بل فلعل يظهر من التامل في هذا الاخير دليل اخر على المطلوب بدعوى استفادة تنزيل الكر منزلة الجاري فيما يتعلق بالنجاسة والتطهير وغيره من الاستقراء والتتبع بل ورد التصريح به في الحمام سيما بناء على ما اختاره بعضهم من عدم خصوصية له في ذلك هذا مع ما عرفت من ظهور دلالة المرتين في القليل من حيث اشتمالها على الصب ونحوه بل الغسل فيهما من حيث ظهور وجوب مقابلته بالصب والعصر ونحوه الذي قد عرفت سقوطه بالكثير مع معروفية التطهير بالقليل في ذلك الزمان والمكان لقلة الكثير فيهما فضلا عن التطهير به وما يمكن ان يؤيد به ايضا من الاعتبار من حيث ان الماء الكثير اذا استولى على عين النجاسة وان كان مغلظة استيلاء شاعت اجزائها فيه واستهلكت سقط حكمها شرعا فالمتجه انه استولى الماء على اثار النجاسة اولى بالسقوط ومصيرة وجودها كعدمها الا لكان الاثر اقوى من العين يشرف الفقيه على القطع بالاجزاء بالمرة المزيلة للعين انتهى ويمكن المناقشة في التمسك بالاطلاقات من وجهين احدهما انها وردت مورد حكم اخر وهو مجرد التشريع بمعنى ان البول نجس وانه يجب ازالته ولا يلزم من هذا كونها مسوقة للبيان بمعنى الامر بطبيعة الغسل المقتضي للاكتفاء بايجاد فرد منها يحصل بالمرة لكنه يندفع بان الاصل ان لم يدع الظهور هو كون الخطاب لاجل البيان ولا نريد بالبيان مقابل الاجمال من جميع الجهات حتى يقال ان افادة مجرد التشريع ايضا بيان بل نقول ان الاصل هو ان يراد باللفظ ما يقتضيه طبيعته من حيث هو والامر المتعلق بالطبيعة يقتضي بحسب وضع مادته وهيئته مطلوبية تلك الطبيعة وايجاب ايجادها في ضمن ما شرع اليه وهذا لا يعدل عنه الا لداع خارجي فان شك فيه كان مقتضى الاصل عدمه وعلى هذا استقر طريقة اهل المحاورة فطريقة اهل الالسنة واللغات فالطبيب الذي يامر المريض بشرب الدواء في اول اخذه في بيان العلاج لو لا دلالة المقام على ارادته مجرد كون وظيفة المريض شرب الدواء اعتمادا على ما سيبينه كان اللازم حمل كلامه على الاطلاق وكذا ما ورد في اوائل الاسلام من مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وامثال ذلك وكذا ما ورد في مقام التاكيد من جهة العلم بتكرره وكذا الحال في نظائر ذلك من التورية والتقية وافادة علم المتكلم بمضمون الكلام المعبر عنه عند علماء البيان بلازم فائدة الخبر والحاصل ان الاصل الذي استقر عليه طريقة اهل المحاورات انما هو الاخذ بمقتضى طبيعة اللفظ من حيث هو كلما وقع الشك بين ارادته وارادة ما يتبع شيئا من الدواعي الخارجية فلا يعدل عن ذلك الا لصارف يعبا به فاذا شك في ورود الخطاب لمجرد التشريع او لبيان اعطاء الاطلاق تعين الثاني والحال فيما نحن فيه على هذا المنوال وثانيهما انهم التزموا بكون الغالب في ذلك الزمان هو القليل واعترف له في الكثير والجاري وعلى هذا يلزم خروج الاكثر عن تحت هذه الاطلاقات وبقاء النادر تحتها وهذا يورث الوهن له ويمكن دفعه بان تقييد المطلق الى ان يبقى واحد مما لا اشكال فيه كما صرحوا به في الاصول فالحال في المطلق على خلاف ما عليه العام المصطلح عليه في تلك الصناعة واما ما ذكره من دعوى القطع بمساواة الكر للجاري فلا يخفى ما فيه لانه في مرتبة الدعوى فلا يجدي في الزام الخصم واما ما ذكره من دخول الكثير من الراكد اذا فرض جريانه في ساقية ونحوها في الجاري فهو ممنوع لان ما ذكره الفقهاء ليس اصطلاحا منهم في الجاري وانما يريدون به ما هو المتداول في العرف العام من ارادة ما يخرج عن مادة وبعبارة لغوي الجاري بالطبع من منبع والاصل في الجاري عليها دون الكر اذ الجري على الارض مثلا في المعيار هو الخروج من المادة وبذلك يدخل النابع غير السائل من العيون في الجاري دون الراكد واما ما ذكره من امكان ارادة غير المنفعل من الجاري ففيه انه مما لا اشعار عليه الاستعمال ومجرد ذكره في مقابل المركن لا يصلح لتعيين هذا القيام لاحتمال ان الاقتصار على القسمين انما هو لندرة الكر كما اعترف به في كلامه المذكور بل نقول ان هذه الدعوى لا يثبت الا بعد اثبات ان المخاطب كان عالما بمشاركة الكر للجاري في اكثر الاحكام حتى يصح التجوز من جهة العلاقة وهو غير معلوم بل مقتضى الاصل عدمه ولهذا لم يفهم احد الى زمان صاحب ... كون ذكر الجاري لمجرد المثال لغير المنفعل والى زمان صاحب الجواهر كون المراد بلفظ الجاري ما يعم الكر والجاري اعني غير المنفعل ولا ينبغي حمل لفظ المعصوم على هذه الاستعمالات التي تشمئز منها القلوب ومن هنا يظهر وهن التمسك بالاستقراء في تنزيل الكر منزلة الجاري واما ما ذكره من ورود التصريح بمساواة الكر في الحمام للجاري ففيه ان التقييد بالحمام يكشف عن كون ما عداه في الحمام ليس بمنزلة الجاري فهو على خلاف المطلوب ادل وحذف قيد الحمام خروج عن قصد السبيل

لعدم قيام الدليل عليه وأما ما ذكره من ظهور أدلة المرتين في القليل من حيث اشتمالها على الصب ونحوه بل الغسل فيها من حيث ظهوره بمقابلته بالصب في العصر ونحوه الذي قد يبنى على سقوطه في الكثير ففيه أنه قد ورد في بعض أخبار المرتين لفظ الصب وهي حسنة أبي إسحاق النحوي وورد في بعضها لفظ الغسل فقط وهي صحيحة ابن أبي يعفور وورد في جملة منها الجمع بين الصب بالنسبة إلى الجسد والغسل بالنسبة إلى الثوب وهي حسنة الحسين بن أبي العلاء ورواية البزنطي واللازم هو الأخذ بكل منها بمقدار مدلوله فما أطلق منها على القليل يحمل عليه وما استفيد منه معنى يعم القليل والكثير يؤخذ بعمومه وذكر الغسل بالنسبة إلى الثوب في مقابلة الصب بالنسبة إلى الجسد لا يخص الغسل بالقليل وأما العصر فلم يوجد إلا في الفقه الرضوي وقد صرح هو (ره) بعدم حجيته و ما ذكره من معروفية التطهير بالقليل في تلك الأزمان فهو حق إلا أن الكلام في صيرورة مثل ذلك قرينة على المراد وفي صحة اعتماد المتكلم عليه وإن شئت تقريب المطلوب ذكرت لك مثالا وهو أن آبار المشهد المقدس العلوي من قبيل الجاري فلا يجري عليها أحكام البئر الراكد فلو فرض أن رجلا من العوام سأل فيها المفتي عن حكم حمار وقع في بئر داره فمات فيها فهل تجد من نفسك الرخصة للمفتي في أن يطلق القول فيقول لا يجب ولا يستحب بموت الحمار نزح مقدار من ماء البئر نعم لا مناص من العبرة بالغلبة إذا استعمل لفظ المطلق في شيء من أصنافه أو أفراده بحيث يسبق ذلك الصنف والفرد إلى الذهن عند إطلاق ذلك اللفظ وأين ذلك مما نحن فيه ولعل ما ذكره من التأييد بالاعتبار ففيه مع أن الاعتبار لا عبرة به في الأحكام الشرعية أن قياس ما نحن فيه على ما إذا استولى الكر على عين النجاسة فشاعت فيه أجزاؤها واستهلكت قياس مع الفارق لأن مقتضى هذا الفرض أنه لا يبقى منها عين ولا أثر فليس هناك موضوع حتى يصح إجراء حكم النجاسة أو يشك في بقائه عليه وهذا بخلاف ما نحن فيه فإنا نشك في تطهير الكر لأثر البول في الثوب مثلا وعدم تطهيره إياه وهذا بعينه مثل ما لو قيل إن الكلب في المملحة صار طاهرا بالاستحالة وهو عين الخبث فيجب أن تكون المملحة مطهرة للثوب بملاقاته إياها لأن الموجود فيها مما هو أثر النجاسة والأثر أن يكون الأثر أقوى من العين فقد ترجح القول الرابع ما ذكره في المستند من أن نظر القائل به في الثوب إلى صحيحة محمد بن مسلم المفصلة في الثوب بين القليل والجاري بإيجاب المرتين إن اغسله بالأول والاكتفاء بغسله مرة واحدة في الثاني وأما في البدن فاعتمد على الروايات الناطقة بالصب على الجسد مرتين كرواية الحسين بن أبي العلاء وحسنة أبي إسحاق النحوي ورواية البزنطي المتقدمات حجة القول الخامس على دعواه الأولى أعني التفصيل في البدن بالاكتفاء بمرة واحدة في الكر والجاري بمرة واحدة وإيجاب مرتين في القليل هي مطلقات الأمر بغسل البدن من البول المقتضية لإجزاء الماهية وفي حسنة الحلبي قال سألت الصادق (ع) عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فإن كان قد أكل فاغسله غسلا وصحيحة الحلبي عن رجل يبول بالليل فيحسب أن البول أصابه فلا يستيقن فهل يجزيه أن يصب على ذكره إذا بال ولا يتنشف قال يغسل ما استبان أنه أصابه وينضح ما يشك فيه من جسده أو ثيابه إلى غير ذلك من الأخبار الواردة فيمن نسي غسل ذكره وصلى وغيرها قال (ره) وأما أخبار المرتين المتقدمة في الجسد فمكان الأمر بالصب صريحة في القليل إذ لا صب في غيره إلا بعد إفراز القليل منه وأما على دعواه الثانية أعني التفصيل في الثوب بإيجاب مرتين في القليل والكر والاكتفاء بالمرة عند غسله في الجاري فهو الأمر بغسل الثوب من البول مرتين في الأخبار المستفيضة المتقدمة الشاملة بإطلاقها للغسل في كل من الثلاثة خرج الجاري بصحيحة ابن مسلم والرضوي المتقدمين وبقي الباقي قال (ره) ودعوى ظهور المستفيضة في القليل ممنوع هذا والقولان الأخيران يدفعهما ما في المعتبر حيث قال يغسل الثياب والبدن من البول مرتين ثم جعله مذهب علمائنا وهو يفيد عدم الفصل بين الثوب والبدن وفي الجواهر أنه لا قائل بالفصل إلا ما يظهر مما تحكي من نقضه جامع ابن سعيد من الفرق بين الثوب والبدن ثم قال وظني أنها غلط لأن المنقول عنه التفصيل بين الجاري والراكد باعتبار المرة والمرتين من غير فرق بين الثوب والبدن وعلى كل حال فهو في غاية الضعف ولا يقدح في دعوى تحصيل الإجماع على عدم الفصل انتهى ولا يدفعهما ما في الذخيرة من أن خبر الحسين بن أبي العلاء متضمن لحكم الجسد وهو من الأخبار المعتبرة وكذا حسنة أبي إسحاق النحوي عن الصادق (ع) ولا يبعد أن يكون اجتماع هذين الخبرين مع نقل الاتفاق كافيا في إثبات المرام انتهى وذلك لأن الخبرين المذكورين تضمنا لفظ الصب فيختصان بالقليل فلا تنافيان القولين المذكورين والتحقيق في هذا المقام أن إطلاقات الغسل موجودة وهي تشمل الثوب والبدن ومقتضاها الاكتفاء بالمرة مطلقا سواء كان الغسل بالقليل أم بالكثير أم بالجاري وقيدت بأخبار المرتين لما عرفت من أن فيها ما

الثالثة وهي ايضا قد عرفت صحيحة محمد بن مسلم الّتي استفدنا كونها تامّة في الاكتفاء بالمرّة في الكثير والجاري بعبارة المفهوم المستفاد
من القيد لاقتضاء المقام لكن يجيء هنا اشكال وهو انه قد عكس في الرضوي فاخّر ما هو المقدّم من الجملتين وقدّم ما هو المؤخّر فقال
فان اصابك بول في ثوبك فاغسله من ماء جارٍ مرّة ومن ماء راكد مرّتين وهو ينافي الاكتفاء بالمرّة في الكثير لكن هذا الاشكال انّما
يتّجه على من يقول بحجيّته ونحن في فسحة من ذلك وعلى ما ذكرناه من البيان تكون صحيحة محمد بن مسلم موافقة للاطلاقات في الكر و
الجاري لانّها قيّدت اخبار المرّتين بالقليل الرابع انه هل يلحق بالثوب والبدن غيرهما ممّا عدا الاواني كالبساط والفراش
ونحوهما ام لا حكي منه قولان احدهما اللحوق قال في الذخيرة المنقول عن ظاهر جماعة من الاصحاب طرد الحكم بالمرّتين من
نجاسة البول في غير الثوب والبدن ممّا يشبههما فيعتبر الغسلتان فيما يمكن اخراج الغسالة منه بالعصر لا كالاجسام المشبهة
بالثوب والصبّ مرّتين فيما لا مسام لها بحيث ينفذ فيها الماء كالخشب والحجر واستثنى البعض من ذلك الاناء فاكتفى بالمرّة و
سيجيء حكمه ولعلّهم نظروا في هذه التعدية الى المشابهة الصوريّة او مع ادّعاء الاولويّة في الفرع والاوّل قياس غير معتبر و
اثبات الثاني مشكل هذا كلامه وزاد في المستند التمسّك لهذا القول بالاستصحاب وردّه بما سيأتي في الاستدلال به
للقول بكفاية المرّة من الاطلاقات التي اكتفى فيها بالامر بالغسل وفي الحدائق ذكر وجها آخر لهذا القول بعد استبعاده ما
وجّهه به صاحب الذخيرة فقال بل الظاهر انّ الوجه في ذلك انّما هو احتمال خروج الثوب والبدن في الاخبار مخرج التمثيل بناءً
على انه الفرد الغالب في ملاقاة النجاسة فلا يقتضي قصر الحكم عليهما وانّ خصوص السؤال عنهما لا يخصّص انتهى ثمّ انّ صاحب
الحدائق بعد نقل عبارة الذخيرة تصدّى لتحقيق تعيين القائل بالقول المذكور فقال قد ذهب الشهيد ره في اللمعة والرسالة
والمحقّق الشيخ علي ره الى وجوب المرّتين مطلقا من نجاسة البول وغيرها في الثوب والبدن وغيرهما عدا الاواني وذهب شيخنا في
الروضة الى وجوب المرّتين من نجاسة البول خاصّة في الثوب والبدن والمرّة الواحدة في غيرهما والنقل المذكور عن جمع من الاصحاب
انّما ينطبق على مذهب الشهيد الثاني القائل بوجوب التثنية في نجاسة البول كائنة ما كانت الّا انّ ما ذكره من التقييد بما يشبههما
لم اقف عليه في كلامه بل ظاهره التثنية من وجوب البول مطلقا انتهى ثانيهما عدم اللحوق فيكتفي في غسل البول ممّا عدا الثوب والبدن
بمرّة واحدة قال في الذخيرة عقيب كلامه الذي تقدّم ذكره بلا فاصل ما نصّه فاذن الاقتصار في الحكم على مورد النصّ غير بعيد كما
نقل التصريح به عن بعض الاصحاب وربّما يفهم من كلام المحقّق وقد ورد في بعض الاخبار الصحيحة اطلاق الامر بالغسل في الفراش
ونحوه اذا اصابه البول وستسمعه من قريب انتهى واشار بذلك الى صحيحة ابراهيم بن ابي محمود في الطنفسة والفراش يصيبهما البول
كيف يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو قال يغسل منه ما ظهر منه في وجهه وزاد في المستند التمسّك بموثقة عمّار في موضع من
البيت يصيبه القذر وبرواية نشيط يجزي من البول ان يغسل بمثله وحسنة الحلبي وصحيحته في بول الصبي الذي لا ياكل المتقدّمة ثمّ قال
واختصاص الاولى بالطنفسة والفراش والثانية بموضع من البيت والثالثة بما يتحقّق فيه الغسل من مثل البول بعد اطلاق
الرابعة غير ضائر مع تماميّة المطلوب بعدم القول بالفصل ثمّ حكم بانّ القول بكفاية المرّة في غسل البول من غير الثوب والبدن
هو الاصحّ ثمّ انه اورد على نفسه سؤالا وهو انه لا يثبت من الاطلاق عدم لزوم الزائد الّا بضميمة الاصل و[illegible] لا يدفع الاستصحاب
بل الاستصحاب يدفعه كما بيّن في موضعه واجاب بقوله قلنا نعم في الواجبات والمستحبّات ونحوهما ممّا لا يوجب تعلّق الحكم بالماهيّة الّا
ثبوته لها في الجملة واما في السببيّة والمانعيّة والحرمة ونحوها فمقتضى ثبوت الحكم للمطلق ثبوته اينما وجد بجميع افراده فلزوم الزائد
ينافي مقتضى نفس الاطلاق الا ترى انّ قوله يجب الغسل لا ينافي لا يجب الغسل مرّتين بخلاف الغسل سبب للطهارة فانّه ينافيها
الغسل مرّة او مرّتين ليس سببا لها وقوله ع في رواية نشيط بن صالح يجزيه من البول ان يغسل من قبل الثاني بل جميع افراد الغسل
وانّما هو بمنزلة قوله غسله سبب لتطهيره اجماعا ولانّ الامر به ليس الّا للتطهير قطعا وليس تعبّدا محضا فالغسل من الاسباب ولذا ترى
العلماء كافّة يحكمون بالتطهير بما ورد الامر به في باب الطهارات والنجاسات انتهى وانت خبير بانه لا وقع للسؤال المذكور لانه ان
اراد بالاصل الذي لا يثبت عدم لزوم الزائد من الاطلاق الّا بضميمته اصالة الاطلاق التي هي شعبة من شعب اصالة الحقيقة فهو
حقّ الّا انّ قوله بانّ ذلك الاصل لا يدفع الاستصحاب بل الاستصحاب يدفعه غير سديد لانّ اصل الحقيقة من قبيل الاصول اللفظيّة التي
تقدّم على كلّ اصل عملي استصحابا كان او غيره وان اراد به اصالة البراءة فهو باطل لانه مع وجود الدليل الاجتهادي الذي هو المطلق

يبقى لاصالة البراءة ولا لغيرها من الاصول العملية مسرح ولا مشرع ومن هنا يعلم انه لا وقع لما ذكره من الجواب ايضا من حيث ابتنائه
على التفصيل في الاصل بالنسبة الى الموردين مضافا الى ان ما ذكره من ان ثبوت الحكم للمطلق بثبوته ايما وجد بجميع افراده هو ان
الثانية والثالثة وغيرهما من الافراد سبب للتطهير فهو مبني على ما هو بصدده واما ما ذكره من الاستشهاد بعدم المنافات
في الحكم الوجوبي وثبوتها في الحكم بالسببية بالنسبة الى نفيها مقيدة بالمرة او المرتين فلا يخفى سقوطه لانه ان اراد بالتنافي
التناقض على وجه التساوي بين القضيتين بالعموم والخصوص فهو منتف في كليهما وان اراد به ما يعم التخالف بالاطلاق
والتقييد او العموم والخصوص فهو موجود في المقامين والتحقيق في حاصل المسألة ان الاطلاقات التي تمسكوا بها من
صحيحة ابراهيم بن ابي محمود وما بعدها من الاخبار كلها واردة مورد حكم اخر غير بيان الاطلاق ولا يرتفع استصحاب النجاسة
الا بالغسل مرتين فالقول بوجوبها في غير الثوب والبدن للتطهير من البول هو الاقوى الخامس ان اصحابنا اختلفوا
في حكم غير البول من سائر النجاسات اذا اصابت غير الاواني على اقوال اقواها ما ذهب اليه جماعة من الاكتفاء بالمرة الواحدة
وحكي المصير اليه عن الشيخ ره في ط قال الشهيد ره في الذكرى ما صورته وفي ط لا يراعى العدد الا في الولوغ انتهى ويستفاد منه
امور منها عدم لزوم العدد في جميع ما عدا البول والولوغ من جهة الاندراج في المستثنى منه ومنها عدم لزومه في البول ايض
وحيث ان كلامنا هنا في تحقيق ما عدا البول يكون هذا القول من اقوال المسألة وشمول كلامه ره للبول ايض غير ضائر
لما نحن بصدده ومنها ان الغسلة الواحدة تكفي وان كانت هي التي يحصل بها ازالة عين النجاسة وقد صرح بكون ذلك
مقتضى كلام صاحب ك واختاره وربما امكن ان يقال ان في تقييد المصنف ره البول بالمرتين والسكوت عما عداه اشارة الى هذا
القول وقد حكم بهذا القول في الذكرى في صدر كلامه حيث قال يكفي الغسل مرة في غير الاناء لقول النبي ص في دم الحيض حتيه
ثم اغسليه وكذا اوامر الغسل والامر المطلق لا يقتضي التكرار ثم قال اما البول فيجب تثنيته لقول الصادق ع في الثوب يصيبه البول
اغسله مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء انتهى ثانيها ما ذهب اليه المصنف ره في المعتبر حيث قال وهل يراعى العدد في غير البول
فيه تردد اشبهه انه يكفي المرة بعد ازالة العين لقوله ع في دم الحيض حتيه ثم اغسليه والامر المطلق يتناول المرة انتهى ثالثها ما
صار اليه جماعة اخرى من اعتبار المرتين وهم بين مطلق للقول على وجه يظهر منه العموم ومقتصر على الثوب والبدن بل على
الثوب فقط ومن الفريق الاول من هذين الفريقين الشهيد ره في الذكرى بالنظر الى اخر كلامه لانه قال بعد ما حكيناه عنه ولو
قيل في الباقي كذلك كان اولى لمفهوم الموافقة فان نجاسة غير البول اشد وظاهر التعليل يعني قوله في حسنة الحسين بن ابي العلا
فانما هو ماء ثم قال ويتحتم الثالثة انتهى رابعها ما عن العلامة ره في التحرير من انه يغسل الثوب من البول مرتين والنجاسات العينية
اولى بتعدد الغسل اما ما لا يشاهد من النجاسات فانما تطهر بالمرة وعن المنتهى ان النجاسات التي لها قوام وثخن كالمني اولى بالتعدد
في الغسلات قال فيما حكي عنه ويؤيده قول ابي عبد الله ع في رواية الحسين بن ابي العلا وقد سئل عن البول يصيب الجسد صب
عليه الماء مرتين فانما هو ماء فانه يدل بمفهومه على ان غير الماء اكثر عددا او ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع
انه ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول وتمسك بعضهم بالخبر المتضمن لتعليل ايجاب المرتين بان واحدة تزيل والاخرى تطهر و
قال في ئق بعد ذكر الوجوه المذكورة ما لفظه لا يخفى ان مقتضى ما ذكروه هو كون البول اضعف نجاسة من الدم لان البول كما ذكرتم
ماء والدم له قوام وثخن مع ان الامر بالعكس حيث انه قد عفي عن الدم في مواضع كما تقدم والبول لم يعف عن قليله وكثيره
بل يجب ان انا لا نقول الاحكام الشرعية لا مسرح للعقل فيها بالكلية بل هي تابعة للنصوص الشرعية ولا ريب ان مقتضى
الخبرين المذكورين ان البول اضعف حكما بالنسبة الى الازالة مما له قوام وثخن وان كان بالنسبة الى العفو اقوى اذ لا منافاة
مع اختلاف الحيثية انتهى وقد علم وجه قول من اقتصر على الثوب او عليه وعلى البدن او التعدية الى غيرهما مما قدمناه في البول واجاب
في الذخيرة عن الوجوه المذكورة اما عن الاول فبمنع اولوية التعدد واقتضى ما سلم توقف ازالة هذه النجاسات على امر زائد
على ما يعتبر في البول من الدلك والحث والفرك المزيل للنجاسة ولا يلزم منه اعتبار التعدد نعم لو اعتبر بعد زوال العين ايضا واما عن الرواية
الاولى فبما يقرب من ذلك واما عن الرواية الثانية فبانها لا دلالة لها على المطلوب فان الظاهر ان التشديد في المني باعتبار التأكيد
في وجوب ازالته وشدة الاهتمام من اجل برد ما ذهب اليه العامة من القول بطهارته ولا دلالة في الرواية على ان التشديد انما هو باعتبار

كيفية الغسل واما التمسك بالتعليل المذكور اخيرا فقد عرفت اندفاعه بعدم وجود اصل التعليل في كتب الاخبار بقي هيهنا امران الاول
ان وجه افتراق هذا القول عما قبله هو ما اشار اليه ذيل عبارة التحرير المتقدمة من قوله اما ما لا يشاهد من النجاسات فانها تطهر بالمرة نعم
جعل حكم المرتين مخصوصا بالثخين والمراد بها ليس هو ما بلغ في الغلظة مبلغ المني كما قد يوهمه التمثيل بالمني في عبارة المنتهى فيخرج ما لم يكن
من قبيل المياه فدخل في الثخين كما صرح في الحدائق بكون الدم ثخينا وقال في كشف اللثام اما غير البول فالمصنف في التحرير والمنتهى على
ان ما له ثخن وقوام كالمني اولى بالتعدد من البول وايده بقول الصادق للحسين بن ابي العلاء آه ويمكن حمل ما ليس له ثخن وقوام كالمياه
المتنجسة على البول بهذا الخبر وبصحيح محمد بن مسلم انه ذكر المني انتهى فمثل لغير الثخين بالمياه النجسة وهو يعطي ان ما فوقها في الغلظة
من الثخين وثانيهما انه قال في ك بعد ذكر القولين وادلة الطرفين ما صورته والمعتمد الاجتزاء بالمرة المزيلة للعين مطلقا لما بيّنا
فيما سبق من انتفاء ما يدل على نجاسة شيء من الاعيان بهذا العنوان وانما استفيد نجاستها من احد امرين اما امر الشارع بغسل ما
اصابته والامتثال يتحقق بالمرة او اجماع الاصحاب على النجاسة وهو منتف بعد الغسلة الواحدة فيزول المقتضي للتنجيس ولا يعارض
باستصحاب النجاسة لضعف التمسك به كما بيناه مرارا او لانه تقييد تسليمه انما يتمشى في الحكم المطلق لا المقيد كما لا يخفى انتهى وقال في المعالم
على ما حكى عنه بعد ذكر الاقوال وحججها اذا عرفت هذا فاعلم ان ما يحقق بالبول في ايجاب التعدد يجري عليه حكمه من اعتبار في الثوب
اسم الغسل ويكتفى في البدن بالصب ويبني اعتبار العصر في ذلك على التحقيق السابق وكذا الكلام فيما يشمل الثوب والبدن عند
عدم التعدد وما الايصال فيه بالالحاق ينظر الى دليل التنجيس فان كان نصا فهو لا محالة يكون متضمنا للامر بالغسل منه فيراعى
فيه صدق اسم الغسل وان كان اجماعا فيحتمل اعتبار المرتين استصحابا بالحكم النجاسة الى ان يعلم المزيل ولا دليل على الاكتفاء بما
دونهما من جهة النص كما هو المفروض والنظر الى عموم كون الماء مطهرا ليس بسليم من قدح الاشكال وقد اشرنا الى وجهه في مباحث الماء
ويحتمل الاكتفاء بالمرة اقتصارا في الحكم بالتنجيس على موضع الوفاق وهو ما قبل المرة وتمسكا فيما بعدها باصالة البراءة
من التكليف بالزائد او الاجتناب ونحوه من لوازم النجاسة واستضعافا للتعلق في مثله بالاصل السابق لانه من قبيل الاستصحاب
المردود كما حقق في محله وهذا هو الحق وسنبني عليه فوائد جليلة في بقايا احكام النجاسات فاجعله على ذكر فانه مدرك
قوي ولم يتفطن له احد من الاصحاب فيما اعلم انتهى وقال في الذخيرة بعد استقصاء الاقوال المذكورة والتحقيق ان ما علم
نجاسته على وجهين الاول ما استفيد نجاسته من امر الشارع بغسله وح فالظاهر الاكتفاء بالمرة لصدق الامتثال ولان
الظاهر في مقام البيان انه لو وجب شيء زائد على الغسل لبيّنه الثاني ما استفيد نجاسته من الاجماع والامر فيه مشكل فيحتمل
اعتبار المرتين استصحابا للحكم النجاسة الى ان يعلم المزيل والنظر الى عموم كون الماء مطهرا لكنهما لا يسلمان عن الايراد لما
عرفت من ضعف دلالة الاستصحاب المذكور مع ما قد عرفت من ضعف الوجه الثاني عن قريب ويحتمل الثاني اقتصارا في الحكم
بالتنجيس على موضع الوفاق وهو ما قبل المرة استنادا الى اصل البراءة من الزيادة فيما بعد ويرد عليه ما ذكرنا في المسئلة
السابقة من انه لم يثبت الطهارة بلزوم الاجتناب عنه في الصلوة تحصيلا لليقين بالبراءة من التكليف الثابت نعم ان ثبت
الاجماع على عدم الفرق بين القسمين كما هو الظاهر اتجه القول بالاكتفاء بالمرة مطلقا انتهى واشار بضعف دلالة
الاستصحاب الى ان المقام من قبيل ما شك في مزيلية الشيء الموجود وهو الغسل مرة واحدة وقد تقرر في محله ان مذهبه هو انه لا
يعتبر الاستصحاب الا عند الشك في وجود المزيل الثابت مزيليته وكان ما ذكره صاحب ك في ذيل كلامه من انه تقييد تسليمه انما
يتمشى في الحكم المطلق لا المقيد اشارة الى هذا القسم من المقيد الذي نشك في مزيلية شيء موجود بالنسبة اليه او الى مطلق الحكم
المقيد بالغاية على ان وجه وقع الشك في الغاية واما قوله تبعا لصاحب المعالم والنظر الى عموم كون الماء مطهرا فكانه عطف
على الاعتبار المرفوع بقوله فيحتمل وقد تقدم في كلامه في اصل البحث عن ايجاب المرتين في البول استدلال العلامة للاكتفاء
بالمرة بان الماء غير مطهر عقلا لانه اذا استعمل في المحل جاورته النجاسة فينجس وهكذا دائما وانما عرفت طهارته بالشرع بتسميته
طهورا بالنص واذا وجد استعمال الطهور ثمرة عمل من الطهارة واجاب عنه صاحب الذخيرة هناك بانا لا نسلم دلالة الاية
على ان كل ماء مطهر لكل ما لاقاه باي وجه كان وقوله هيهنا مع ما عرفت من ضعف الوجه الثاني عن قريب اشارة الى ذلك
الجواب فما ذكره في الاية حق لا اشكال فيه واما ما ذكره في الاستصحاب ففيه ما ضربون عنه كما فصلنا القول فيه في محله وان شئت

١٠ اوضح

اوضح من ذلك قلنا ان التمسك بالاستصحاب وغيره من الاصول يتوقف على انتفاء الدليل المثبت للاطلاق واذا فرض انتفاؤه
او وجد دليل دال على الامر بالتطهير فعلى الاول مقتضى الاصل الاولى هو البراءة من الغسلة الثانية نظرا الى ان الغسلة الاولى
واجبة قطعا والشك انما هو في وجوب الغسلة الثانية وعلى الثاني لا بد من البناء على قاعدة الاشتغال لتحقق الامر بما هو
مبين المفهوم مجمل المصداق وبعبارة اخرى الشك انما هو في محصل المأمور به في الخارج وقد قررنا في محله ان مثل ذلك مجرى
قاعدة الاشتغال وحيث لم نعثر في المقام على الاطلاق المذكور ولا على دليل يدل على الامر بالتطهير وقام الاجماع على نجاسة
الامور المعدودة المعلومة وعدم ارتفاعها الا بما هو مزيل لها شرعا كان اللازم عند الشك في مزيلية الغسلة الاولى
هو استصحاب النجاسة على ما نراه من حجية الاستصحاب في جميع اقسام الشك في الرافع نعم يبقى هنا شئ وهو انا نجد في الاصناف
ما هو دليل ويعلم مما ذكرناه في طي الكلام سقوط ما ذكره في الجواهر تبعا لبعض من تقدم كلامه من انه يتسلح باصالة
براءة الذمة عن استعمال الماء بعد الغسلة الواحدة ومن وجوب غسلة ثانية بعدها للشك في اصل الشغل بها كمن تنجست يده
مثلا بنجاسة لا يعلم انها بول فيجب مرتان او غيره مرة فانه لا يجب عليه ازيد من مرة وكالشك في كون الصادر منه موجبا للقضاء
والكفارة او للقضاء وحده واحتمال الفرق بين شبهة الحكم والموضوع ممنوع كاحتمال الفرق بين اسباب النجاسة وغيرها من
افراد قاعدة الشك بين الاقل والاكثر فقد اطلق فيه الامر بالغسل فمنها ما في العذرة مثل ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن
القاسم عن علي بن محمد قال سألته عن الفارة والدجاجة والحمامة واشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب ايغسل قال ان كان استبان من اثره
شئ فاغسله وان لا فلا بأس ومنها ما في المني كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع في المني يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله و
ان خفي عليك مكانه فاغسله كله وصحيحة الحلبي او حسنته على المشهور عن الص ع قال اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه مني فليغسل الذي
اصابه وان ظن انه اصابه مني ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء وان استيقن انه اصابه ولم ير مكانه فليغسل ثوبه كله فانه
احسن ومنها ما في الدم كصحيحة زرارة قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شئ من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت
وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله الحديث ومنها ما في الميتة
من رواية السكوني عن الصادق ع ان امير المؤمنين ع سئل عن قدر طبخت واذا في القدر فارة قال يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل
ومنها ما في الخمر والمسكر كموثقة عمار عن الص ع قال لا تصل في ثوب اصابه خمر او مسكر واغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف
موضعه فاغسل الثوب كله فان صليت فيه فاعد صلوتك ومنها ما في الكافر مثل ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم عن
احدهما ع قال سألته عن رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ وعن ابي بصير عن الباقر ع انه قال في مصافحة المسلم
اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك ومنها ما في الكلب كصحيحة محمد بن مسلم قال سألت الص ع
عن الكلب يصيب شيئا من جسد الرجل قال يغسل المكان الذي اصابه ومنها ما في الخنزير كصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته
عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل
في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله وقوله ع فلينضح يراد به ما اذا كانت الاصابة بغير رطوبة بقرينة قوله الا ان يكون
فيه اثر فيغسله ولو استشكل في بعضها من جهة الشك في ورودها مورد بيان الاطلاق الحجة دفعناه بان الاصل في الكلام وروده
في معرض البيان ولو تنزلنا عن ذلك قلنا ان بعضها وارد مورد البيان قطعا ومقتضى الاطلاق هو الاكتفاء بالمرة واذا
ثبت هذه في واحد من النجاسات التي هي ما عدا البول ثبت في الباقي بضميمة عدم القول بالفصل فالانصاف ان جميع ما
ذكر من الاخبار وارد مورد حكم اخر ولا شك في شئ منها حتى نتمسك باصالة الاطلاق فلا يتم الحكم بالمرة في مورد حتى يلحق الباقي
به بعدم القول بالفصل فلا يبقى الا استصحاب بقاء النجاسة فلا بد من المرتين في غير البول من سائر النجاسات ومحل البحث غير الولوغ و
غير الاواني وسنعرف الكلام فيهما انشاء الله تعالى السادس انه قال في الجواهر انه لا يعتبر في المرتين كونهما معا للتطهير بل لو اتفق الاجتزاء
بهما او حصلت الازالة باحدهما كما عن المعتبر والذكرى وجامع المقاصد وشرح للموجز التصريح به لاطلاق الادلة بل هو واضح بذلك
ايضا فيما لو حصلت الازالة بهما ايضا وذيل خبر ابن ابي العلاء قد عرفت عدم ثبوته ولا ينافي ذلك اعتبار المرتين في التنجس بالبول
حكما لكون مدار المقام على اطلاق الادلة وتحقق امتثالها فما عساه يقال او قيل من انه قد يوهم كثير من العبارات في غير البول من انه لا

مضافا الى احتمال ان الغسلة الاولى التي حصلت بها الازالة من لا تسمين اللزوم الا الازالة ولو تضاعف الغسل ولغير ذلك ضعيف
لا شاهد عليه نعم لا بد من اجتماع شرائط التطهير في الغسلتين معا من الورود والانفصال ونحوها وان كان لا اشتراط في المراد
بها الا نفس العين ذلك فلو فرض ان الثانية بماء ورد مثلا تعقب في ذلك الغسلتان التطهير لم يكن بذلك باس فلا يتوهم من الاجتزاء
بالازالة في الغسلة الاولى التي احتسبناها من الغسلتين سقوط شرائط التطهير فيها اذ قد عرفت عدم كون المراد منها الازالة
بل ظاهر الادلة توقف التطهير على مسمى الغسلتين الا انه لما تحقق امتثال المكلف بفعلهما لانه داخل في اطلاق الادلة
قلنا بالاجتزاء بذلك وان قارنهما او احدهما حصول الازالة ايضا كما هو واضح انتهى واقول ان ما ذكره بالنسبة الى البول حق
واما بالنسبة الى غير البول من سائر النجاسات فلا اسلم ما ذكره من كفاية المرتين مطلقا وان حصل بهما او باحدهما الازالة
لانه لا يتم بناء على مستندنا الذي هو استصحاب النجاسة واكتفينا في البول بالمرتين مطلقا لاطلاق الامر بالغسل مرتين وليس
هنا اطلاق ولو كان فهو من قبيل الامر بالغسل المقيد بالمرتين حتى يؤخذ باطلاقه من جهة كون الغسل مزيلا او عدمه لما عرفت من
ورود الاطلاقات هنا مورد حكم آخر فتدبر السابع انه قال المصنف ره في المعتبر انه يكفي في طهارة محل النجاسة زوال عينها
وان بقي لونها او ريحها لانهما عرضان لا يحلان النجاسة وعليه اجماع العلماء انتهى وقد اشتمل هذا الكلام على قضيتين
احديهما انه لا بد من زوال عين النجاسة وهو كذلك قال في لك النجاسة ان كانت عينية اعتبر في طهارة المحل معها زوال عين النجاسة
قطعا انتهى وفي ئق ان المستفاد من النصوص وعليه ظاهر اتفاق كلمة الاصحاب ان زوال حكم النجاسة متوقف على زوال عينها
او اجزائها كما يأتي تفصيل ذلك وهذا الحكم لا يحتاج فيه الى الاستدلال وان كان يمكن الاستدلال عليه بان ذلك هو المنساق
عن الاوامر الناطقة بغسل النجاسات وفي حسنة ابن المغيرة الآتية دلالة عليه وزاد في عد زوال الاثر قال في كشف اللثام وهو
الصفة السهلة الزوال التي يدل بقاؤها على بقاء اجزاء من العين ثم قال وفي المنتهى هو اللون واما الرائحة فلا يبقى اللون السهل
الزوال كما صرح به ما بعده انتهى الثانية لا عبرة بزوال اللون والرائحة وقد عرفت من المعتبر دعوى الاجماع عليه واستظهر في الذخيرة
انتفاء الخلاف فيه لكن حكي عن العلامة ره في المنتهى الجزم بوجوب ازالة اللون وعن نهاية الاحكام انه بعد القطع فيها بان بقاء اللون
غير ضائر قال ولو بقيت الرائحة كرائحة الخمر وهي عسرة الازالة فالاقرب الطهارة كاللون الجامع مشقة الازالة ولو بقي اللون
والرائحة وعسر ازالتهما ففي الطهارة اشكال ولو بقي طعمه لم يطهر سواء بقي مع غيره من الصفات او منفردا لسهولة ازالة الطعم
انتهى وحجتهم على ذلك اما بالنسبة الى الرائحة فهي حسنة ابن المغيرة عن ابي الحسن ع قال قلت له للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة قال
فانه ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها قال في ئق والخبر وان كان في الاستنجاء الا انه لا خلاف ولا اشكال في تعدية الحكم
الى جملة النجاسات بطريق تنقيح المناط القطعي واما بالنسبة الى اللون فهي رواية علي بن حمزة عن العبد الصالح ع قال سألته ام
ولد لابيه فقالت جعلت فداك اني اريد ان اسألك عن شيء وانا استحيي منه قال سليني ولا تستحيي قالت اصاب ثوبي دم الحيض فغسلته
فلم يذهب اثره قال اصبغيه بمشق حتى يختلط وعن ابي بصير قال سألته امرأة ان بثوبي دم الحيض وغسلته فلم يذهب اثره قال اصبغيه
بمشق فلو كان زوال اللون شرطا في زوال النجاسة لم يكن للامر بالصبغ فائدة اذ الظاهر ان فائدته لخفاء لون النجاسة حتى يقع
وقاحته وظاهر حمل الصبغ على الاستحباب ويدل على الامرين ما عن الرضا ع انه سئل عن الرجل يطأ في الحمام وفي رجليه شقاق فيطأ
البول والنورة فيدخل الشقاق اثر اسود مما وطئ من القذر وقد غسله كيف يصنع به وبرجله التي وطئ بها ايجزيه الغسل ام يخلل
اظفاره باظفاره ويستنجي فيجد الريح من اظفاره ولا يرى شيئا فقال لا شيء عليه من الريح والشقاق بعد غسله قال في الذخيرة و
اختصاصها ببعض الموارد وضعفها غير قادح لانجبار ضعفها بالشهرة وعمل الاصحاب والاجماع المنقول وعدم القائل بالفصل
ويدل عليه ايضا اطلاق الامر بالغسل الحاصل مع بقاء اللون والرائحة انتهى وبما ذكر يعلم انه لا مجال للمناقشة بان الالوان من قبيل
الاعراض التي لا تقوم ولا تتحقق بانفسها فلا بد من بقاء شيء من الاجزاء الجوهرية حتى تتقوم بها وحينئذ فلا تزول العين فلا يرتفع
حكم النجاسة وذلك لانا نمنع من اقتضاء العرض محلا من مؤثره يتقوم به بل يكفي في عدم تحقق قوامه بنفسه قيامه بالثوب ونحوهما
مباشرة للمؤثر ولو سلمنا قلنا بما قاله المحقق البهبهاني ره في هذا المقام من حواشيه من ان النجس انما هو الدم مثلا لا لونه اذ لا يعتبر
لعدم صدق الدم عليها عرفا بل يصدق عليها لون الدم وذا ليحة وهذا انه غير نفس الدم الذي هو النجس فلو قلنا بعد تسليم

كتاب الطهارة

الغرض في مثل ما نحن فيه وبقاء الاجزاء الجوهرية لعدم صدق الدم عليها والمناط في الشرع هو الصدق العرفي واللغوي دون الضوابط
الحكمية سيما مع عدم ثبوتها فتأمل انتهى وعلى ما عرفت من البيان لا يبقى مجال للاستشكال في النجاسة عند بقاء شيء من اللون و
الرائحة فيجب الحكم بالطهارة لتحقق الازالة المأمور بها شرعا التي هي عبارة عن الازالة العرفية بحكم الادلة الواردة على طبق محاوراتهم
بقي الكلام في امور احدها ما وقع في كلام العلامة ره من تقييد الطهارة مع بقاء الرائحة بكونها عسرة الزوال فظاهر عبارة القواعد
تقييد اللون بكونه عسر الزوال لا انه قال فيها ويكفي ازالة العين والاثر وان بقيت الرائحة واللون العسر الازالة ولهذا
قال المحقق الثاني ره وكذا لا عبرة باللون العسر الازالة منفي عنه للرواية والمشقة ثم قال والمراد بالعسر عادة فلو كان بحيث
يزول بمبالغة كثيرة لم يجب وهل يتعين له نحو الاشنان والصابون ام يتحقق العسر بمجرد الغسل بالماء اذا لم يزل به كل
محتمل والاصل يقتضي الثاني والاحتياط الاول انتهى وليس في النصوص ايماء الى ذلك و في المستند انه يمكن ان يكون من جهة
ان ما يسهل ازالته لا ينفك عن العين ثم قال نعم الظاهر بقاء العين مع كون اللون بحيث ينتشر من المحل ويتعدى الى غيره
بالمجاورة واما الريح فليس كذلك ولذا يتعدى الى الغير من غير تعدي العين كما يتعدى من الورد الى مجاوره وليشير به ما نفى الباس
عن بقاء الريح في محل الاستنجاء فان الظاهر ان بقائه انما يعلم بتعديه الى اليد ونحوها انتهى ثانيها انك قد عرفت من كلام
العلامة ره انه لو بقي طعم النجاسة لم يطهر محلها وقال في المستند واما الطعم واللزوجة والملاسة والدسومة فالظاهر وجوب
ازالتها كما صرح به الشيخ ره في الاول في النهاية والخلاف للزوم تحصيل اليقين بزوال العين والظاهر عدم حصوله مع بقاء واحد
منها فيستصحب بقاء العين المستلزم للنجاسة مع ان الادلة غير شاملة لها وعموم الاثر في الغائط غير مفيد لعدم انجباره في
غير الوصفين يعني اللون والريح هذا اذا كان احد هذه الاعراض من اوصاف ما تنجس به المحل اما لو لم يكن منه فلا يجب ازالة الوصف
مثلا اذا تنجس محل بالشيء الدسم يجب ازالة الدسومة لا ما اذا تنجس المحل الدسم بغيره او دسم محل النجس فانه لا يضر بقاء الدسومة
الا مع ميعان الشيء الدسم بحيث ينجس جميع اجزاء الدهن الموافقة فيه انتهى واشار بالغائط الى ما حكاه عن المعتبر والمنتهى عن خولة
بنت يسار عن رسول الله ص ارايت لو بقي اثره فقال الماء يكفيك ولا يضرك اثره واقول ما ذكره من انه لو دسم محل نجس لا يضر
ح بقاء دسومة محل اشكال لان دسومة الطارية على المحل النجس قد يمنع من زوال النجاسة وتاثير الماء في حكمها لعدم وصوله الى
المحل المتنجس الا اذا فرض كون الدسومة ضعيفة جدا بحيث لو اريد اخذه من المحل بسكين ونحوه مثلا لم يحصل منها جرم على ذلك
السكين فان الظاهر ح حصول طهر المحل بغسله بالماء ثالثها انه قال المحقق الثاني ره في شرح عبارة القواعد التي حكيناها في
الامر الاول عن هذه الامور هذه يعني الاكتفاء بزوال العين وعدم لزوم زوال الرائحة واللون اذا لم يكن الرائحة في الماء فان
علم تغيره بها نجس والا فلا عبرة بها انتهى وهو جيد متين لان من المعلوم في الشرع ان الماء اذا اكتسب رائحة النجاسة نجس حتى
لو كان كثيرا كالكر رابعها يستثنى من وجوب غسل المحل الذي اصابته النجاسة ما لو كان ذلك المحل من البواطن قال الظاهر انه
لا خلاف بين الاصحاب في الاكتفاء في طهر البواطن بزوال العين وعن البحار لا نعلم في ذلك خلافا وعن شرح المفاتيح للمحقق
البهبهاني لا نعرف خلافا من احد منهم وقال في الجواهر في مقام الحاق حال الحيوان بما نحن فيه بعد احتمال عدم نجس الحيوان
بملاقاة عين النجاسة حتى تكون الازالة مطهرة له ما لفظه بل هو في الحقيقة كالبواطن المتفق بين الاصحاب على طهارتها بمجرد
زوال عين النجاسة بل قيل انه من ضروريات الدين انتهى واستدلوا على ذلك بجملة من الاخبار منها ما رواه الشيخ ره في الموثق
عن عمار الساباطي قال سئل الصادق ع عن رجل يسيل من انفه الدم هل عليه ان يغسل باطنه فقال انما عليه ان يغسل ما ظهر
منه ومنها ما رواه الكافي في الصحيح عن ابراهيم بن ابي محمود قال سمعت الرضا ع يقول في الاستنجاء يغسل ما ظهر منه على الشرج ولا يدخل
الانملة وعن محمد بن مسلم عن احدهما ع في الرجل يمس انفه في الصلوة فيرى دما كيف يصنع اينصرف قال ان كان يابسا فليرم به ولا
باس به وبالاسناد المتقدم في الحديث الاول عن عمار عن الصادق ع في حديث قال انما عليه ان يغسل ما ظهر منها يعني المقعدة وليس
عليه ان يغسل باطنها ومنها ما رواه الشيخ ره عن عبد الحميد ابن ابي الديلم قال قلت للصادق ع رجل شرب الخمر فبصق فاصاب
ثوبي من بصاقه فقال ليس بشيء ومنها ما ذكره في موثق في مقام التاييد وهو ما عن زرارة عن الباقر ع في حديث قال انما عليك
ان تغسل ما ظهر وفيما حكي عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني تاييد المطلوب بوجه اخر وهو طهارة ما يخرج من مخرج البول والغائط

والمراد

والمني والدم لا تصيبه الا بعد الخروج انتهى ويظهر مما حكي من كلام صاحب الحدائق في هذا المقام المناقشة في الاستدلال دون اصل الحكم حيث انه بعد ذكر الحكم المذكور وانما استدل برواية عمار الاولى ثم ردها بضعف السند قال انها لا تصلح بمجردها دليلا على الحكم ثم قال ويضم اليه بعض الاصحاب التعليل برفع الحرج والاشكال بحاله والحق انه يكفي في الاستدلال التمسك بقاعدة البراءة فانها ملزوم الطهارة ولا يصير لعدم الاعتماد بها في نحو هذا الموضع الا توهم كون النجاسات اسبابا مؤثرة فيما تلاقيه برطوبة مطلقا وقد اسلفنا في مسئلة تطهير الشمس ان ذلك بعيد عن التحقيق واعترضه صاحب الحدائق بقوله ولا يخفى ما فيه من النظر الظاهر فان الاعتماد على اصالة البراءة بعد استفاضة الروايات التي تقدمت في فصل النجاسات بتعليلها الى ما لاقته بالرطوبة امر من الشمس لظهوره من البلد انور كما تقدم تحقيقه هذا بناء على ما ذكره من الاستناد الى تلك الرواية خاصة والا فالناظر في جميع ما اوردناه من الاخبار التي منها الصحيح باصطلاحه لا مجال للتوقف في حكمه انتهى وتوضيح المقام يتم بالتعرض لامور الاول ان ظاهر كلمات جملة من اصحابنا ان البواطن كالفم والانف ونحوهما تنجس بملاقاة النجاسة فتطهر بزوال العين وهذا انما لاثبات عليه الادلة ولهذا الاسند في العنوان استثناء البواطن من وجوب غسل المحل الذي اصابته النجاسة بل في كلام المحقق البهبهاني دعوى الاجماع على عدم التنجس قال في حد دليل ما حكي من كلامه ما لفظه مع عدم تحقق الاجماع على تنجس البواطن لو لم نقل بالاجماع على العدم مضافا الى الاصول والعمومات انتهى وقال في الجواهر ومراده على الظاهر عدم النجاسة لا الطهارة بالزوال وان كان ربما يوهم بعض العبارات بل الموثق يعني موثق عمار المتقدم ظاهر فيما قلناه من عدم نجاستها بملاقاة عين النجاسة كما هو قضية الاصل والعمومات ان ليس في ادلة النجاسة عموما مثلا يشمل نجاسة البواطن انتهى وقال في المستند بعد حكاية الاستدلال بموثقة عمار على طهر البواطن بزوال عين النجاسة ما نصه وفي دلالتها على الطهر بزوال العين نظر بل تدل على عدم وجوب الغسل ولو بقيت العين ايضا فان دل على عدم وجوب الغسل على الطهارة لدلت الموثقة على عدم تنجس البواطن مطلقا وهو الاقوى فلا يحكم بنجاسة البواطن الحاصلة بملاقاتها النجاسة الداخلية او الخارجية للاصل وعدم الدليل فان ثبوت نجاسة المتنجسات انما هو بالامر بالغسل في الاكثر وهو ليس في المورد لعدم وجوب غسله اجماعا بل نحن لا نعلم من التنجس الا ما يترتب عليه الاحكام المعهودة الشرعية ولا دليل على ترتب شيء منها على البواطن فلا يحتاج الطهر بزوال العين فيها الى دليل ولا يمكن استصحاب نجاستها اذ كل ما يدل على ثبوت اللوازم للنجاسات جريانه في البواطن غير معلوم بل الظاهر عدم تنجس ما يدخل البواطن من الخارج كالخبز يوضع في الفم بملاقاة النجس لما ذكر وتظهر الفائدة فيما لو خرج بعد زوال العين ويكون طاهرا نعم لو خرج ملوثا بالعين يجب بعد الخروج اجماعا ويدل عليه الاطلاقات ايضا فلا يتنجس الحشفة بالانزال في الفرج ولا الذكر بالتلوث بالمني الا ان اخرج ملوثا بعينه انتهى وما ذكره قد تم في محله الا ان ما ذكره صاحب المستند من انا لا نعلم من التنجس الا ما يترتب عليه الاحكام المعهودة الشرعية ان اراد به ان النجاسة ليست الا عبارة عن وجوب الاجتناب في الصلوة والاكل والشرب وانها ليست امرا واقعيا فهو مردود بما دل على وجوب الاجتناب عن النجس كقوله تعالى والرجز فاهجر على احد التفسيرين ولئن اراد انا لا نصل افهامنا الى استفادتها من الادلة الشرعية الا بالامر بترتب الاحكام عليها وان كانت هي في نفسها امرا واقعيا فهو جيد ثم ان ما ذكره من ان الخبز اذا لاقى النجاسة كالدم مثلا في الفم لم يتنجس وانه اذا اخرج بعد زوال العين عن الباطن كان طاهرا محل نظر وذلك لانا وان التزمنا بان ملاقاة النجاسة في الاخبار انما وقع ذكرها في ضمن ملاقاة الاشياء الخارجية للنجاسة فيلحق بها لكونها من جنسها فلا فرق بينها وبينها اما بسبب القول بالفصل او بتنقيح المناط ولا يلزم من كون ظرف الاجتماع هو الباطن مفارقة المفروض للملاقاة التي نظرها الخارج فالاولى ان يقال انا ان قلنا بتنجس الباطن وطهرها بعد زوال العين كان اللازم ان يقال بنجاسة الخبز الذي ادخل في فيه ولكنه لم يلاق عين النجاسة وانما لاقى داخل العضو والرطوبة الموجودة فيه المتنجسين بالدم مثلا ولم يخرجه قبل زوال العين وذلك لملاقاته المتنجس بل الحال كذلك لو اخرجه بعد زوال العين لانه لاقى المتنجس الذي هو الباطن وزوال العين انما تطهر نفس الباطن ولا دليل على تطهيره العين الخارجية كالخبز في المفروض وان قلنا بعدم تنجس الباطن من اصله كان اللازم عدم الحكم بتنجس الخبز في المفروض الثاني ان الرواية الاولى موثقة معتبرة لكنه لا يستفاد منها الا حكم النجاسة الحاصلة من نفس الباطن كالدم المفروض فيها انه يسيل من انفه فلا يستفاد منها حكم النجاسة الطارية على الباطن من الخارج ولكن الرواية الثانية صحيحة لكن مؤداها من قبيل الضروريات ولا يحصل منها ما هو من قبيل النظريات ضرورة ان عدم وجوب الاخلال الائمة

وعلى غسل باطن المقعدة في حال الاستنجاء انما لا ليرى اليه المشكك من العوام فكيف كان واما الرواية الثانية فلا يخلو سندها من وهن وهي في مرتبة الرواية الاولى من حيث الدلالة واما الرواية الرابعة فان سندها صحيح بناء على ما في منتهى المقال عن تعليقة المحقق البهبهاني في رجاله من انه ترجم في سليمان بن خالد عنه رواية تدل على تشيعه وفي رواية ابن ابي عمير بوساطة حماد اشعار بوثاقته الى ان قال وتضعيف ابن الغضائري ليس بشيء وقال فيما حكى عن شرح المفاتيح بعد ذكرها وذكر موثقة عمار المتقدمة ما نصه وهما وان سندهما في غاية الاعتبار بل حجة وعلى القول الضعيف بانهما ضعيفان منجبران بالفتاوى والاصول انتهى ويؤيده ان في سندها صفوان فقد قيل فيه انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ثم انه يستفاد من الكلام الاخير ان اصحابنا قد افتوا بعدم تنجس الباطن بملاقاة النجاسة الخارجية لها كما انها مورد الروايات لكن قد اختلف النسخ في متنها ففي كتاب الطهارة من الوسائل رجل يشرب الخمر فيبصق وكذا النسخة الحدائق التي هي عندي ولا يحضرني غيرها وفي نسخة من الجواهر رجل شرب الخمر فاصاب ثوبي من بصاقه قال ليس بشيء وفي كتاب الاطعمة من الوسائل رجل يشرب الخمر فبزق فاصاب ثوبي من بزاقه قال ليس بشيء وما عدا الاخيرة وان كان مما لا اشكال في دلالته الا ان دلالة الاخيرة لا تخلو عن اشكال لان ظاهر التعبير عن الشرب بصيغة المضارع وعن ما بعده بصيغة الماضي هو ان الرجل من شانه شرب الخمر لكنه بزق في غير الحالة التي يجري فيها على شرب الخمر وهذا لا اشكال في طهارة بصاقه ولا دخل له بما نحن فيه من جهة انه حصل الغيبة بل قد يكون لم يره في حال شرب الخمر وان كان يندفع الاشكال باقتران بزق بالفاء التي هي للتعقيب بلا مهلة فان مقتضاها وقوع مدخولها بعد وقوع ما قبلها بان يكونا فعلين مترتبين متعاقبين والاستمرار على شرب الخمر ليس بالنسبة الى مؤدى قوله فبزق على هذا المنوال فيدل ذلك على ان المراد بقوله يشرب هو وقوع الشرب عنه وذلك استحضارا للصورة كما هو متعارف في الخطابات ولولا ذلك كان اللازم ان يقول رجل يشرب الخمر يبزق بحذف الفاء ويؤيد كون المراد بالحديث المذكور هذا المعنى ما رواه الشيخ ره باسناده عن موسى الحناط قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يشرب الخمر ثم يمجه من فيه فيصيب ثوبي فقال لا بأس قال في الوسائل هذا محمول على ما يوافق الحديث الاول يعني حديث عبد الحميد بن ابي الديلم واما الرواية الخامسة فهي في الوضوء فقد نقلها في الوسائل عن محمد بن يعقوب باسناده عن زرارة عن ابي جعفر ع قال ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنة انما عليك ان تغسل ما ظهر الثالث انه ليس في الروايات التي هي مستند الحكم في هذه المسألة سوى نفي الغسل عن البواطن والملازمة بينه وبين حصول النجاسة وتحقق طهرها بزوال العين قوله واذا لاقى الكلب او الخنزير او الكافر ثوب الانسان رطبا وجب غسل كل موضع الملاقاة وجوبا وان كان يابسا رشه بالماء استحبابا وفي البدن يغسل رطبا وقيل يمسح يابسا ولم يثبت قال في المعتبر اذا لاقى الكلب او الخنزير او الكافر المحكوم بنجاسة عينه ثوبا او جسدا وهو رطب غسل موضع الملاقاة وجوبا وان كان يابسا رش الثوب بالماء استحبابا وهو مذهب علمائنا اجمع انتهى وتوضيح المقام يتم بامور الاول ان التفصيل بين ملاقاة الكلب والخنزير مع الرطوبة وبين ملاقاتهما مع اليبوسة مما نطق به الاخبار المعتبرة كصحيحة ابي العباس عن ابي عبد الله ع قال اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسحه جافا فاصبب عليه الماء وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله و صحيحته الاخرى سأل اخاه ع عن خنزير اصاب ثوبا وهو جاف هل يصلح الصلوة فيه قبل ان يغسله قال نعم ينضحه بالماء ثم يصلي وعن الخصال مسندا الى علي ع في حديث الاربعمائة قال تنزهوا عن قرب الكلاب فمن اصاب الكلب وهو رطب فليغسله وان كان جافا فلينضح ثوبه بالماء وفي مرسل حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله ع اذا مس ثوبك كلب فان كان يابسا فانضحه وان كان رطبا فاغسله لكن ليس في التفصيل المذكور في الكافر عين ولا اثر فقد اعترف بذلك في المدارك فقال ولم اقف في استحباب الرش من ملاقاة الكافر مع اليبوسة على نص انتهى وفي كشف اللثام انه قصر الحكم في التذكرة والمنتهى والتحرير ونهاية الاحكام على الكلب والخنزير لوضوح سندهما بخلاف البدن انتهى وحسن هذا الكلام منه مع ايراده في عداد ادلة المسألة صحيح الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن الصلوة في ثوب المجوسي قال يرش بالماء مبني على ما يكره الى عدم دلالته على المطلوب فيما نحن فيه ومن تصريح بذلك في الذخيرة فقال بعد ذكره وهذا الخبر لا يصلح للدلالة على ملاقاة الكافر باليبوسة على جهة العموم ثم انه خصصه بما لا يخلو عن فائدة في مورد الصحيح المذكور وهو انه قال والرش فيه محمول على الاستحباب لصحيحة معوية بن عمار في الثياب السابرية

نعليها المجوس البسهما ولا اغسلها واصلي فيها قال نعم فان عدم امره برشه بشيء من رش وغيره يدل على عدم الوجوب انتهى الثاني انه لا فرق
بين اصناف الكلب في المشهور وفرق الصدوق ره في كتاب من لا يحضره الفقيه فقال من اصاب ثوبه كلب جاف ولم يكن كلب صيد
فعليه ان يرشه بالماء وان كان رطبا فعليه ان يغسله وان كان كلب صيد وكان جافا فليس عليه شيء وان كان رطبا فعليه ان
يرشه بالماء انتهى وعن الجامع انه روى ان كان كلب صيد لم يرش قال في ك ولم نقف له في هذا التفصيل على مستند ويدفعه اطلاق
الامر بغسل الثوب من ملاقاة الكلب مع الرطوبة والرش مع اليبوسة من غير تفصيل الثالث انه لا كلام في ان كلا من الثلثة
المذكورة او غيرها من النجاسات اذا لاقى جسما برطوبة وجب غسله وانما الكلام في استحباب الرش للثوب الملاقي للكلب والخنزير بلا
على تقدير امكان انهاء حكمها الى مستند فنقول المشهور كما صرح به جماعة منهم صاحب المعالم ره هو الاستحباب خلافا لابن حمزة فان في
الوسيلة اوجب ابن حمزة رش الثوب اذا اصابه كلب او خنزير او كافر يابسين ومسح موضع الاصابة في البدن بالتراب اذا كانا يابسين لما رواه
حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال اذا مس ثوبك كلب فان كان يابسا فانضحه وان كان رطبا فاغسله والامر للوجوب والامر ب
الاستحباب اذ مع اليبوسة لا يتعدى النجاسة اجماعا والا لوجب غسل المحل انتهى وينبغي الكلام اولا على مثل الكلب وبعده على مثل
الخنزير كما فعله صاحب المعالم ره فنضع الكلام في مقامين الاول في توضيح القول فيه انه يظهر المصير الى الوجوب من جماعة منهم الصدوق في
في عبارته المنقولة عن كتاب من لا يحضره الفقيه فانه في موضعين منها فعليه ان يرشه بالماء ومنهم المفيد ره في المقنعة والشيخ ره في
النهاية وصاحب الوسيلة ره وهو مقتضى كون الامر الوارد في الاخبار المذكورة للوجوب وهو مطالب بالدليل على الاستحباب ولهذا قال صاحب
المعالم ره بعد ذكر ما حكيناه عنه ما صورته والنظر في الكلام من جهة احتجاج ابن حمزة فلان الامر بالرش ورد في مواضع كثيرة ولم ينقل
عنه التزام الوجوب فيها كلها بل ظاهر الاصحاب الاطباق على الاستحباب في جملة منها وذلك قرينة على ارادة مثله في الاوامر في الجميع مع ان الاخبار
الواردة فيما لم ينقل عنه القول بالوجوب فيه فيما هو اقوى اسنادا مما اورد هنا فالتعرف غير واضح والاعتماد في القرينة على ذلك
على ما ذكره ليس بذلك البعيد لشيوع استعمال الاوامر في الاستحباب في كلام الائمة ع كما نبهنا عليه في مقدمة الكتاب اما كلام العلامة
ره فلان ثبوت الاجماع الذي ادعاه انما يقتضي نفي اعتبار الرش لازالة النجاسة والحكم بالوجوب لا ينحصر فيه لجواز كونه على سبيل التعبد
لا للنجاسة وقوله انه على تقدير تعدية النجاسة يجب غسل المحل ليس بشيء كيف والدليل قائم على الاكتفاء في زوالها بالرش والنظر
باعتبار موجود على ما عرفت في بول الرضيع فلا مجال للاستبعاد هذا كلامه ره ومن المواضع التي اشار اليها كما صرح بها في كلام
اخر ما لا يرى من اثر الفارة الرطبة لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الفارة الرطبة وقد وقعت في الماء تمشي على
الثياب ايصلى فيها قال اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء ومنها المذي لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئلته عن
المذي يصيب الثوب فقال ينضحه بالماء ان شاء قال ره وفي هذا الخبر نص على الاستحباب كما لا يخفى ومحصل كلامه مع ابن حمزة يؤل
الى انه ان قامت قرينة على صرف الامر الى الاستحباب في المقام دون ما عداه فلا بد من بيانها فان كانت هي الاجماع فقد قام في غيره
كما في الفارة والمذي والا كان اللازم هو القول بالوجوب مع ان لنا ان ندعي قيام القرينة العامة في الجميع وهي اشتهار استعمال
الامر في الندب في كلامهم واما كلامه مع العلامة فهو يؤل الى منع ما جعله العلامة ره قرينة وهو نفي كون اعتبار الرش لازالة
النجاسة لان ذلك اعم من مدعاه لاحتمال الوجوب تعبدا وقد حصل من كلامه ره مصالحته ما جعله العلامة ره قرينة على كون
المراد بالامر هو الندب للصرف عن الوجوب وثم ما يدعى في المقام قرينة اخرى وهي الاجماعات المدعاة في المعتبر والمختلف و
كشف اللثام والذخيرة على استحباب الرش ولا يخفى انه ليس فيما عدا الاول من الكتب المذكورة من دعوى الاجماع على الاستحباب
عين ولا اثر نعم في بعضها وصف القول بالاستحباب بكونه مشهورا لكن في دعوى المعتبر لذلك كفاية ولا ينافيه ظهور كلام جماعة
من القدماء في الوجوب لان المحقق ره اعرف بلسان القدماء ومذاهبهم واقرب الى فهم مقاصدهم من امثالنا ممن هو بعيد العهد
عنهم واما المقام الثاني فتفصيل الكلام فيه ما ذكره صاحب المعالم ره بقوله ورش الثوب من ملاقاة الخنزير جافا استحبابا
في المشهور وعزي الى ابن حمزة ايجابه كما في الكلب وكلام الشيخ ره يصرح برايه وعبارة المفيد ره في المقنعة ظاهرة في ذلك
ويدل على الحكم في الجملة ما رواه علي بن جعفر في الصحيح عن موسى ع قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر في
صلوته كيف يصنع قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه

اثره فيغسله الى ان قال لا ينافي ذلك الامر بالغسل مع وجود الاثر ليس الا للتنبيه والحكم بالمضي في الصلوة بعد الدخول فيها سا
لم يكن يشعر به ذكر الحكمين على تقدير عدم الدخول فلا يصلح الاستناد في نفي التنبيه الى الامر بالمضي وان لم يبعد في غير هذا
الموضع تفاوت الحال في وجوب ازالة النجاسة مع الامكان بالدخول في الصلوة وعدمه فلعل في ذلك من خصوصيات هذا
النوع منها الا انا نقول ليس في كلام السائل دلالة على علمه بحصول الاثر من الملاقاة بغير وجدان الرطوبة المؤثرة قبل دخوله
في الصلوة ومقتضى الاصل انتفاؤها فلذلك امر بالمضي وهو دليل على عدم وجوب الفحص وانه يكفي البناء على اصالة
طهارة الثوب عند الشك وهذا الحكم مستفاد من بعض الاخبار في غير هذه النجاسة ايضا واما مع عدم الدخول فحيث انه
مأمور بالنضح وجوبا او استحبابا يحتاج الى ملاحظة موضع الملاقاة فاذا تبين فيه الاثر وجب غسله وهذا التوجيه لو لم يكن
ظاهرا فلا اقل من كونه احتمالا يتعين المصير اليه لما في ابقاء الحديثين من التعسف وروى الشيخ ره في الصحيح عن موسى بن القاسم عن علي بن محمد
قال سئلته عن خنزير اصاب ثوبا وهو جاف هل تصلح الصلوة فيه قبل ان يغسله قال نعم ينضحه بالماء ثم يصلي فيه وهذه الرواية
وان ظهر منها اعتبار تقديم النضح على الصلوة لكنه غير دال على كونه بسبب النجاسة بل احتمال التعبد معه باق فلا يعارض
ظاهر الخبر الاول انتهى واقول قوله وهذا التوجيه لو لم يكن ظاهرا اه لا يخلو من الاعتراف بان التوجيه الذي ذكره مشتمل
على نوع من البعد لان السائل علي بن جعفر وقد سئل عن الرجل يصيب ثوبه فلم يغسله ولا يكون هذا السؤال الا بعد
احراز كون الاصابة مما يوجب الغسل ومن البعيد ان علي بن جعفر لا يميز مورد الغسل من غيره فالسؤال الصحيح لاستعلام
الحكم فيما لو نسي غسله ودخل في الصلوة وذكر في اثنائها ومعلوم ان بعض ما يستفاد من هذا الحديث معارض بما هو اقوى منه
وكيف كان فلفظ الحديث لا يخلو عن قلق والاجمال الناشئ عن الرجل بما لا يعتريه الاشتباه ثم انه لا حاجة بنا الى هذا الحديث
في الاستدلال على المطلوب لحصوله بصحيحة الاخرى فنختار الا[illegible] باعتبار بعضهم الاجماع على ان النجاسة لا تسري مع اليبوسة
في المتلاقيين والاجماع الذي ادعاه المصنف على الاستحباب بل الاجماع الثاني مغن عن الاول لاستلزام مقتضاه في المقام بل نقول
ان الاجماع المصنف كان في الحكم باستحباب الرش في ملاقاة الكافر ايضا اذا كانت مع اليبوسة بل منه ينفتح الباب الى الاستدلال بما عرفته
من النص في الثوب المجوسي لان الاجماع المذكور يكشف عن ان المجوسي لا خصوصية له في الحكم المذكور وانما المناط في استحباب الرش
هو احتمال الملاقاة بنجاسة الكفر اياه الرابع ان الاصحاب هنا عبروا بلفظ الرش والاخبار خالية منه الا صحيحة الحلبي الواردة
في ثوب المجوسي وما عداها بين مشتمل على لفظ النضح كالاخبار الواردة في الخنزير وبين مشتمل على لفظ الصب كصحيحة ابي العباس
في الكلب وكانهم بعد ما ادى انظارهم الى عدم الفرق بين نجاسة الكافر وبين نجاسة اخويه اخذوا الرش من باب الاكتفاء باقل
المراتب والا فالصب ايضا كاف كما ان الظاهر ان الاخبار ايضا ناظرة الى ذلك مع ان المعروف بينهم ان النضح مرادف بالرش ولا
ينافي ذلك ما قدمناه سابقا من وجود معنى اخر للنضح لان هذا احد المعنيين واشهرهما وهو المناسب للتفرقة بينه وبين الغسل
لان ذلك المعنى وهو ان يبلله بما زاد عن الرش وقرب الى الغسل الكامل حكي عن العلامة ره انه قال في المنتهى وروى استحباب النضح في
مواضع منها المذي روى الشيخ في الحسن عن الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله ع وفي الصحيح عن محمد عن احدهما ع ومنها الفارة
اذا اصابت الثوب وهي رطبة ولم ير الموضع رواه الشيخ ره في الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع ومنها في بول الدواب والبغال والحمير
اذا شك في اصابتها الثوب روى الشيخ ره في الحسن عن محمد بن مسلم عن احدهما ع ومنها في الثوب يصيبه عرق الجنب روى الشيخ عن علي بن
حمزة عن ابي عبد الله ع ومنها بول البعير والشاة رواه الشيخ ره عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع انتهى ونقل فيما حكي
عن الذكرى والكافر يابسا والكلب ميتا كذلك والجرح في للقعدة بعد الصفرة بعد الاستنجاء عن الرضا ع وعن المعالم انما نص ذكر ره
في المنتهى والنهاية استحباب النضح في خمسة مواضع اخرى وحكى ذلك عنه الشهيد ره في الذكرى وزاد عليها موضعين اخرين وفي
كلام لبعض المتاخرين ذكر الخمسة بلفظ الرش وهو بناء على الترادف كما هو المعروف اذ اكثر الاخبار وردت بالنضح كما
في المسائل السابقة ونحن نذكر الروايات الواردة في المواضع السبعة فروى علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الفارة
الرطبة قد وقعت في الماء تمشي على الثياب ايصلي فيها قال اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء وورود النضح في هذا الخبر
كما ترى مما لا يرتبط باثر الفارة الرطبة في الثوب واما ما يرى منه فالحكم فيه الغسل وجوبا او استحبابا على الخلاف السابق وقد وقع

في كلام جماعة اطلاق القول بالنضح من المغايرة الرطبة بعبارة العلامة رح في النهاية وليس بجيد فقد صرح في المنتهى بما قلنا وروى علي بن جعفر في الصحيح عن اخيه ع قال سألته عن رجل وقع ثوبه على كلب ميت قال ينضحه ويصلي فيه ولا بأس وروى الشيخ رح عن محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما ع قال سألته عن الكلب يصيب الثوب فقال انضحه بالماء ان شاء وفي هذا الخبر نص على الاستحباب كما لا يخفى وروى محمد بن مسلم في الحسن قال سألت ابا عبد الله ع عن ابوال الدواب والبغال والحمير فقال اغسله فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله فان شككت فانضحه وروى عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يصيبه ابوال البهائم ايغسله ام لا قال يغسل بول الفرس والبغل والحمار وينضح بول البعير والشاة الحديث وعن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص قال لا بأس وان احب ان يرشه بالماء فليفعل وهذه الرواية اقرب للدلالة على الاستحباب في الموضع السادس الذي هو مورد ها اعني عرق الجنب ولم يتعرض لها في المنتهى وانما حمل المسند فيه رواية علي بن ابي حمزة التي يلوح منها نفي الاستحباب والذي لثابت هو الا ان يحمل بما شاة للسائل حيث فهم منه الميل الى التنزه من العرق المذكور ونص الرواية هكذا سأل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر عن رجل اجنب في ثوبه فيعرق فيه قال لا ارى به بأسا قال انه يعرق حتى لو شاء ان يعصره عصره قال فقطب ابو عبد الله ع في وجه الرجل وقال ان ابيتم فشيء من ماء فانضحه به وروى الشيخ ابو جعفر الكليني في الكافي عن ابن ابي نصر في الصحيح قال سأل الرضا ع رجل وانا حاضر فقال ان بي جرحا في مقعدتي فاتوضأ واستنجي ثم اجد بعد ذلك الندى الصفرة من المقعدة افاعيد الوضوء فقال وقد انقيت فقال نعم قال لا ولكن رشه بالماء ولا تعيد الوضوء ورواه بطريق اخر عن صفوان عن الرضا ع ورواه الشيخ رح في التهذيب ايضا بطريقين عن صفوان عنه ع انتهى بل زاد الشيخ رح على ذلك كله فحكم بما ذكر في كل نجاسة قال في ط كل نجاسة اصابت الثوب والبدن وكانت يابسة لا يجب غسلها وانما يستحب مسح اليد بالتراب او نضح الثوب انتهى وكانه استفاد المناط القطعي من الاخبار الواردة في الموارد المذكورة الخامس ان ما حكاه المصنف رح في البدن من القول بالمسح يابسا للمفيد رح لكن بزيادة مواضع اخر لانه رح قال وان مس جسد الانسان كلب او خنزير او فارة او وزغة وكان يابسا بالتراب ثم قال واذا صافح الكافر ولم يكن في يده رطوبة مسحها ببعض الحيطان او التراب وقد عرفت الاشارة اليه في عبارة ط وحكم بذلك في النهاية بالنسبة الى الكلب والخنزير وجملة من فرق الكفار بزيادة غيرها فقال وان مس الانسان بيده كلبا او خنزيرا او ثعلبا او ارنبا او فارة او وزغة او صافح ذميا او ناصبا معلنا بعداوة ال محمد ص وجب غسل يده ان كان رطبا وان كان يابسا مسح بالتراب انتهى ووافقه جماعة ولكن المصنف رح انكر ثبوت دليل يدل على استحبابه او وجوبه وتبعه على ذلك جماعة ويكفي في عدم الحكم عدم وجدان الدليل فيما هو مظنة لوجوده قوله واذا اخل المصلي بازالة النجاسة عن بدنه او ثوبه اعاد في الوقت وخارجه فان لم يعلم ثم علم بعد الصلوة لم يجب عليه الاعادة وقيل يعيد في الوقت والاول اظهر مقابلة لصدر الكلام بقوله فان لم يعلم يكشف عن ان مراده به انما هو صورة العلم بالنجاسة قبل الصلوة وهي على قسمين لانه اما ان يبقى ذاكرا لها الى ان يشتغل بالصلوة او ينسيها فهنا مسائل الاولى ان يسبق علمه بالنجاسة ويصلي ذاكرا لها ويجب الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه قال في المعتبر وهو اجماع من جعل طهارة البدن والثوب شرطا انتهى وممن نقل الاجماع في المسئلة العلامة رح في المنتهى والشهيد رح في الذكرى وقال المحقق الاردبيلي رح في شرح الارشاد الذي يقتضيه النظر في الادلة انه من صلى في الثوب النجس الغير المعفو عنه او البدن كك غير محل الوضوء والغسل بحيث يتنجس الماء ولا يحصل الوضوء والغسل فان ذلك موجب للاعادة بلا شبهة مط فان كان عالما عامدا متمكنا من الصلوة طاهرا فالاعادة مط وعليه الاجماع المفهوم من المنتهى والاخبار الكثيرة والصحيحة انتهى وكان نقل الاجماع مستفيض كك نقل الاخبار المعتبرة مستفيض منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل الصلوة فعليك الاعادة اعادة الصلوة وان نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد فلا اعادة عليك وكذا البول ثم انه ان كان عالما بالحكم كعلمه بوضع النجاسة فلا اشكال عندهم فيه وطاوا ما ان كان جاهلا بالحكم فقد وقع فيه الاشكال حيث ان العلامة رح والشهيد الثاني رح فيما حكى عن بعض الحواشي وغيرهما صرحوا بان جاهل الحكم عامد يعاقبهم فيه المحقق الاردبيلي رح حيث قال بعد ذكره وفيه تامل اذ الاجماع غير ظاهر والاخبار ليست بصريحة في ذلك اذ النهي الوارد بعدم الصلوة مع النجاسة او الامر الوارد بالصلوة مع الطهارة مع المستلزم له غير واصل اليه فلا يمكن الاستدلال بالنهي المفسد للعبادة لعدم علمه به فكيف يكون منهيا او المأمور والمشهود من الخبر الثاني نفي ستعتوا لم يعلموا وقالوا

كتاب الطهارة

يعلموا وما علم شرطية طهارة الثوب والبدن للصلوة مطلقا حتى يتوهم الفساد ونسوا ان الاعادة يحتاج الى دليل جديد الا ان يقال الامر
وصل اليه وجوب الصلوة واشتراطها بامور وهو بسبب جهله مكلف بالفحص والتحقيق والصلوة مع الطهارة وقالوا شرط التكليف هو
امكان العلم فهو مقصر ومقطع عن نفسه بانه لم يعلم فلو كان مثله معذورا للزم فساد عظيم في الدين فتأمل فان حل الوهم من الشكال
ولا يبعد الاعادة في الوقت من غير كلام فتأمل انتهى ويتفرع على ذلك انه قال غيره واطلاق كلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في
العالم بالنجاسة بين ان يكون عالما بالحكم الشرعي او جاهلا بل صرح العلامة وغيره بان جاهل الحكم عامد لان العلم ليس شرطا في
التكليف وهو مشكل لقبح تكليف الغافل والحق انهم ان ارادوا بكون الجاهل كالعامد انه مثله في وجوب الاعادة في الوقت مع الاخلال
بالعبادة فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء المكلف تحت العهدة وان ارادوا انه كالعامد في وجوب القضاء فهو على اطلاقه
مشكل لان القضاء فرض مستأنف فيتوقف على الدليل فان ثبت مطلقا او في بعض الصور ثبت الوجوب والا فلا وان ارادوا انه كالعامد
في استحقاق العقاب فمشكل لان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق نعم هو مكلف بالبحث والنظر اذا علم وجوبهما
بالعقل او الشرع فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح انتهى ولا يخفى عليك ان المقصود بالبحث فيهما انما هو ثبوت الاعادة
والقضاء دون العقاب لانه ليس من مقاصد الفقهاء رضه الا ان يدعى ان اثبات استحقاق العقاب يستلزم فسق المستحق المستتبع
للاحكام المتعلقة به لكن هذا المقام ليس مقتضيا لذلك ونحن نقول قد عرفت ان نقل الاجماع على وجوب القضاء مستفيض وانه
معقد مطلق شامل للجاهل بالحكم كما اعترف به في آه وكذلك الاخبار المعتبرة المستفيضة انها مطلقة شاملة له وعلل مما فيه الكفاية
فقول المحقق المتقدم ذكره ان الاجماع غير ظاهر والاخبار ليست صريحة غير سديد واما قوله ره والنهي الوارد في تعبد الصلوة
مع النجاسة آه ففيه ان المطلوب ليس مبنيا على توجه النهي حتى يمنع منه وانما هو مبني على دلالة الدليل على كون طهارة الثوب و
البدن من جملة شرائط الصلوة وليست شرطيتها مقيدة بالعلم بنفس الشرطية وحينئذ فانه اذا انتفى الشرط انتفى المشروط فقد جهل
الامتثال بالصلوة ولهذا اعترف في ذيل كلامه بنفي البعد عن الاعادة في الوقت من غير كلام واعترف تلميذه صاحب ك بانهم ان
ارادوا بكون الجاهل كالعامد انه مثله في وجوب الاعادة في الوقت مع الاخلال بالعبادة فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي
لبقاء المكلف تحت العهدة وعلى هذا ينحصر الاشكال في خصوص القضاء بمعنى الاتيان به في خارج الوقت ويختص وجهه فيما
اشار اليه من ان الاعادة يحتاج الى دليل جديد اذ لو كان المانع منه عدم صحة توجيه النهي المفسد للعبادة الى الغافل لم يكن فرق
بين بقاء وقت الصلوة وانقضائه وحينئذ فيتجه عليه ان القضاء يدور مدار صدق الفوات وعدم الاتيان كما نطق به قولهم من فاته
فريضة فليقضها كما فاتته كما ان الاعادة في الوقت منوط بذلك ومن البين ان جهل المكلف بما اخل به من الشرط لا يوجب
انتفاء صدق الفوات كما ان جهله لا يقتضي تغير مطلوب المولى عما هو عليه الى غيره واما نفي بعد صاحب ك في قوله وان ارادوا انه كا
لعامد في وجوب القضاء بقوله فهو على اطلاقه فلم يظهر لنا وجهه لان من يقول بايجاب القضاء ان قال به بالامر الاول فهو وان قال
به بفرض جديد فهو قولهم من فاته فريضة فليقضها كما فاتته كاف في المطلوب خرج ما خرج وبقي الباقي ولا يحتاج الى قيام الدليل
على ايجاب القضاء في كل مورد بخصوصه واما قول صاحب ك في ذيل كلامه نعم هو مكلف بالبحث والنظر اذا علم وجوبهما بالعقل او الشرع
فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول ففيه انه مبني على ان وجوب البحث والنظر نفسي ولهذا نفي العقاب عن ترك ذلك الواجب المجهول وهو واضح
السقوط كما لا يخفى على من علم بتعريفهم للواجب النفسي والغيري فاذا كانا واجبين للغير يكون العقاب في الحقيقة لاجلها وفي الاخبار ما
ما دل على انه يسئل العبد الخاطئ يوم القيمة فان قال علمت قيل له هلا عملت فان قال كنت جاهلا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل وهو يعطي
كون التعلم واجبا غيريا مضافا الى دلالة الوجدان العقلي على ذلك وفي كون الكفار مخاطبين بالاحكام ومعاقبين على تركها دلالة
على ما قلناه فتدبر والحاصل انه لا منافاة بين كونه غير متنبه للتكليف في وقته وبين توجه الامر بالقضاء اليه الا ترى ان النائم في حال
نومه غير مخاطب ولا قابل للتكليف ومع هذا فالامر بالقضاء متوجه اليه بعد صدق فوات المأمور به ممن من شانه ان يخاطب
بالاتيان بالمأمور به في حال القدرة اما ما اشار اليه المحقق المذكور من قوله ان الناس في سعة ما لم يعلموا فانه ناظر الى المسئلة الثانية البرائة من
مؤدي الخطاب التكليفي ولا مساس له بالحكم الوضعي الذي هو سقوط القضاء ولصاحب ق ره مسلك آخر يظهر انه فاعد تمامية
قاله ره والتحقيق عندي هو التفصيل بالنسبة الى افراد المكلفين وان كلام كل من القائلين بعدم المعذورية والقائلين بالمعذورية

على الاطلاق وذلك لما حققناه في المقدمة الخامسة من مقدمات الكتاب من ان الجهل على قسمين احدهما ان يراد به الغفلة عن الحكم
الشرعي بالكلية وهو الجهل الساذج وهذا هو الذي يجب القول بمعذوريته في الاحكام لان تكليف الغافل الذاهل مما منعت منه الادلة
العقلية والنقلية وعليه يجب ان يحمل الاخبار المستفيضة بمعذورية الجاهل وثانيهما ان يراد به غير العالم وان كان شاكا او ظانا
وهذا هو الذي يجب ان يبقى تحت عدم معذوريته وعليه تحمل الاخبار الدالة على عدم معذورية الجاهل الى ان قال وبذلك يظهر
ان الجاهل بالمعنى الاول لا اعادة عليه لا وقتا ولا خارجا لعدم توجه الخطاب اليه بالكلية نعم لو علم في الوقت لزمه الاعادة حيث ان
وقت الخطاب باق واما القضاء فلا لتوقفه على امر جديد وهذا هو الذي يتم فيه كلام صاحب المدارك وتفصيله واما الجاهل بالمعنى
الثاني فيجب عليه الاعادة وقتا وخارجا وذلك لتوجه التكليف اليه وعدم ثبوت المعذورية بالجهل على هذا الوجه لانه عالم
في الجملة ومتمكن من الفحص والتحقيق في الاحكام كما يشير اليه قولهم في حجة المشهور لانه بعد ان وصل اليه وجوب الصلوة واشتراطها
بامور لزمه الفحص والتحقيق عما يصح معه وتفسد فانه جيد وجيه في الجاهل بهذا المعنى ثم استدل بجملة من الاخبار التي لا مساس
لها بما نحن فيه عند من له ادنى تدبر الثانية ان يكون ناسيا للنجاسة وصلى ثم يذكر وقد اختلف الاصحاب في حكمه على اقوال احدها
ما عن العلامة في التذكرة انه حكى عن الشيخ ره في بعض اقواله عدم وجوب الاعادة مطلقا سواء كان في الوقت ام في خارجه ثانيها ما
عن المفيد ره في المقنعة والمرتضى رض في المصباح والشيخ ره في النهاية وط وف وابن ادريس ره من انه كالذاكر فيجب عليه الاعادة في
الوقت والقضاء في خارجه وثالثها ما عن الشيخ ره في الاستبصار من التفصيل بين الوقت وخارجه فيعيد في الاول دون الثاني
رابعها استحباب الاعادة مطلقا في الوقت وخارجه والميل اليه جملة من متأخري المتأخرين كصاحب المدارك وغيره قال في الحدائق في هذا المقام
ينبغي ان يعلم اولا ان ظاهر كلام الاصحاب في هذا المقام الفرق بين نجاسة الاستنجاء وغيرها من افراد النجاسات وذلك لانهم صرحوا بانه
لو صلى ناسيا الاستنجاء فالمشهور وجوب الاعادة وقتا وخارجا وقال ابن الجنيد [illegible] ناسيا تجب الاعادة في الوقت و
تستحب بعد الوقت وقال ابو جعفر بن بابويه من صلى وذكر بعد ما صلى انه لم [illegible] يجب الوضوء والصلوة ومن نسي ان يستنجي من
الغائط حتى صلى لم يعد الصلوة كذا نقله في المخ واما الصلوة في النجاسة [illegible] فالمشهور بين المتقدمين هو وجوب الاعادة
وقتا وخارجا وحكي عن ابن ادريس ره عدم الخلاف فيه الا من الشيخ ره في الاستبصار الى ان قال وحكى العلامة ره في التذكرة عن الشيخ ره
في بعض اقواله عدم الاعادة مطلقا وفصل الشيخ ره فيما بين الوقت وخارجه وتبعه المتأخرون وصار المشهور بينهم هذا القول وبذلك
يظهر ان ما ذكره في آخر باب الاستنجاء وحكم الصلوة مع نسيانه من انه من جزئيات هذه المسئلة التي نحن فيها على اطلاقه لا يخلو من
نظر لانه ان اراد عند الاصحاب فهو ليس كذلك لما عرفت وان اراد باعتبار الدليل فيمكن اشتهر حجة القول الاول وجهان الاول انه صلى
صلوة مامورا بها فيسقط الفرض بها وهذا الوجه اشار اليه المصنف ره في المعتبر وكان مراده بكونها مأمورا بها انه في حال النسيان
غير مخاطب بتحصيل الطهارة وهو ذاكر للصلوة ويدل على ارادته هذا المعنى انه قال بعد ذكر الوجه المذكور ويؤكد ذلك
ذلك قوله ع عفي لامتي الخطأ والنسيان الثاني ما رواه الشيخ ره عن محمد بن علي بن محبوب عن سعد بن عبد الله ع عن احمد بن محمد
عن الحسين بن محبوب عن العلاء عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى ان يغسله فيصلي فيه ثم يذكر انه
لم يكن غسله ايعيد الصلوة قال لا يعيد قد مضت الصلوة وكتبت له قال في ك وهذه الرواية مع صحة سندها كالصريحة في عدم
الاعادة في الوقت وخارجه كما يدل عليه التعليل المستفاد من قوله ع قد مضت الصلوة وكتبت له ثم حكى عن المصنف ره الميل الى هذا
القول وانه قال لو عندك ان هذه الرواية حسنة ثم قال والظاهر ان مراده بالحسن هنا خلاف المعنى المصطلح عليه المحدثين فان
سند هذه الرواية في اعلى مراتب الصحة فما ذكره بعض الاصحاب من ان هذه الرواية حسنة وانها لا تقاوم الاخبار الصحيحة
وهم نشأ من عبارة المعتبر حجة القول الثاني امور الاول اصالة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه الثاني الاجماع الذي حكى
دعواه عن ابن زهرة وشرح الجمل للقاضي ويستفاد من ابن ادريس حيث نفى الخلاف الا من الشيخ في الاستبصار الثالث اطلاق
ما دل من الاخبار الكثيرة على الاعادة مع العلم بالنجاسة الشامل لصورة النسيان لظهورها في صورة العمد لانها على تقدير
كونها منساقة لبيان الحكم في الثانية تصير منساقة لبيان البدلية بخلاف الاولى الرابع خصوص الاخبار المعتبرة المستفيضة
كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وقد

حضرت الصلوٰة وخشيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوٰة وتغسله وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور عن
ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال
يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوٰة ومثله روى محمد بن مسلم في الحسن عنهما
وابو بصير عن الصادق ع حجة القول الثالث ما حكي عن الشيخ ره في الاستبصار من الجمع بين الاخبار بحمل الروايات المتضمنة للاعادة
على ان المراد بها الاعادة في الوقت وحمل الروايات الاولى على كون الذكر خارج الوقت وان المراد بنفي الاعادة نفي القضاء ويدل
على هذا الجمع والتاويل ما رواه عن علي بن مهزيار قال كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل وانه اصاب كفه برد نقطة
من البول لم يشك انه اصابه ولم يره وانه مسحه بخرقة ثم نسي ان يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه وراسه ثم توضأ وضوء
الصلوٰة فصلى فاجابه بجواب قرأته بخطه اما ما توهمت مما اصاب يدك فليس بشيء الا ما تحقق فان تحققت ذلك كنت حقيقا
ان تعيد الصلوات التي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها وما فات وقتها فلا اعادة عليك لها من قبل ان
الرجل اذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلوٰة الا ما كان في وقت واذا كان جنبا او صلى على غير وضوء فعليه اعادة الصلوات المكتوبات
اللواتي فاتته لان الثوب خلاف الجسد اعرض في ذلك بانها مع تطرق الضعف اليها من حيث السند بجهالة الكاتب مجملة المتن مبهمة
بل ربما افادت بظاهرها عدم اعتبار طهارة محال الوضوء وهو مشكل الا ان يحمل قوله فان تحققت وصول البول الى يدك على
وجه لا يكون في اعضاء الوضوء وقوله لان الثوب خلاف الجسد يمكن ان يكون المراد به ان نجاسة الثوب العينية خلاف نجاسة البدن
الحكمية واجاب صاحب المنتقى بان الراوي هو علي بن مهزيار والاعتماد انما هو على قوله فاجاب بجواب قرأته بخطه فلا مدخل لجهالة الكاتب
في صحة سند الرواية وضعفها اذ لم يكن هو الراوي ثم قال ما لفظه ويحتمل ان يكون مراده الضعف بجهالة المكتوب اليه كما طعن به
جده في الروض على هذه الرواية المذكورة فالظرف قلمه وانصرف الى الكاتب وفيه ايضا ان مثل علي بن مهزيار في جلالة شانه لا يناسب مثله
هذه العبارة الى غير الامام ع بل ولا يعتمد على غيره في شيء من الاحكام كما صرحوا به في امثال هذا المقام انتهى واورد صاحب الذخيرة على
اصل الجمع الذي ذكره الشيخ ره من وجهين احدهما ان من جملة الاخبار وجوب الاعادة حسنة محمد بن مسلم المتقدمة وقوله ع فيها وان كنت قد
رايته وهو اكثر من مقدار درهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه وظاهرها كما ترى انه صلى في النجاسة
صلوات كثيرة ومن المعلوم ان هذه الصلوات التي بلفظ الجمع ووصف الكثرة اكثرها انما يقع خارج الوقت فالاعادة
تقع خارج الوقت البتة فلا يتم ما ذكره ونحوها صحيحة علي بن جعفر المروية في قرب الاسناد وكتاب المسائل عن اخيه موسى ع قال
سألته عن رجل احتجم فاصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى اذا كان من الغد كيف يصنع قال ان كان رآه ولم يغسله فليقض جميع ما فاته على
قدر ما كان يصلي ولا ينقص منه شيء فان كان رآه وقد صلى فليعتد بتلك الصلوٰة فان ظاهر عموم الحكم للعامد والناسي في الوقت
وخارجه لان فرض رؤيته وعدم غسله اعم من ان يكون سابقا او حال الصلوٰة ووقوع الامر بلفظ القضاء والتعبير عن المقضي
بقوله جميع ما فاته يعطي ان ذلك في خارج الوقت وان الفائت صلوات متعددة ويؤكده ان فرض الرؤية للنجاسة انما وقع من
الغد بعد مضي تلك الصلوات في اليوم السابق وما عدا هذين الخبرين وان كان مطلقا يقبل التقييد بما ذكره الا ان هذين
الخبرين لا يقبلان ذلك وح فلا ينطبق اخبار المسئلة على ما ذكره وبه يظهر بطلانه وابقاء الاخبار المطلقة على اطلاقها كما هو
المشهور المأثور وثانيهما ان ما استند اليه في حمل تلك الاخبار على وجوب الاعادة في الوقت من صحيحة علي بن مهزيار المذكورة على غاية
من الاشكال المانع من الاستناد اليها في الاستدلال فانه لا يخفى على من تامل الرواية المذكورة بعين التحقيق مع ما فيها من الكلام
العديد الاول انها تقتضي عدم اشتراط طهارة اعضاء الوضوء قبل وروده ماء عليها وهو موجب للتخريج فكيف يصح رفع الحدث
به الثاني ان ذلك الوضوء الذي قد توضأ اما ان يكون صحيحا ام لا وعلى كلا التقديرين فالمنافاة حاصلة في البين اما على الاول
فلان ظاهر امره باعادة الصلوٰة التي صلاها بذلك الوضوء بعينه مشعر بان منشأ الاعادة فساد الوضوء واما على الثاني فلان
اخر الخبر دال على ان الوضوء يقتضي قضاء الفوائت مع انه حكم فيه بان ما فات وقتها فلا اعادة له عليه وقد حمل بعضهم الوضوء في
قوله ع بذلك الوضوء بعينه على التمسح والتدهن قال فانه معنى لغوي ولا يخفى ما فيه من البعد التام الثالث ان اليد الملتصقة
ربما في تعقيبه بلا مسح الراس لنجاسته فتختل الطهارة التي عليها الرابع ان قوله ع كنت حقيقا ان تعيد الصلوات التي صليتهن

٢ فان تحققت ذلك على ان المراد

بذلك الوضوء ويصلي انه لو احدث عقيب ذلك الوضوء وتوضأ وضوءاً آخر وصلّى صلوات فانه لا يعيدها مع ان العلة مشتركة ثم انه ره
حكى عن بعضهم انه اجاب عن الاشكال الاول بالتزام ذلك نظراً الى انه لم يقم دليل تام على بطلان الوضوء قلنا ان نلتزم عدم الاشتراط
والاكتفاء بازالة الخبث ورفع الحدث بورود ماء واحد ورده بانه مع تسليم صحة ما ادعاه يرد ان المفهوم من الروايات الواردة في
تطهير الثوب والبدن من نجاسة البول وجوب المرتين وهذا القائل من جملة القائلين بذلك فكيف يتم ما ذكره ثم انه ره قال ولما اجاب
في ك مما قدمنا نقله عنه من قوله الا ان يحمل على ان تحققت فيه الى ان السؤال قد تضمن انه اصابه كفه ولم ينشف فانه اصابه الا ان
الامام ع في الجواب لاجل بيان شقوق المسئلة واستيفاء احكامها ردّد بين التوهم والتحقيق في اصابة البول اليد فقال ان كان على
جهة التوهم فليس بشئ وان تحققت ذلك يعني اصابة البول اليد فالتحقيق يرجع الى اصابة البول اليد فكيف يتم الحمل على اصابة
اليد على وجه لا يصيب اعضاء الوضوء ثم حكى عن بعضهم ايضاً انه اجاب عن الاشكال الثالث بانه ليس في كلام السائل النص في استيعاب
الرأس بمسح الدهن فلعل مقدار ما يقع عليه مسح الوضوء لم يمسه ذلك الدهن ثم قد اطلع على ذلك ثم قال ولا يخفى ما فيه من
التكلف والخروج عن الظاهر الى اقصى غايات البعد ثم انه ره نقل عن شيخنا البهائي في الحبل المتين انه اجاب عن الاشكال الرابع
فقال وللمتكلف ان يقول لعله اراد بذلك الوضوء بعينه النوع الخاص اعني الواقع بعد الدهن وقبل تطهير البدن وهذا التفصي
وان كان كما ترى الا انه محمل صحيح في حد ذاته انتهى وبالجملة فمعنى الخبر المذكور على غاية من الخفاء وعدم الظهور وارتكاب هذه التمحلات
في دفع هذه الاشكالات لا يجدي نفعاً في مقام الاستدلال وهذا اجاد في الوافي حيث قال بعد نقل الرواية المذكورة معنى
هذه الرواية غير واضح وربما يوجه بتكلفات لا فائدة في ايرادها ويشبه ان يكون قد وقع فيه غلط من النساخ انتهى هذا ما افاده
صاحب ق في هذا المقام وبقي الكلام على الجمع بين صحيحة العلاء الناطقة بسقوط الاعادة والقضاء وبين الاخبار الدالة
على وجوبها بحمل هذه على الاستحباب فنقول انه يتجه عليه ان الجمع من حيث هو ليس امراً لازماً ولا متبعاً ومن المعلوم ان ظواهر الاوامر
تقتضي الوجوب بحكم الوضع واصل الحقيقة وصرفها الى الاستحباب الذي هو معنى مجازي موقوف على قرينة فاهرة تصرف اللفظ
عن مقتضاه وتعيّن شيئاً مما يحتمله من المعاني ومجرد اختلاف الاخبار ليس صالحاً لصيرورته قرينة على المجاز ومقتضى ظاهر صحيحة
العلاء هو نفي طبيعة الاعادة شرعاً لا نفي وجوبها نظراً الى قوله ع لا يعيد خصوصاً مع تأكيده بقوله ع قد مضت الصلوة وكتبت
له المسلوب لانتفاء المشروعية الصلوة بعد ذلك فحملها على نفي الوجوب موجب لارتكاب خلاف الظاهر ولو تنزلنا عن ذلك قلنا ان
قوله ع لا يعيد صالح لنفي الوجوب لكون المقام مقام توهم الوجوب قلنا ان قوله ع لا يعيد ظاهر في نفي الوجوب وامر الاعادة ظاهر
في اثبات الوجوب فيتعارض الدليلان المتباينان المتناقضان بظاهرهما وحمل الامر بالاعادة على الاستحباب ارتكاب للتجوز
ولا دليل على وقوع ذلك فعلى هذا فلا بد من ملاحظة الترجيح بين الصحيحة المذكورة والاخبار الناطقة بالامر بالاعادة ولا ريب
ان الثانية اقوى من جهة كثرة العدد واستفاضة الصحاح منها وشهرتها بحسب الرواية والفتوى واعتضادها بالاجماع المنقول
وبقاعدة عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه اذ غاية ما هنا لك تطرق النسيان اليه وهو انما يوجب رفع المؤاخذة الذي حمل عليه
حديث رفع القلم ولا يوجب موافقة المأتي به للمأمور به لما اشتمل عليه قطعاً وعلى هذا يتعين ترجيح اوامر الاعادة على صحيحة العلاء في يكون القول
بوجوب الاعادة مطلقاً وقتاً وخارجاً هو الاقوى الثالثة ان يصلي جاهلاً بالنجاسة ولا يعلم بها الا بعد الفراغ من الصلوة
واختلفوا فيه على اقوال احدها صحة صلوته وعدم الاعادة عليه مطلقاً سواء علم بها في الوقت ام في خارجه وهو الاشهر كما في لك ى
الرياض والمشهور كما في الذخيرة وثانيها وثالثها ما حكاه في ف بقوله ره اذا صلى ثم راى على ثوبه او بدنه نجاسة تحقق انها كانت
عليه حين الصلوة ولم يكن علم بها قبل ذلك اختلف اصحابنا في ذلك واختلف رواياتهم فمنهم من قال يجب عليه الاعادة على كل
حال الى ان قال ومنهم من قال ان علم في الوقت اعاد وان لم يعلم الا بعد خروج الوقت لم يعد انتهى ولم يتعرض لذكر القول الاول
وعن الشيخ ره في ط وفي باب المياه من النهاية المصير الى القول الثالث وربما يستظهر الاتفاق من اصحابنا على عدم وجوب القضاء
لو لم يعلم حتى خرج الوقت وحكى عن ابن ادريس ره في السرائر وابن فهد ره في المهذب الاجماع عليه لكن عن المنتهى نسبته الى اكثر علمائنا
مؤذناً بالخلاف فيه وقد عرفت من ف نقل القول بوجوب الاعادة عليه على كل حال رابعها التفصيل بين الجاهل الساذج بالظن
بعدم النجاسة مع الاجتهاد وبين الظن مع عدم الاجتهاد بعدم وجوب الاعادة مطلقاً في الوقت وخارجه في الاولين وبوجوبها في الاخيرة

هذا القول حكاه في نوع عن ظاهر الصدوقين وعن الشيخين ره واستشهد لمصير المفيد اليه بانه بعد ما ذكر في المقنعة وجوب الاعادة على من ظن انه صلى على طهارة ثم انكشف فساد ظنه قال ما لفظه وكذلك من صلى في ثوب ظن انه طاهر ثم عرف بعد ذلك انه كان نجسا ففرط في صلوته من غير تأمل له اعاد الصلوة انتهى وظاهر الشهيد ره في الذكرى الميل الى هذا القول وستعرف كلامه وكلام غيره ممن نسب اليه هذا القول في طي الكلام على الاحتجاج عليه حجة القول الاول وجوه الاول اقتضاء الامر بالصلوة اعتمادا على استصحاب الطهارة للاجزاء وهنا العمل بظهور تناول ادلة اشتراط ازالة النجاسة بمثل المقام باظهار انها شرط علمي بل فيها ما هو كالصريح في ذلك كصحيح زرارة عن الباقر ع المعلل عدم اعادة الصلوة على من نظر في ثوبه قبل الصلوة فلم ير فيه شيئا ثم رآه بعدها بانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الخ الثاني دعوى الاجماع من صاحب المفاتيح ره على صحة الصلوة مضافا الى انها تستفاد من صحيح زرارة الذي جرى ذكره في الوجه الاول كما في الجواهر حيث قال انه يستفاد منه كغيره ان عدم وجوب القضاء لصحة الصلوة السابقة لا ان القضاء ساقط عنه وان لم يحكم بصحة الصلوة الثالث الاخبار المعتبرة كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال ان رأيت المني قبل او بعد ما تدخل الصلوة فعليك الاعادة اعادة الصلوة وان نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك وكذا البول وصحيحة اسمعيل الجعفي عن ابي جعفر ع قال في الدم يكون في الثوب الى ان قال وان كان اكثر من درهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته وان لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلوة وصحيحة ابن مسكان عن ابي بصير عن الصادق ع قال سألته عن رجل صلى وفي ثوبه جنابة او دم حتى فرغ من صلوته ثم علم قال قد مضت صلوته ولا شيء وصحيحة علي بن جعفر في رجل احتجم المتقدم ذكرها في المسئلة السابقة وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة انسان او سنور او كلب ايعيد صلوته قال ان كان لم يعلم فلا يعيد وهذه الاخبار مع صحتها معتضدة بعمل الاكثر وجملة من الاخبار الاخر موافقة لها في المعنى غير بالغة الى درجة الصحة حجة القول الثاني ما رواه الشيخ في الصحيح عن وهب بن عبد ربه عن الصادق ع في الجنابة تصيب الثوب ولم يعلم بها صاحبه فصلى فيه ثم يعلم بعد قال يعيد اذا لم يكن علم وما رواه عن ابي بصير عن الصادق ع قال سألته عن رجل وفي ثوبه بول او جنابة فقال علم به او لم يعلم فعليه اعادة الصلوة اذا علم حجة القول الثالث وجوه اولها اصالة الاشتغال ثانيها قاعدة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه وثالثها ما عن المنتهى من استدلاله للشيخ ره ومن تبعه في المصير الى هذا القول بانه لو علم في اثناء الصلوة وجب عليه الاعادة فكذا اذا علم في الوقت بعد الفراغ رابعها الجمع بين الطائفتين المذكورتين من الاخبار بحمل ما دل على ايجاب الاعادة على ما اذا كان علم بنجاسة ثوبه او بدنه عقيب الصلوة وقبل خروج وقتها وحمل ما دل على عدم ايجابها على ما اذا كان علمه بها بعد خروج الوقت وقد اشار الى هذا الوجه في باب المياه من جامع المقاصد حيث قال وان لم يسبق العلم اعاد في الوقت دون خارجه لو اثبت ان النجاسة كانت في الماء وقت الاستعمال ومستند ذلك خبران مطلقان بالاعادة وبعدمها فجمع بينهما بحمل خبر الاعادة على الوقت والاخر على خارجه وهو جمع ظاهر انتهى وحكى مثله عن روض الجنان ولك لا يقال انه يبعد الالتزام بهذا القول بناء على ان عدم القضاء انما هو من جهة الصلوة من باب مجرد السقوط والوجه في ذلك ان الحكم بالاعادة في الوقت يصير مبنيا على عدم صحة الصلوة والحكم بعدم القضاء بعد انقضاء الوقت يصير مبنيا على صحة الصلوة ومعلوم انه يلزم ان يكون صحة الصلوة مراعاة بانقضاء الوقت فيصير شبيه الفضولي في المعاملات المستبعد وقوع مثله في العبادات لانا نقول لا وجه للاستبعاد لانه ان قام عليه دليل معتبر لم يكن عبرة بمجرد الاستبعاد والا فقد دليل معتبر عليه كاف في سقوطه مضافا الى ما اجاب به في الجواهر من عدم توقف نفس الصحة واقعا هنا على ذلك وان توقف الحكم بها عليه ضرورة علم خالق البشر بعلم المكلف في الوقت وعدمه فهي في اول صدورها اما صحيحة لو لم يكن موجودة في الواقع من غير توقف على شيء اذ علمه في الوقت بناء على انه سبب للاعادة لا يورث بطلانها من حينه بل بسببه انكشف لنا عدم صحتها هذا حجة القول الرابع ما عن الشيخ ره من الاستدلال لقول المفيد ره بما رواه عن منصور الصيقل عن الصادق ع قال سألته عن رجل اصابته بالليل جنابة فاغتسل وصلى فلما اصبح نظر فاذا في ثوبه جنابة فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئا الا وقد جعل له حدا ان كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا اعادة عليه وان كان حين قام لم ينظر فعليه الاعادة ومن استدلال الشيخ ره للمفيد بهذه الرواية

استظهر صاحب المدارك ره مصيراً الى هذا القول وما رواه الصدوق ره مرسلاً في الفقيه فوق وروي في المني انه ان كان الرجل جنباً فقام
ونظر وطلب فلم يجد شيئاً فلا شيء عليه وان كان لم ينظر ولم يطلب فعليه ان يغسله ويعيد صلوته وقال في الذكرى بعد ايراد رواية
محمد بن مسلم عن الصادق ع في البول والمني وان نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد فلا اعادة عليك وكذا لو قيل لا
اعادة على من اجتهد قبل الصلوة ويعيد غيره امكن لهذا الخبر ولقول الصادق ع في المني تغسله الجارية ثم يوجد اعد صلوتك
اما انك لو كنت غسلت انت لم يكن عليك شيء انتهى فهذا احداث قول ثالث انتهى ووجه دلالة الرواية الاولى ما بيّنه في نوق
من انها دالة بمفهومها على انك اذا لم تنظر فعليك الاعادة وكان ذيل الكلام هو الذي حكى صاحب المدارك ره على نسبة عدم
العثور على كلام الصدوقين ره والشيخين الى الشهيد ره وان كان استفادة الاختيار من مجرد الاستدلال كما وقع من الشيخ ره
ومن ايراد الرواية مرسلاً كما وقع من الصدوق ره لا يخلو من خفاء الا ان يتم ذلك في الثاني بالتزامه ره بان لا يورد في
الفقيه الا ما هو حجة بينه وبين ربه وزاد في نوق انه يشير الى ما فهم من رواية محمد بن مسلم قوله ع في صحيحة زرارة وان كان في كلام
الراوي قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئاً ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة
فان الجواب بعدم اعادة الصلوة قد ترتب هنا على ظن الاصابة مع النظر وعدم الرؤية فيفهم منه ترتب الاعادة مع
الظن المذكور وعدم النظر انتهى ولا يخلو عن الخفاء جداً والعجب منه ره حيث انه مع تفطنه لكون التقييد في كلام الراوي ادعى
ثبوت المفهوم وما كان ينبغي صدور مثله منه لان اللازم انما هو انطباق الجواب على السؤال اما بكون ما فيه من افراد ما في الجواب
او كونه عينه ومجرد كون حكم ما في السؤال هو ما ذكر في الجواب كاف في الانطباق المذكور ولا يلزم استفادته من غيره وكون الجواب
مقصوراً على محل السؤال والمختار هو القول الاول والعمدة هي الاخبار المعتبرة المتقدمة وتقريبها لا لها واضح لان
الاعادة المنفية تعم الاتيان بالصلوة ثانياً في الوقت وفي خارجه ولا يعارضها الروايتان المذكورتان في حجة القول
الثاني لان الاولى منهما وان كانت صحيحة الا انها لا تقاوم تلك الاخبار من جهة كثرة العدد وكونها باسرها صحيحة
السند ومن جهة عمل اكثر الاصحاب بها بخلاف تينك الروايتين فانهما مجهولتا القائل اذ لم ينقل القول به الا الشيخ ره في
غير مصرح باسم القائل مضافاً الى امكان احتمال غير بعيد في الاولى منهما لاجل انها وهو ان يكون قوله ع يعيد مبنياً على الاستفهام
الانكاري كما يقربه التقييد بقوله اذا لم يكن علم والوجه ان اثبات الاعادة لا يفتقر الى الاحتراز عن صورة العلم فذكر قوله اذا لم يعلم
يفيد الانكار واما ثالثاً فما ذكره حجة للقول الثالث فما كان من قبيل الاصول يندفع بالاخبار الصحيحة المشهورة المذكورة وينبغي ان
فيه جمعاً بين طائفتي الاخبار ولا يخفى وهنه ايضاً اما اولاً فلان مجرد الجمع من حيث هو اذا لم يقم عليه قرينة ولم يشهد به شاهد
لا عبرة به واما ثانياً فلان صحة الجمع فرع التكافؤ بين الطرفين وقد عرفت ان الروايتين المثبتين للاعادة لا تقاوم روايات
القول الاول واما ما ذكره حجة للقول الرابع فقد استشكل فيه صاحب المدارك ره اولاً باعتبار بناء المصلي على يقين الطهارة فانه
لا يجب عليه الفحص في الثوب ولا طلب النجاسة حتى يظنها او يشك فيها لما يفهم من جملة من الاخبار وقد تقدم النهي عن السؤال عما
يشترى من اسواق المسلمين وان ذلك تضييق للدين ومنها ما يستفاد من صحيحة زرارة الطويلة ومنها بعد قوله قلت فان ظننت انه
اصابه قلت لم ذاك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك الى ان قال فهل
علي ان شككت في انه اصابه ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي في نفسك وهي صريحة كما ترى في البناء
على يقين الطهارة كما هي القاعدة المطردة وان النظر في مقام الظن او الشك انما هو مستحب لاذهاب وسوسة الشيطان والمراد
بالشك هنا ما يقابل اليقين فيشمل الظن بالمعنى المصطلح كما حققناه في محل البحث فيمكن حمل الاعادة في تلك الاخبار
على الاستحباب ثم انه يدفع الاشكال بانه لا منافاة بين عدم وجوب النظر عليه من اول الامر ووجوب الاعادة لو ظهرت النجاسة
في الصورة المذكورة لعدم فحصه عنها وطلبه لها وتظهر الفائدة في صحة صلوته مع استمرار الاشتباه ونظيره في الاحكام غير
عزيز فان من صلى مع اشتباه الوقت بانياً على ظن دخوله ثم ظهر خلاف ظنه فان كانت صلوته قبل الوقت فانه يعيد وان كانت صلوته
صحيحة مع استمرار الاشتباه وظاهر رواية منصور ان هذا التفصيل حد شرعي للنجاسة في هذه الصورة فالتعدي عنه داخل تحت
قوله تعالى ومن يتعد حدود الله وتحت قولهم ع ان الله عز وجل جعل لكل شيء حداً ولمن تعدى ذلك الحد حداً وهذه الروايات لا



معارضها بحسب الظاهر واطلاق الروايات الدالة على عدم وجوب الاعادة على الجاهل فقضية الجمع توجب تقييد اطلاقها بهذه الروايات
لكونها اخص وعلى هذا فتكون الاخبار مخصوصة بالجهل الساذج الخالي من خطور الظن بالكلية وبذلك يظهر قوة القول المذكور
ويعضده انه اوفق بالاحتياط ثم قال نعم يبقى هنا شيء وهو ان مورد الاخبار المذكورة انما هو نجاسة المني الا ان ظاهر عبارة
المفيد مطلق النجاسة وكذا كلام الشهيد ره وهو كما ترى اذ لا خصوصية للمني بذلك فظاهر الاخبار المذكورة ما يقتضي الاعادة وقتا
وخارجا وهو ظاهر القائلين بذلك انتهى ولكنا نقول ان الاخبار المذكورة اعني مستند القول الرابع مما لم يعمل بها احد من الاصحاب
اذ لم يعلم قائل بمضمونها سوى المفيد ره لان مجرد استدلال الشيخ ره في شرح كلامه لا يدل على التزامه به والصدوق ره لم
يأت الا برواية مرسلة وذلك لا يدل على الالتزام واما والده فلم ينقل عنه ما يدل على ذلك فليس من علم افتائه بذلك الا المفيد
ولهذا قال الشهيد ره بعد احتماله القول الرابع ان لم يكن احداث قول ثالث فالاخبار المذكورة متروكة لديهم ومثل هذه الاخبار
لا يصلح مقيدا ولا معارضا للاخبار المعتبرة المؤيدة بالشهرة مضافا الى ان الصحيح منها واحد هي رواية محمد بن مسلم وما عداها
ضعيف وضعف السند في الثاني كاف في عدم الحجية وعدم الاعتبار واما الاول فلا دلالة له فيه لان دلالته على القول الرابع من
باب دليل الخطاب وهو ليس بحجة اذ كان الشرط قد خرج مخرج الاغلب كما في الصحيحة المذكورة بل نقول ان الرواية الثانية من
الروايتين اللتين ذكرهما الشهيد ره اعني رواية غسل الجارية ليست ظاهرة الدلالة لان الحكم بالاعادة فيها ربما كان مبنيا
على عدم وقوع الغسل على الوجه المعتبر شرعا تنبيهان الاول انه قال في الجواهر انه قد يقوى بناء على المختار من عدم اعادة
الجاهل مطلقا ان المراد هو العفو عن الاعادة من حيث الجهل بالنجاسة دون غيرها من الموانع المتصفة بها ككونها
فضلة ما لا يؤكل لحمه ونحوه كدم غير المأكول او ميتة وبوله وخرئه ففساد الصلوة ح من هذه الحيثية لا للنجاسة ان قلنا بشمولها
للجاهل بها للعامد ثم تنظر فيه بل ربما يقضي المنع والاشكال ووجهه ما قدمه في نظائره والوجه فيه والمنع لانه لو قيل في جواب السؤال
عن الجهل بالنجاسة التي منها ما هو من اجزاء غير مأكول اللحم وفضلاته فانها من اجزاء غير مأكول اللحم وفضلاته انه لا يعيد الجاهل
واطلق القول في الجواب ثم قيل ان المراد عدم الاعادة من حيث النجاسة لا من حيث كون النجس من جملة فضلات ما لا يؤكل لحمه
كان سخيفا من القول لان تلك الصفة لا تزول عن موضوع وقد ترك الاستفصال ثم انه ره حكى عن ظاهر كشف الغطاء ما ذكر من
اختلاف الحيثية ورده بان صحيحة عبد الرحمن المتقدمة سابقا كالصريح في خلافه اذ احتمال انه نزله على ارادة نفي الاعادة من حيث
النجاسة وان وجبت من حيث كونه فضلة كلب كما ترى وهو جيد متين ولا مجال للقياس بما نحن فيه بالحيثيات الناشئة من الجهود
المتباينة كراهة البطلان للصلوة من جهة تعمد الجهر في موضع الاخفات وعدم سرايته اليه من جهة الطهارة من الحدث ضرورة
ان ما نحن فيه موضوع واحد فلا مجال لان يقال ان من تلطخ ثوبه بخرء الكلب يعيد صلوته من حيث كونه فضلة غير مأكول اللحم
ولكنه لا يعيد من حيث النجاسة والشنع من ذلك اطلاق القول بعدم الاعادة مع كون المراد عدمها من جهة دون جهة والجهتان
لازمتان لوجود صاحبهما لا تنفكان عنه ولا ينفك احديهما عن الاخرى الثاني انه حكى في الجواهر عن كشف الغطاء الاشكال
في الحاق الجاهل بموضوع المعفو عنه كالعلم فيما يعفى عن قليله او زعم انه مما يعفى عن قليله او من اصله او عن محله او عن اهله او انه من دم
الطفل مع الاتيان بالصب عليه او انه من غير المحصور فظهر منها او انه من المشتبه الخارج بعد الاستبراء وان النجاسات ليست
بولا فضلنا منه ولحد فظهرت بولا فالجهل باصل موضوع النجاسة وحكى عنه التصريح بعد ذلك بقوة الفساد في جميع ذلك
ثم استغربه بقوله لا يخلو بعضه من نظر وتامل قوله ولو راى النجاسة وهو في الصلوة فان امكنه القاء الثوب وستر العورة بغيره
وجب وان تعذر الا بما يبطلها استانف اذا اصاب المصلي على ثوبه او بدنه نجاسة وهو في الصلوة فاما ان يعلم في خلال هذه
بمعونة الامارات سبق وقوعها عليه على الاشتغال في الصلوة اولا فههنا صورتان والاطلاق كلام المصنف ره يشملهما فيجري فيهما
التفصيل الذي ذكره من انه ان امكنه القاء الثوب وستر العورة بغيره وجب عليه ذلك فيتم صلوته على ذلك الوجه وان تعذر
ذلك الا بما يبطل الصلوة من فعل كثير او استدبار او كلام مثلا استانفها وصلية في الاطلاق الشامل للقسمين كلام
الشيخ ره في ط لانه قال فيه فان راى النجاسة في الصلوة على ثوبه رمى بذلك الثوب وتم الصلوة فيما بقي وان لم يكن عليه غيره
طرحه فان كان بالقرب منه ما يستر عورته به اخذه وستر به العورة وصلى وان لم يكن بالقرب منه شيء ولا عنده من يناوله قطع الصلوة

ولذ

ولخذ ثوبا ليستر به العورة وليتها ان الصلوة وان لم يملك ثوبا طاهرا اصلا اتم صلوته من قعود ايماء انتهى ولكن وقع الخلاف
في الصحة الاولى فينبغي تحرير الكلام في مقامين المقام الاول ما لو علم بعد تعينها يسبقها على الشروع وختلفوا فيه على
اقوال احدها وجوب اعادة الصلوة اي استينافها وحكى المصير اليه عن المفاتيح وقال في الذخيرة في ذيل الكلام على هذه
الصورة ان مستند التفصيل المذكور في كلام المصنف وكثير من الاصحاب غير ظاهر وعندي ان اعادة الصلوة في سعة الوقت
مطلقا احوط انتهى واشار بالاطلاق الى تقدير امكان استبدال الثوب وتعذره وجزم به في الرياض مسندا اياه الى جماعة
لانه قال ولو راى النجاسة في اثناء الصلوة مع عدم العلم بها قبلها اعادها مع العلم بسبقها مطلقا ولو امكنه ازالتها الا وفاقا
لجماعة من اصحابنا وثانيها التفصيل المذكور في عبارة الكتاب وثالثها ما ذهب اليه صاحب الحدائق من اصحابنا الاستيناف مطلقا وجواز
المضي في الصلوة مع طرح الثوب النجس اذا كان عليه غيره والا مضى مطلقا ثم انه جعل الاستيناف مطلقا اولى وكان نظره في اولويته
الى كونه احوط في الاتيان بالمامور به اعني الصلوة فيكون احتياطا مستحبا حجة القول الاول الاخبار الصحيحة كقول الصادق ع
في صحيحة زرارة ان رايته اي المني في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع ايضا ان رايت المني قبل او
بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال
عليه ان يبتدئ الصلوة وهذه الاخبار قد تمسك بها في الرياض ثم قال ولا يعارضها الحسن ان رايته اي الدم وعليك ثوب غيره
فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك لقصور سنده عن المقاومة لما مر اولا وعدم وضوح
دلالته ثانيا اما اولا فلعدم التصريح فيه بالعلم بالسبق فيحتمل اختصاص الحكم بغيره ووجوب الاستيناف فيه كما يعرب عنه الامر في
الصحيح الاول حيث قال فيه بعد ما مر ويعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة و
غسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك واما ثانيا فلتضمنه ما
لا يقول به احد من حيث الحكم بعدم الاعادة مع عدم امكان تبديل الساتر على الاطلاق الشامل لما اذا كان له ساتر غيره لا لكن
هذا على النسخة المزبورة المروية في التهذيب واما على الاخرى المروية في الفقيه المتضمنة زيادة على ما مر لقوله ما لم يزد على مقدار الدرهم
فان كان اقل من درهم فليس بشيء رايته اولم تره فهو بمفهوم ظاهر الدلالة على الاعادة فيما زاد على الدرهم البتة وعلى هذه النسخة لا دلالة
في الرواية على ما يتوهم منها من جواز المضي في الصلوة مع امكان ساتر اخر وعدم لزوم الاعادة فاخذها حجة على ذلك ليس في محله انتهى
حجة القول الثاني وجهان احدهما انا قد اثبتنا بالادلة والاخبار المعتبرة ان الجاهل بنجاسة الثوب او البدن الى ان يتم الصلوة لا
يعيد صلوته ومقتضى هذا ان الجهل بموضوعها عذر في صحة الصلوة بدون الطهارة ح ومعلوم ان ابعاض الصلوة متساوية مع مجموعها
في هذا المعنى لان مانعية النجاسة انما هي من حيث كون المصلي بها في الصلوة التي هي عبارة عن الافعال والاقوال المخصوصة فمع ارتفاع
مانعيتها بالجهل بموضوعها بالنسبة الى المجموع حتى او قعه مصاحبا لها يكون الامر كك بالنسبة الى الابعاض وعلى هذا يتم ما ذكره المصنف
من انه بناء على القول باعادة الجاهل بوقوع مجموعها بالنجاسة بعيد هنا ايضا للاشتراك الذي بينه المستدل بل المجال بالنسبة الى المقصد
المستدل او مع نظر الى سريان الاولوية بالنسبة الى مدعاه الذي هو بصدد اثباته فيما نحن فيه لانه اذا حكم بصحة الصلوة مع وقوع
مجموعها بالنجاسة المستصحبة عن جهل وجب الحكم بصحتها مع وقوع بعضها بالنجاسة المستصحبة عن جهل بطريق اولى ثم انه بعد صحة
الاجزاء التي تجاوزها مع الجهل بالنجاسة لكونه عذرا يكون الحكم بصحة الاجزاء اللاحقة مبنية على استبدال الثوب وايقاعها مع الطهارة
فيكون مجموع الصلوة مؤلفا من اجزاء صحيحة وثانيهما الجمع بين اطلاق ما دل على الاتمام من موثق داود بن سرحان عن الصادق ع في
الرجل يصلي فابصر في ثوبه دما قال يتم وخبر ابن محبوب المروي في مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة عن ابن سنان عن الصادق ع قال ان
رايت في ثوبك دما وانت تصلي ولم تكن رايته قبل ذلك فاتم صلوتك فاذا انصرفت فاغسله الحديث وبين اطلاق ما دل على الاستيناف
من خبر ابي بصير عن الصادق ع عن رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه ان يبتدئ الصلوة وصحيحة ابن مسلم عنه ع ايضا
ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك الاعادة اعادة الصلوة الحديث وصحيحة زرارة الطويلة قال فيه قلت
ان رايته في ثوبي قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته بحمل الاولى على ارادة المضي بعد طرح النجس مثلا مع
الاستتار بغيره او تطهيره مع عدم مناف للصلوة والثانية على ارادة الاستيناف مع عدم امكان شيء مما تقدم الا بفعل

المنافي والشاهد بالجمع المذكور امران الاول ان الظاهر التلازم المذكور بين القول بعذر الجاهل بموضوع النجاسة في مجموع الصلوة وبين معذورية الجاهل بموضوعها في بعض الصلوة ويؤيد الظهور المذكور امران احدهما فتوى الاصحاب من غير خلاف يعرف فيه وثانيهما كون ما نحن فيه بعد ما عرفت من كون الجاهل بالنجاسة في مجموع الصلوة معذورا لكن عرضت له النجاسة في الاثناء او لم يعلم بسبقها الذي يستمع اتفاق النصوص والفتاوى على التفصيل المذكور في المتن فيه بل لعل بعض افراده مما نحن فيه كالعالم بالعروض في الاثناء منقلبا على خال الرؤية لها الثاني حسنة محمد بن مسلم قلت له الدم يكون في الثوب وانا في الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره واذا كنت قد رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه فان الامر بالطرح فيه المحمول على الوجوب لا يتم الا على تفصيل الاصحاب ولا ينافيه الشرط الثاني يعني قوله وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك بعد تقييده المضي وعدم الاعادة بما لم يزد على مقدار الدرهم بل مفهومه شاهد على الشق الثاني من تفصيل الاصحاب وهو عدم المضي مع امكان الطرح لعدم ساتر غيره او لغير ذلك مما يبطل الصلوة نعم قد ينافيه بناء على رواية الشيخ ره له بزيادة الواو قبل قوله وما لم يزد وحذف ما كان اقل من ذلك لكن مع كون الكليني اضبط يدفع ذلك اتفاق الاصحاب ظاهرا بل واقعا كما اعترف به في الحدائق على عدم جواز المضي في الصلوة بالنجس فيكون مطرحا لا ينافي الاستدلال بصدره على الشق الاول فدعوى سقوط الاستدلال به من بعض متاخري الاصحاب لما في متنه من هذا الاضطراب بمعزل عن الصواب هذا كلامه بتغيير يسير حجة القول الثالث ما ذكره صاحب الحدائق حيث انه اشار اولا الى اختلاف الروايات ثم اخذ في التفصيل فذكر قول الصادق ع في صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة مقتصرا على ذلك غير متعرض لذيله وعقبه بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع انه قال ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة ثم قال ومقتضى هاتين الروايتين تعين القطع مطلقا سواء تمكن من القاء الثوب وستر العورة بغيره ام لا ثم ذكر حسنة ابن مسلم الى قوله ع ولا اعادة عليك مقتصرا عليه غير متعرض لذيله وعقبه بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله ثم قال ومقتضى هاتين الروايتين وجوب المضي في الصلوة لكن اعتبر في الاول طرح الثوب النجس اذا كان عليه غيره والجمع بين الروايات يتحقق بحمل ما تضمن الامر بالاستيناف على الاستحباب وان جاز المضي في الصلوة مع طرح الثوب النجس اذا كان عليه غيره والا مضى فيما يعني سواء تمكن من تحصيل الساتر ام لا ولا باس بالمصير الى ذلك وان كان الاستيناف مطلقا اولى انتهى وتوضيح المقام وتنقيح المرام يقتضي ان نضع الكلام في موضعين الاول في تحصيل الاخبار سندا ودلالة لانه قد جرى في الكلمات التي قدمناها ذكر جملة من الاخبار فنقول اما الاول منها اعني صحيحة زرارة المذكورة في صدر كلام صاحب الجواهر ره ومثله صاحب الرياض ره فانه وان كان مما لا اشكال في صحته الا ان دلالته على المطلوب غير واضحة بل هو دال على خلافه لان المذكور في كتب الاخبار وغيرها انه قال ان رايته وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته رطبا قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا فنقض الصلوة مقيد بقوله اذا شككت في موضع منه ثم رايته وهو غير محل البحث وكلامنا هنا فيما لو رأى النجاسة ابتداء والكافل لبيان حكمه قوله ع وان لم تشك ثم رايته رطبا وهو يعطي الغسل والبناء في صورة عدم العلم بسبق النجاسة كما هو مقتضى قوله ع لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك بل الذي يعطي عدم البناء في صورة حصول العلم بسبقها بعد الرؤية انما هو هذا التعليل دون قوله ع تنقض الصلوة واما الثاني فهو صحيح محمد بن مسلم فلا اشكال في سنده ودلالته على وجوب اعادة الصلوة على من رأى النجاسة في اثنائها واما الثالث فقد رواه في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع ولا اشكال في سنده الا من جهة محمد بن عيسى عن يونس ومن جهة ابي بصير والمنقول عن تعليقة المحقق البهبهاني ره هو عدم تحقق موجب لطرح خبر الاول واما الثاني فانه وان كان مشتركا الا ان المحكي عن التعليقة انه عند الاطلاق ينصرف الى الثقة ولذلك ذكر في الرياض هذا الحديث في عداد الصحاح هذا هو الكلام في سنده واما دلالته فهي واضحة لان متنه كما في الوسائل عن ابي عبد الله ع في رجل

صلّى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه ان يبتدئ الصلوة قال وسئلته عن رجل يصلّي وفي ثوبه جنابة او دم حتى فرغ
من صلوته ثم علم قال مضت صلوته ولا شيء عليه واما الرابع وهو حسن بن مسلم فقد تامّل في دلالته صاحب الذخيرة على وجوب
المضيّ في الصلوة من جهة الاختلاف في متنه في كتب الاحاديث وفصّله بقوله ففي يب بعد قوله ولا اعادة عليك وما لم يزد على
مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء رأيته اولم تره وفي الاستبصار فما لم يزد بدون الواو وفي الكافي ما لم يزد على مقدار الدرهم
وما كان اقلّ من ذلك فليس بشيء ثم قال ره وهذه الرواية انّما تدلّ على ما ذكر اذا كانت على الوجه الذي في يب بحسب فاذن يرتفع الوثوق
في دلالتها واما الخامس فهو من قبيل الموثق كما عرفت التعبير عنه بهذا اللفظ في عبارة صاحب الجواهر ره قال في الذخيرة وحملها
الشيخ ره يعني موثقة داود بن سرحان على ما اذا كان الدم اقلّ من مقدار الدرهم وهو غير بعيد بناء على تنكير الدم وعدم تقييده
بالكثرة اذ لو كان مراد السائل الدم الكثير لكان الانسب تقييده بالكثرة واما السادس فقد حكاه ابن ادريس ره في مستطرفات
السرائر عن كتاب المشيخة تصنيف الحسن بن محبوب السرّاد صاحب الرضا قال وهو ثقة عند اصحابنا جليل القدر كثير الرواية احد الاركان
الاربعة في عصره ورواه صاحب الكتاب المزبور عن عبد الله بن سنان عن الصادق وقد وقع التصريح من علماء الرجال بكثرة رواية
الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان وبجلالة شأنهما واما السابع وهو صحيح علي بن جعفر فسنده وان كان لا كلام فيه الّا انه اورد
على التمسّك به من وجهين احدهما انه لم يقل احد بمضمونه وهو المضيّ في الصلوة مستصحبا للنجاسة لاتفاقهم على عدم جوازه فلا يصلح
لان يكون في طرف التعارض مع غيره حتى يجمع بينهما كما فعله صاحب ك وثانيهما ان ظاهر الجواب هو كون ما امر فيه بالمضيّ عين المورد
الذي حكم فيه بالنضح بدلالة اتحاد مرجع الضمير في الجملتين المتعاطفتين الاخيرتين الى قوله ان كان دخل في صلوته فليمض فان لم
يكن دخل في صلوته فلينضح فان الضمير المرفوع فيهما يعود الى الرجل الذي اصاب ثوبه خنزير فلا يجوز ان يكون احدهما عبارة عمّن مسّ
ثوبه برطوبته والاخرى عبارة عن مسّ ثوبه بلا رطوبة ومعلوم ان النضح ليس من باب التنجس الذي لا يحصل الّا بالملاقاة مع الرطوبة ولهذا
استدركه في ذيل الكلام بقوله الّا ان يكون فيه اثر فيغسله ومع كون المفروض هو ملاقاة الخنزير يابسا وعدم تنجس الثوب يكون الوجوب
المضيّ في محلّه وهو خارج عن محلّ البحث الموضع الثاني في تحصيل حكم المسئلة فنقول قد تحصّل ممّا تلوناه عليك في الموضع الاوّل
ان الاخبار الواردة في المقام على ثلثة اقسام احدها ما دلّ على وجوب الاعادة كصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة ابي بصير وثانيها ما دلّ
على الامر بالمضيّ كموثقة داود بن سرحان ورواية الحسن بن محبوب التي نقلها في مستطرفات السرائر وثالثها ما دلّ على التفصيل بين طرح
الثوب وبين المضيّ في الصلوة بذلك الثوب النجس بانه ان كان عليه ثوب غير المتنجس طرحه وصلّى في الباقي وان لم يكن عليه ثوب غيره
مضى في الصلوة بذلك الثوب وهو حسن محمد بن مسلم المتقدّم الدالّ على ذلك اما الاخير فهو لاضطراب متنه الناشئ عن نقله على
وجوه ثلثة كما عرفت لا مجال للاعتبار به كما تقدّم من صاحب الذخيرة وهو القائل المحقّق واما ما ذكره صاحب الجواهر ره في رفع
الاضطراب من ان الكليني اضبط فقد اورد الحديث في كتابه بهذا اللفظ وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك
ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقلّ من ذلك فليس بشيء رأيته اولم تره وانه ينطبق على تفصيل الاصحاب ولا يتمّ الابناء عليه فيتجه عليه
اوّلا المنع من كون الاضبطية صالحة لتعيين احد طرفي الترديد لعدم قيام الدليل عليه اللهم الّا ان يقال ان الدليل عليه يستفاد من بعض
اخبار العلاج المحكوم فيه بالاخذ باوثقهما نظرا الى ان المدار على الوثوق وان الاضبطية من جملة اسباب التحصيل وثانيا ان بعض المتن
الذي نقله الكليني لا يخلو عن تزلزل النظم لان السائل سئل عن رؤية الدم في الصلوة لكن المعصوم في الجواب قد اخذ في التشقيق والتقسيم
فذكر وجهين احدهما رؤيته وعليه ثوب غيره والاخر رؤيته وليس عليه ثوب غيره ثم نقول ان قوله ما لم يزد على مقدار الدرهم ليس
صالحا لان يكون قيدا لجميع الجمل السابقة التي منها قوله فاطرحه ومنها قوله فامض في صلوتك ومنها قوله ولا اعادة عليك وذلك
لعدم صحة انضمامه الى الاولى ضرورة انه لا يصحّ ان يقال اطرحه ما لم يزد الدم الذي عليه على مقدار الدرهم بل بنقيضه وهو زيادة الدم على
الدرهم اولى بالانضمام الى الجملة الاولى وكذا لا وجه لاختصاص التقييد به بالاخيرة لانه يصير مؤدّى قوله فامض في صلوتك ايجاب
المضيّ مطلقا سواء كان الدم زائدا على مقدار الدرهم ام لا ويكون نفي الاعادة مختصا بصورة عدم زيادته على مقدار الدرهم فمع زيادته
على مقدار الدرهم يجب اعادة الصلوة بعد اتمامها وهذا ممّا لم يقل به احد وعلى هذا فلا يبقى الّا احتمال ان يكون قيدا للاخيرتين
وهما الامر بالمضيّ ونفي الاعادة معا فيكون الحاصل انه اذا لم يكن عليه ثوب غيره يمضي ولا يعيد ما لم يزد الدم على مقدار الدرهم وانه اذا زاد

الدم على مقدار الدرهم لم يمض واعاد صلوته وهذا الحاصل في حد ذاته صحيح لكن مقابلته لقوله ان رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه في
صدر الجواب لقوله وان لم يكن عليك غيره يقتضي ان يكون المراد بالضمير المنصوب في رأيته مطلق الدم الذي يراه على ثوبه سواء كان
بمقدار الدرهم ام لا وح لا يستقيم وجوب طرح الثوب بقول مطلق لانه اذا كان الدم اقل من مقدار الدرهم لم يجب طرح الثوب
قطعا وعلى هذا فلا بد من التزام التفكيك بين الفقرتين بان يراد بالاولى رؤية الدم الذي هو ازيد من مقدار الدرهم ويراد با
الثانية رؤية الدم مطلقا اعم من كونه بمقدار الدرهم او زائدا عليه وهو تفكيك ركيك لان الضمير العائد الى الدم واحد وهو
المنصوب في رأيته وقوله وعليك ثوب وقوله وان لم يكن عليك ثوب متعلقان بقوله رأيته مبينان لحال رؤيته وبما ذكرناه من البيان
اتضح لك ان هذه الحسنة لا تصلح لجعلها من شواهد الجمع بين الاخبار الدالة على النقض والاعادة وبين الاخبار الدالة على المضي
كما صدر من صاحب الجواهر واما ما ذكره من الشاهد الاخر للجمع وهو ظهور التلازم بين ابعاض الصلوة ومجموعها فهو ايضا مما
لا يمكن الشهادة به لذلك لان غاية ما هناك انه اتفاق عدة ثابتة في الخارج وذلك لا يعين ان يكون لفظا الطائفتين مستعملين في المعنى
الذي حملهما عليه لانه لا يجتمع مع الطريق الذي سلكه صاحبك مثلا ايضا من حمل الامر بالاستيناف على الاستحباب وحمل الامر بالمضي على
الجواز والترخيص لانا ان قلنا بان الجاهل بالنجاسة الى ان يفرغ من الصلوة لا يجب عليه الاعادة لصحة صلوته وقلنا بان لازم ذلك
هو ان الجاهل بالنجاسة اذا علم في الاثناء لا يجب عليه اعادة صلوته لصحتها لم يكن منافيا لكون الاعادة مستحبة وكون المراد بالامر
الدال عليها هو الاستحباب وكون المراد بالامر بالمضي هو الحكم بصحة الصلوة ويكون استحباب الاعادة لكون الصلوة في الثوب الطاهر
اكمل مضافا الى انك قد عرفت التصريح في صحيحة ابي بصير بالتفصيل بين ما لو رأى النجاسة في اثناء الصلوة وبين ما لو رآها بعد الفراغ
منه بالامر بابتداء الصلوة في الاول والحكم بمضي الصلوة وصحتها في الثاني ومن هنا يظهر سقوط الوجه الاول من وجهي احتجاجه بثبوت
الملازمة بين وقوع تمام الصلوة بالنجاسة جهلا وبين وقوع بعضها معها وقد تبين لك قيام الدليل على التفكيك بينهما شرعا
وقد اعترف هو رحمه بامكان التفرقة بدليل شرعي معتبر في مقام دفع ما اورد على المصنف من انه لا ملازمة بين القول باعادة الجاهل
بالنجاسة الى ان يفرغ من صلوته وبين القول باعادة الجاهل الذي رآها في اثناء الصلوة هذا كله مضافا الى ما يتوجه على الجمع الذي
ذكره من ان من المعلوم ان من شروط الجمع تكافؤ الطرفين زيادة على حجيتهما في انفسهما وقد اعترف هو رحمه باتفاق الاصحاب على
عدم جواز المضي في الصلوة بالنجس وح يكون ما دل على المضي مخالفا للاتفاق مطرحا فلا وجه للجمع بينه وبين ما هو حجة غير مزاحم
بحجة ومن هنا يعلم سقوط ما ارتكبه صاحبك من وجه الجمع مضافا الى ان حمل احد الامرين على الاستحباب والاخر على الجواز والترخيص مما
لا دليل عليه وانما هو مجرد اقتراح واذ قد عرفت ذلك كله علمت انه صح لنا ان نختار القول بوجوب اعادة الجاهل بالنجاسة حتى
صلى ورأى النجاسة في اثناء الصلوة وان قلنا ان الجاهل بها حتى فرغ من صلوته لا يجب عليه اعادتها وذلك لدلالة صحيحة محمد بن مسلم
المتقدمة برواية ابي بصير التي ربما يقال بصحتها ايضا وعدم معارضة الاخبار الصحيحة لهما لمخالفتها الاجماع وعدم وضوح دلالة حسنة
محمد بن مسلم وعدم بلوغ سندها مرتبة الحجية ثم ان التعليل في صحيحة زرارة بقوله لعلك لا تدري لعله شيء اوقع عليك يكشف عن
ان الاعادة انما هي في صورة حصول العلم بسبق النجاسة على الصلوة كما هو المبحوث عنه هنا او بما لو علم بسبق النجاسة على زمان
العلم كما لو علم بعد رؤيتها في الركعة الثانية مثلا بانها قد وقعت عليه في الركعة الاولى وان شئت حملت ما دل على المضي على صورة عدم
العلم بسبقها على الصلوة وعلى زمان العلم وان كان في غنى عن ذلك لما بيناه لا اولى انه قال المصنف في المعتبر على ما حكي من نصه لو
علم بالنجاسة في اثناء الصلوة طرحها ان امكن واتم صلوته وان لم يمكن الا بابطال الصلوة مثل الفعل الكثير واستدبار القبلة ابطل
صلوته واستقبلها بعد طرح النجاسة او ازالتها ويقال في ط وعلى القول الثاني للشيخ رحمه فيستأنف ان كان الوقت باقيا كيف كان
ولو وقعت عليه نجاسة وهو في الصلوة ثم زالت وهو لا يعلم ثم علم استمر على حاله على ما قلناه وعلى القول الثاني يستقبل الصلوة
انتهى اراد بالقول الثاني ما نقله عنه من اعادة الجاهل الذي لم يعلم بالنجاسة حتى فرغ من صلوته في الوقت وهذا كما ترى
نظر منه في الفرض الاول انما هو الى ما لو علم بسبق النجاسة على الصلوة وان كان كلامه بحسب الظاهر مطلقا لان بناء الحكم على القول باعادة
الجاهل حتى فرغ من صلوته لا يتم الا بالنظر الى هذه الصورة ضرورة ان بناء حكم ما لو لم يعلم بالسبق ولا الامر ان علم ما لو علم بانه من
اول الصلوة كان متلبسا بالنجاسة فحينئذ وبهذا قال في الذكرى لو علم بالنجاسة في اثناء الصلوة فان لم يعلم سبقها طرحها

او غسلها

او غسلها ما لم يكثر الفعل واتم وان احتاج الى فعل كثير استأنف لاصالة صحة الصلوة الخالية عن معارضة النقد وكذا
لو اصابته نجاسة في الاثناء ولم يعلم ثم زالت وعلم وفي المعتبر بناء ذلك على القولين اما لو علم في الاثناء سبقها فلا اشكال
في بنائه عليهما وح لو علم بعد خروج الوقت وهو متلبس بالصلوة امكن عدم الالتفات مصيراً الى استلزام القضا المنفي قطعا
وقد نبه عليه في المعتبر انتهى فالظاهر انه لم يفرع حكم ما لو لم يعلم سبقها على القول باعادة الجاهل بالنجاسة حتى فرغ من صلوته و
فرع حكم ما لو اصابه نجاسة في الاثناء ولم يعلم ثم زالت عليه واوضح منه عبارة جامع المقاصد لانه قال بعد عنه قول العلامة
ره ولو علم في الاثناء القى الثوب واستتر بغيره واتم هذا اذا لم يعلم بسبق النجاسة بان جوز حصولها حين الوجدان لان الاصل
عدم التقدم اما لو علم سبقها فعلى القول بان الجاهل بالنجاسة يعيد في الوقت يجب الاعادة وقد نبه على ذلك في الذكرى فلا بد
من تقييد عبارة الكتاب بما يدفع التنافي انتهى واستشكل فيما ذكره قدس سره في ك بمنع الملازمة مطلقا اذ من الجائز ان يكون
الاعادة لوقوع الصلوة باسرها مع النجاسة فلا يلزم مثله في البعض وبان الشيخ قطع في ط بوجوب المضي في الصلوة مع التمكن من
القاء الثوب وستر العورة بغيره مع حكمه فيه باعادة الجاهل في الوقت انتهى ووافقه على هذا الاشكال صاحب الذخيرة واعرضهم
في الجواهر بعد الاشارة الى البناء المذكور والاشارة الى الاشكال الذي قدمناه من صاحب ك فقال وهو يعني الاشكال متجه ان
اريد امكان الفرق بدليل شرعي معتبر اما بدونه فقد يمنع لظهور القول باعادة الجاهل في عدم كون الجهل عذرا لاسقاط الشرط
الذي هو بالنسبة للجميع والبعض على حد سواء ضرورة تساويهما في دليل شرطيته فيشتركان في عدم عذرية كاشتراكهما في عذريته
بناء على المختار من معذورية الجاهل المستفاد منها تساوي الكل والبعض فيه ان لم يكن اولى فيصح ح ذلك البعض الذي وقع فيه
قبل العلم بعد مع امكان الازالة والابدال او التطهير من غير فعل مبطل للصلوة من كلام ونحوه بعد العلم لسلم الصلوة من عروض
مفسد شرعي لها ح ولو بالتلفيق من الامرين ولذا لم يعرف في ذلك خلاف بين الاصحاب على هذا التقدير بل نفي الاشكال عنه في الذكرى
ونسبه الى الوضوح في مجمع البرهان انتهى واقول ان دليل شرطية الطهارة وان اقتضى ثبوت اشتراطها للصلوة التي هي عبارة عن المجموع
باعتبار الاجزاء الا ان ذلك لا يستلزم كون سقوط الشرطية مشتركا بين المجموع وبين كل من الاجزاء لا تا لا نجد الملازمة بين اسقاط
الشارع للشرطية عن المجموع بسبب الاسباب كالجهل مثلا وبين اسقاطه لها عن الابعاض وكذا العكس يعني انه لا ملازمة بين عدم اسقاط
لها للجهل ونحوه عن المجموع وبين اسقاطه لها عن الابعاض لذلك ومحصل ما نقول يؤل الى انه لا مانع من اعتبار الشارع للطهارة
بالنسبة الى مجموع الصلوة شرطا علميا وبالنسبة الى بعضها شرطا واقعيا اذ من المعلوم الواقع في الخارج ان الشارع جعل الطهارة
من الخبث شرطا للصلوة ثم ورد ان الجاهل بالنجاسة حتى فرغ من الصلوة محكوم عليه بصحة صلوته فعلم من ذلك ان الطهارة بالنسبة
الى المجموع شرط علمي ولا يلزم من ذلك ان تكون الطهارة بالنسبة الى البعض ايضا شرطا علميا وغاية ما هناك ان يكون دليل الشرطية
مستعملا فيما هو اعم من الشرطية الواقعية والعلمية وكان استعماله في ذلك خلاف الظاهر كما ان استعماله في الشرطية العلمية خلاف الظاهر
لان الظاهر من الشرطية هي الشرطية الواقعية بل مقتضى ما شاع وذاع وملأ الدفاتر والاسماع من ان الشروط تتقيد بقيود ها
هو الاقتصار في العدول عن الشرطية الواقعية على القدر المتيقن لان هناك مجازين احدهما استعمال دليل الشرطية في الاعم والاخر
استعماله في خصوص العلمية وعدم قيام بالنسبة الى المجموع قرينة تدل على كون الطهارة بالنسبة اليه شرطا علميا وهي مستلزمة لكونها بالنسبة
الى البعض ايضا شرطا علميا فيقتصر على القدر المتيقن الذي دل عليه دليل الاسقاط وهو مورده الذي هو المجموع هذا كله مضافا
الى ما عرفت من قيام الدليل الشرعي على الفرق اعني رواية ابي بصير التي ساعدها غيرها من الادلة السالفة انه قال في ك لو علم بالنجاسة
السابقة في اثناء الصلوة لكن مع ضيق الوقت عن الازالة والاستيناف فقد قطع الشهيد ره في البيان بوجوب الاستمرار ومال اليه في
الذكرى موجها له باستلزام القضاء المنفي ويشكل بانتفاء ما يدل على بطلان اللازم مع اطلاق الامر بالاستيناف المتناول لهذه الصورة
والحق بناء المسألة على ان ضيق الوقت عن ازالة النجاسة هل يقتضي انتفاء شرطيتها ام لا بمعنى ان المكلف اذا كان على ثوبه او بدنه نجاسة
وهو قادر على الازالة لكن اذا اشتغل بها خرج الوقت فهل يسقط وجوب الازالة ويتعين فعل الصلوة بالنجاسة او يتعين عليه الازالة
والقضاء لو خرج الوقت وهي مسألة مشكلة من حيث اطلاق النصوص المتضمنة لاعادة الصلوة مع النجاسة المتناول لهذه الصورة
ومن ان وجوب الصلوات الخمس قطعي واشتراطها بازالة النجاسة على هذا الوجه غير معلوم فلا يرفع الا بدليل المعلوم وقد سبق نظير

المسألة في التيمم اذا ضاق الوقت عن الطهارة المائية والاداء مع وجود الماء عنده انتهى وقال في موضع بعد نقل الكلام برمته الظاهر ان وجوب الصلوة في الاوقات المعينة لها شرعا قطعي كتابا وسنة واجماعا من كافة الامة غاية الامر ان صحتها مشروطة بشروط منها استقبال القبلة وستر [العورة] ومنها طهارة الساتر وقد صرحوا من غير خلاف يعرف بان شروط الصحة انما تعتبر مع الامكان فلو تعذر شيء منها لم يوجب سقوط الصلوة ولا تأخيرها عن وقتها الى ان يحصل الشرط ثم يأتي بها قضاء ولا ريب ان ما نحن فيه من هذا القبيل فلو جاز تأخير الصلوة عن [وقتها] والاشتغال بازالة النجاسة ثم الصلوة قضاء لجاز [ذلك في فاقد الستر] [وفاقد الستر] تأخير الصلوة عن وقتها الى ان يحصل الشرط المذكور وقضاؤه [وهو] لا قائل به ولا دليل عليه بل الادلة واجماعهم على خلافه فان فاقد القبلة يصلي الى اربع جهات او جهة واحدة على الخلاف وفاقد الساتر يصلي عريانا او فاقد طهارة ثوبه يصلي مع النجاسة او عريانا على الخلاف وبالجملة هذه المسألة من قبيل المسائل المذكورة ولو جاز تقديم مراعاة الشرط فيما نحن فيه لجاز في تلك الصور لان الجميع من باب واحد وليس فليس واما ما ذكره من اطلاق الاخبار الذي هو منشأ الاستشكال الاعادة الصلوة مع النجاسة الشامل باطلاقها لهذه الصورة ففيه اولا انه حقق جملة من المحققين ان الاحكام المودعة في الاخبار انما تحمل على الافراد المتكررة الشائعة المتكثرة فهي التي ينصرف اليها الاطلاق دون الفروض النادرة الوقوع وثانيا انه مع فرض شمول اطلاقها لهذه الصورة [فيجب] تقييده بما ذكرناه من القاعدة المتفق عليها [نصا وفتوى] فيجب حمل الاخبار المشار اليها على ما لو حصل رؤية النجاسة في اثناء الصلوة في الوقت الذي فيه سعة للازالة والاعادة دون هذا الفرد النادر الذي ربما لا يتفق وان كان ممكنا وبذلك يظهر ان الانسب بالقواعد الشرعية هو وجوب الصلوة بالنجاسة نعم يأتي الخلاف في مسألة الصلوة مع تعذر ازالتها من الصلوة فيها او [الصلوة] عاريا وهاهنا بناء على القول به ثمة انتهى واقتفى اثره جملة ممن تأخر فذكروا ما ذكره بادنى تفاوت [وانت] [خبير بان] ما ذكره من قطعية [وجوب] الصلوات في الاوقات المعينة لها ان اراد به قطعية صدورها فذلك لا ينافي تطرق التخصيص او التقييد اليها فكيف يخصص بها ما دل على وجوب الاستيناف لان قطعي الصدور قد يصير ظني الدلالة كما هو الحال في اكثر العمومات والاطلاقات وان اراد به قطعية شمولها لمحل البحث كان دعوى القطعية وقيام الاجماع على خصوص محل البحث اقوى في اتمام المطلوب فلم عدل عنها فالاولى ان يوجه الاستدلال على المطلوب انه يستفاد من [تتبع] [الادلة] كون [مراعاة] الوقت من الشرائط مقيدا بالامكان الى قاعدة وجوب الصلوات في اوقاتها المعينة لها قطعا كون مراعاة الوقت اهم في نظر الشارع مما عداه من الشرائط عند دوران الامر بينهما وتكون هذه القاعدة [آبية] عن التخصيص لكون مساقها مساق التفسير للادلة الناظرة فيما نحن فيه بالاستيناف وكون لسانها لسان الحكومة وكانه الى هذا اشار الشهيد [في] الذكرى بقوله لاستلزامه القضاء المنفي نظرا الى ان مدخول اللام بمنزلة كبرى كلية ولا بد في الاستدلال بها من كونها قضية مسلمة واوضح من ذلك ما دل ما ذكره صاحب الجواهر [قده] في تعليل عدم الالتفات من قوله لسقوط شرطيتها يعني شرطية ازالة النجاسة عند الضيق وعدم سقوط الصلوة في الوقت لذلك بحكم ما دل على وجوبها وعدم سقوطها بحال على دليل الشرطية كما في غيرها من الشرائط بل الواجبات من غير خلاف نعرفه بل لعله من الاجماعيات بل الضروريات انتهى وقد تبين مما حررناه ان الحق هو القول بالاستمرار واتمام الصلوة في مفروض المقام اعني صورة الضيق كما حكي للصيمري عن جماعة وفي الرياض بعد اختياره هذا القول انه على صورة الضيق يحمل الطلاق بعض المعتبرة كالخبر في احد ثوبي الرجل يصلي فابصر في ثوبه دما قال يتم وفي الثاني المروي في مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن سنان عن مولينا الصادق قال ان رأيت في ثوبك دما وانت تصلي ولم تكن رأيته قبل ذلك فاتم صلوتك فاذا انصرفت فاغسله وانت خبير بان الحمل المذكور بمكان من البعد لتالثه انه لو رأى في اثناء الصلوة نجاسة رآها قبل دخولها فيها لم يجر عليه حكم ناسيها الذي رآها بعد الصلوة فيستانف صلوته وفاقا لجماعة منهم صاحب الرياض والجواهر ربما وصرح في كشف اللثام ببناء حكم هذه الصورة على الاقوال الثلثة في ناسيها الذي رآها بعد الصلوة فقال فان ذكرها فيها بعد النسيان فان وجبت الاعادة على الناسي مطلقا وجب الاستيناف هنا وان لم يجب مطلقا طرح الثوب عنه ان امكن بلا فعل مناف للصلوة والا استانف الا عند الضيق ففيه اشكال وعلى التفصيل بالوقت فخارجه يستانف مع السعة وعند الضيق يطرح الثوب ان امكن بلا فعل المنافي والا فالاشكال انتهى وقد وقع الاحتجاج على المختار في كلماتهم بوجوه منها اصالة الشغل ومنها انتفاء المشروط بانتفاء شرطه ومنها ظهور ما دل على اعادة الذاكر فيما

كون النسيان عذرا في ارتفاع الشرط المذكور فيستوي الكل والبعض ح في ذلك وهذا الوجه قد تمسك به في الجواهر بعد نقله
ثم قال ولاحتمال الفرق وتصوير امكانه لا يرفع الظهور المذكور ولذا لم يعتن به في كشف اللثام على ما تقدم من الاقوال
الثلاثة في المسألة السابقة وقد عرفت ان الاقوى فيها الاعادة وقتا وخارجا انتهى وقد تقدم ما عندنا بالنسبة الى الظهور
الذي ادعاه ومنها التعليل للاعادة في بعض اخبارها كموثقة سماعة بالعقوبة للنسيان ففيها عن الصادق ع عن الرجل
يرى بثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلي قال يعيد صلوته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه ومنها قول الصادق ع
في رواية ابن محبوب المروية في مستطرفات السرائر من كتاب المشيخة ان كنت رأيت دما في ثوبك قبل ان تصلي فلم تغسله ثم رأيته بعد
وانت في صلوتك فانصرف واغسله واعد صلوتك وقول الكاظم ع في صحيحة علي بن جعفر ع حيث سأله عن الرجل ذكر وهو
في صلوته انه لم يستنج من الخلاء ينصرف ويستنجي من الخلاء ويعيد الصلوة الحديث ومنها قول ابي جعفر ع في رواية زرارة المروية
قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته
رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين
بالشك لكن قال في كشف اللثام انه يحتمل التفريط والاهمال دون النسيان انتهى وكان صاحب الجواهر ره لما رأى منه ذلك عدل
الى التمسك بالتعليل المذكور فيه والظاهر انه لم يتمسك بمفهوم التعليل ومنها السؤال في موثقة سماعة المتقدم ذكرها نظرا
الى قوله فيه فنسي ان يغسله حتى يصلي لمنع ارادة تمام الصلوة من المضارع بعد حتى كغيره من الاخبار قاله في الجواهر وفيه ان المنع
المذكور غير واف باتمام الاحتجاج به فلا بد في اتمام الاحتجاج به من دعوى ظهوره في الاخذ بالصلوة او ظهوره في مطلق الاشتغال
بها في الجملة سواء اتمها ام لا او كان بنظره الى الاخير حتى يصح له الاستدلال به في صورة اتمام الصلوة ايضا وكيف كان فالوجه هو
وجوب الاستيناف وفي جملة مما عرفت غنى وكفاية هذا ويبقى في المقام امران احدهما ان صحيحة علي بن جعفر معارضة لما تقدم من
الادلة فانه سأل اخاه ع عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان دخل في صلوته فليمض و
ان لم يكن دخل في الصلوة فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله والوجه في ذلك ان الامر بالمضي مناف لكون حكم النسيان
وقد يجاب عن ذلك بانه يحتمل لارادة الامر بالمضي في صلوته من جهة كون السؤال ناظرا الى صورة احتمال اليبوسة او العلم بها ولهذا
قال فلينضح ما اصاب ويدفعه قوله الا ان يكون فيه اثر فيغسله لاحتمال الارادة وجوب غسله حين دخوله في الصلوة اولا والا لم
يقل احد بجواز المضي في الصلوة بعد العلم بالنجاسة من غير غسل او ابدال ونحوهما والامر سهل بعد كون الصحيحة مخالفة للاجماع
والاخبار المذكورة فتطرح ان لم يكن لها محمل صحيح وثانيهما انه قال في الجواهر انه لا فرق فيما ذكرنا من وجوب الاستيناف بين
ضيق الوقت وسعته للادلة السابقة القاضية بكونه كالذاكر بعد الصلوة الذي يجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في
خارجه نعم قد يقوى الفرق فيهما في الجملة ان قلنا بعدم اعادة الناسي مطلقا وقلنا ان المتجه في الفرض مع سعة الوقت طرح
الثوب او تطهيره ونحوهما بعد التذكر ان امكن بلا فعل مناف للصلوة والا استأنف اما مع الضيق فقد يقال بالقائه واتمام
الصلوة عاريا اكتفاء بالستر الطاهر ابتداء لمساواة حكم البعض للكل كما انه قد يقال في ذلك ايضا ان قلنا بوجوب الاعادة على الناسي في
الوقت دون خارجه فان المتجه عليه ايضا الاستيناف مع السعة اما مع الضيق فيحتمل كونه كالذاكر بعد خروج الوقت فلا قضاء
كما هو الفرض ولا اداء لعدم امكانه الا باتمام ذلك الفعل المحكوم بفساد بعضه بالذكر في الوقت اللهم الا ان يستثنى ذلك من فساد
الذكر في الوقت او يخص عدم وجوب القضاء بخصوص الذاكر بعد الوقت المقام الثاني ان يرى النجاسة في اثناء الصلوة ولكن
لا يعلم بسبق وقوعها على حالته التي هو فيها والحكم فيه عند جماعة منهم الشيخ ره فيما عنه في ط والمصنف ره هو وجوب ازالة النجاسة
او القاء الثوب النجس وستر العورة بغيره مع الامكان بدون مبطل واتمام الصلوة وان لم يمكن الا بفعل المبطل ابطلها و
استقبل الصلوة وهذا الحكم قد وصفه في الحدائق بانه المشهور بين الاصحاب لم يذكر في مقابله الا ما حكاه المصنف ره في المعتبر
قول الشيخ ره قال في المعتبر وعلى قول الشيخ الثاني يستأنف واشار بالقول الثاني الى ما تقدم نقله في ط من اعادة الجاهل لو
علم في الوقت قال في ك ويشكل بعدم الملازمة اذ من الجائز ان يكون الاعادة لوقوع الصلوة باسرها مع النجاسة ولا يلزم مثله في
البعض وبان الشيخ ره في ط قطع بالمضي في الصلوة مع التمكن من القاء الثوب وستر العورة بغيره مع حكمه فيه باعادة الجاهل انتهى و

استيحو مع نوع بعد تعلمه ولكن وجه الاشكال الاول وان كان متجها الا ان الوجه الثاني غير متجه اذ لقائل ان يدعي ان الشيخ ره ما لغفلة
عن لازم مذهبه ويقول ان غفلته عن اللازم لا يوجب حمل انفكاكه عن الملزوم فليس غرض المصنف ره نسبة القول الى الشيخ ره بل غرضه
تفريع لازم مقالته عليها والظاهر تحقق الشهرة على الحكم المذكور كما عرفت بل في الرياض نفي الخلاف الذي يجده ثم حكى عن المعتبر
تفريع لازم القول الثاني للشيخ ره عليه ومثله في نفي الخلاف عبارة الجواهر والمستند فيهما استظهار الاجماع ونقل الاعتراف به ونفي
الخلاف عن بعضهم وكيف كان فالحكم المذكور مشتمل على دعويين اوليهما وجوب الاستمرار مع التمكن من الازالة بدون الفعل
الكثير واحتج عليها في الحدائق بالاصل السالم عما يصلح للمعارضة معللا له باختصاص الروايتين المتضمنتين للاستيناف بما اذا كانت
النجاسة متقدمة على الصلوة والظاهر انه اراد بالروايتين صحيحة زرارة المتضمنة لقوله ان رايته وانت في الصلوة قال تنقض الصلوة
آه وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع انه قال ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة واختصاص
الاولى بما ذكر ظاهر من جهة انه قيده بعد ذلك بقوله اذا شككت في موضع منه ثم رايته نظرا الى ان الرؤية اللاحقة تكشف عن سبق
النجاسة وتحقق المشكوك مضافا الى انه عقبه بقوله وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت وعلله بقوله
لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فالتعليل مما يدور الحكم معه نفيا واثباتا واما اختصاص الثانية فالظاهر انه من جهة
سياقها حيث اتى المني معرفا باللام وحكم على رؤيته قبل الصلوة او بعدها باعادتها فالسياق مشعر بان الموضوع في ثوبه ان
رآه بعد الصلوة او قبلها قطعها واعادها والاولى ان يقال ان اطلاقها يقيد بالتعليل في صحيحة زرارة المتقدم ذكرها ثم ان الظاهر
انه اراد بالاصل اصالة عدم وقوع النجاسة عليه الى زمان رؤيتها وهو اصل معتبر لانه يكفي في ترتب حكم صحة ما اتى به من الصلوة
عدم تلبسه بالنجاسة في حال الاتيان بها ولا يحتاج الى اثبات تأخر وقوعها حتى يصير من الاصول المثبتة وثانيتهما وجوب الاستيناف
مع توقف الازالة على الفعل الكثير واحتج عليها في الحدائق بصحيحة معوية بن وهب البجلي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرعاف اينقض الوضوء
قال لو ان رجلا رعف في صلوته وكان عنده ماء او من يشير اليه بماء فتناوله فمال برأسه فغسله فليبن على صلوته ولا يقطعها والظ
انه اراد الاستدلال بمفهومها كما لا يخفى على من تدبر وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل ياخذه الرعاف والقيء في
الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود في صلوته وان تكلم فليعد صلوته وليس عليه وضوء وصحيحة اسمعيل بن عبد
الخالق قال سئلته عن الرجل يكون في جماعة من القوم يصلي بهم المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان
يتكلم فليغسل الرعاف ثم ليعد فليبن على صلوته ثم قال ومقتضى هذه الاخبار البناء مع عدم الكلام مطلقا الا اني لا اعلم به قائلا انتهى
واستدل في الذخيرة على هذه الدعوى اولا بالعمومات الدالة على بطلان الصلوة بفعل المبطل ثم استدل بالروايتين المشتملتين
على التكلم وذكر ان مقتضاها البناء مع عدم التكلم ثم ايد ما ذكره من الاستدلال بالعمومات بصحيحة معوية بن وهب ثم قال وفي رواية
ابي حمزة عن ابي جعفر ع دلالة على ان الرعاف ينقض من غير تفصيل وحملها الشيخ ره على رعاف يحتاج ازالته الى الفعل المبطل وهو حسن
جمعا بين الاخبار انتهى وقال في الرياض مشيرا الى الحكم المذكور وكيف كان فالتفصيل اقرب استنادا في المضي مع امكان الازالة بدون مبطل
الى الصحيح الاول المتقدم في الصورة السابقة يعني صحيحة زرارة المذكورة كالخبر المتقدم يعني قوله ان رايته الدم وعليك ثوب غيره
فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ثم ذكر ان اطلاقها مقيد بما مضى من الادلة وصحيحتي
محمد بن مسلم واسمعيل بن عبد الخالق ثم قال وهما وان اطلقتا البناء مع عدم الكلام الا انه خرج منهما ما اذا استلزم الازالة الفعل الكثير
ونحوه من المبطلات بالاجماع وبقي الباقي وهو الحجة في الاستيناف مع توقف الازالة او الطرح على المنافي لكفهو الصحيح في الجملة وسائر
متن صحيحة معوية بن وهب المذكورة هذا وفي الجواهر ان الحجة عليه بناء على المختار من عدم قدح الجاهل بعد امكان تحصيل الاجماع
عليه هنا ما عرفته سابقا من وجود مقتضى الصحة مع امكان الازالة من غير فعل مبطل وارتفاع المانع بل ينبغي القطع به هنا في بعض
صور المسألة كالعالم بالعروض عند حصوله قبل وقوع شيء من اجزاء الصلوة معه ضرورة عدم كون عروض النجاسة من المبطلات المشهورة
كالحدث ونحوه واطلاق الخبر السابقة الامرة بالطرح وصحيح زرارة السابق المشتمل على التعليل بانه لعله شيء اوقع عليك والصحاح
المستفيضة الواردة في الرعاف انتهى والظاهر انه اراد بمقتضى الصحة كونه محكوما عليه بانه طاهر شرعا لما استظهرناه من انه وان كان
جاهلا الا ان الجهل عذر في حقه فيكون بحكم الطاهر ولا يخفى على من تدبر فيما حكيناه لك ان الحجة على وجوب الاستمرار الذي هو

الدعوى الاولى هو اصالة عدم وقوع النجاسة عليه و هو مقتضى الصحة واطلاق الحسنة السابقة الامرة بطرح ما عليه من الثوب و صحيحة
زرارة المشتملة على التعليل و الصحاح الواردة في الرعاف وان الحجة على الاستيناف الذي هو الدعوى الثانية العموم ما الوارد في كل
واحد من المبطلات ويؤيدها مفاهيم الصحاح المتضمنة لحكم الرعاف التي تقدم ذكرها تنبيهات الاول انه لو رأى النجاسة الغير
المعلوم سبقها و ضاق الوقت عن ازالتها كان الحكم هو جواز المضي في الصلوة واتمامها لما عرفت في المقام الاول من انه اذا دار الامر
بين مراعاة ايقاع الصلوة في وقتها و بين تحصيل الطهارة من الخبث ونحوها من الشرائط كان مراعاة الوقت اولى بل نقول ان هذا
المقام اولى بالحكم باتمام الصلوة لكون من علم بكون النجاسة سابقة كان يجب عليه الاستيناف على المختار و قد حكم عليه باتمام
الصلوة عند ضيق الوقت بخلاف من رأى النجاسة و هو في الصلوة مع عدم علمه بسبقها على الصلوة فانه مأمور باتمام الصلوة
مع امكان الازالة مع ضيق الوقت عنها فقط الثاني انه لو وقعت عليه نجاسة وهو في الصلوة ثم زالت و لما يعلم ثم علم استمر
على حاله وهو صريح جماعة منهم صاحب ك و صاحب الذخيرة و صاحب ق قدهم و علله [illegible] بانه اذا جاز الاستمرار مع العلم في
الاثناء والازالة بل مع تقدمها والازالة فبالاولى في هذه الصورة ولكن لا يخفى ان هذا التعليل انما يتم على القول بالاستمرار
مع العلم بتقدمها لانه قد يكون زوال النجاسة بعد الاتيان بشيء من افعال الصلوة متلبسا بالنجاسة لاطلاق عباراتهم لان ترتب
زوال النجاسة على وقوعها كما يكون بلا مهلة كذلك يكون مع المهلة والتراخي ثم ان صاحب ك حكى عن المصرح في المعتبر انه على القول
الثاني يعني اعادة الجاهل في الوقت يستأنف ثم قال والحق عدم توجه الاستيناف على هذا القول ايضا كما بيناه انتهى واشار بذلك
الى ما قدمه سابقا وحكيناه عنه فيما مضى من عدم الملازمة بين عدم اعتقاد الجهل بالنجاسة حتى فرغ من صلوته و عدم اعتقاده
اذا فعل شيئا من افعالها استنادا الى انه لعل لايقاع الصلوة بتمامها مع النجاسة مدخلا في البطلان والاعادة و نحوه افاد في
الذخيرة ره وقال في الجواهر وكذا يعرف منه يعني مما بينه وضوح جريان التفصيل يعني حكم المذكور في المتن لرؤية النجاسة في اثناء
الصلوة في عروض النجاسة في الاثناء او لم يعلم سبقها ولذا لم اجد فيه خلافا هنا بل الظاهر انه اجماعي كما اعترف
بها بعضهم نعم في ك و الذخيرة عن المعتبر الجزم بالاستيناف مطلقا بناء على عدم معذورية الجاهل وناقشاه فيه بما تقدم سابقا لكن
قد عرفت ما فيه مع زيادة عدم صراحة في المعتبر بما حكيناه عنه هنا لكن بعد فرض صحة هذا النقل عنه قد يتوجه عليه هنا احتمال
الفرق بين المقامين من غير الجهة التي ذكرها بعد القطع بوقوع شيء من افعال الصلوة حال النجاسة فيما نحن فيه العلم بالحدوث
في الاول فاصالة التأخر المسلم له في الثاني بخلاف ذلك المقام فيتجه التفصيل المذكور هنا وان قال لا اعادة هناك
اللهم الا ان يريد في المقام العلم بسبق النجاسة على حال العلم بها وان كان في اثناء الصلوة كما لو رأها في الركعة الثالثة و علم
بانه ابتداء عروضها له في الركعة الاولى فيتجه البناء المحكي عن المصرح الا ان المحكي عن الشيخ ره هنا موافقة الاصحاب في التفصيل
كالمسئلة السابقة انتهى ويحصل من جميع ما ذكرناه التفصيل في المقام وهو انه يرى انها ان زالت قبل مباشرة شيء من افعال
الصلوة كان حكم الاستمرار وان علم انها زالت بعد مباشرة شيء منها كان حكمه بطلان الصلوة فيستأنف بناء على ما اخترناه
من انه لو رأها وهو في الصلوة وعلم سبقها كان عليه الاستيناف الثالث انه لو صلى ثم رأى النجاسة بعد فراغه منها وشك في انها كانت
عليه في الصلوة ام لا فالصلوة ماضية لاصالة عدم وقوعها عليه الى ما دون زمان الرؤية وحكى عن العلامة ره في المنتهى انه قال
لا نعرف فيه خلافا بين اهل العلم عملا بالاصلين الصحة وعدم النجاسة انتهى لكن قال المحقق البهبهاني ره في حاشيته ان اصالة الصحة
في مثل المقام لم يجد لها اصلا الا ان يكون المستند اصالة عدم التكليف بالاعادة و كون الامتثال مقتضيا للاجزاء و امثال ذلك
انتهى ولا يخفى ان الامتثال عبارة عن الاتيان بالمأمور به على وجهه فما لم يتحقق وقوعه على وجهه لا يتحقق الامتثال حتى يقتضي الاجزاء
واصالة عدم التكليف بالاعادة في مثل المقام الذي يشك في الخروج عن عهدة التكليف بسبب الاتيان بما اتى به مما لا يجري [illegible]
انه يمكن الاستدلال عليه بما دل على ان الشك بعد الفراغ من الصلوة غير ملتفت اليه كصحيحة زرارة المتقدمة وهو مبني على جريان قاعدة
الفراغ في الشرائط بعد الفراغ منه والشروع في المشروط او الفراغ منه كما هو الحق لكن بالنسبة الى المشروط الذي شرع فيه او فرغ منه اما
بالنسبة الى المشروط الاخر كصلوة اخرى يريد الاتيان بها بعد ذلك فبالنسبة الى الطهارة مثلا فهو مبني على جريانها فيما لو كان قد حصل لم
يكن بفصل كما لو كان عند الغسل في اصبعه خاتم لم يحركه في ذلك الحال اصلا او كان وصول الماء تحته على فرض وقوعه مرة بالاتفاق لا بفعل

المكلف وهو محل توقف وان كان الاظهر جريانها في المفروض نعم موقوله والمربية للصبي اذا لم يكن لها الا ثوب واحد غسلته كل يوم
قال في لك هذا الحكم ذكره الشيخ ره في يه ط و وافقه عليه عامة المتأخرين وفي الذخيرة ذكر ذلك الشيخ في يه وط وتبعه عليه المتأخرون
وفي الحدائق المشهور بين الاصحاب من غير خلاف العفو عن نجاسة ثوب المربية للصبي ذات الثوب الواحد اذا غسلته في اليوم مرة ثم حكى
عن المصنف ره انه استدل في المعتبر والمنتهى على ذلك بما رواه الشيخ ره عن ابي حفص عن الصادق عليه السلام قال سئل عن امرأة ليس لها الا قميص واحد
لها مولود فيبول عليها كيف تصنع قال تغسل القميص في كل يوم مرة وان تكرار البول يمنع التمكن من ازالته فجرى مجرى دم القروح
الذي لا يمنع من استصحاب الثوب في الصلوة ثم حكى عن المصنف ره انه قال في تتميم الدليل فكما يجب اتباع الرواية هناك دفعا للحرج فكذا هنا
لتحقق الحرج في الازالة انتهى لكن توقف المحقق الاردبيلي ره في الحكم المذكور فقال واما دليل اكتفاء المرأة المربية للصبي بالمرة
الواحدة في اليوم والليلة في غسل ثوبها فهو الرواية الضعيفة المنجبرة بالشهرة والعلة والعسر والحرج ولو تحقق الاجماع يثبت
المطلوب والا فالعمل بها مشكل انتهى وتبعه صاحب ك وكذا صاحب المعالم ره على ما حكى عنه وحكى في ه صاحب الذخيرة حيث
قال بعد حكاية الدليلين المتقدمين فيما حكى عن المصنف ره وفيه نظر لضعف الرواية لان راويها ابا حفص مشترك بين الثقة والضعيف
وفي طريقها محمد بن يحيى المعاذي وهو ضعيف واعتبار الحرج يقتضي اناطة الحكم به لا بحد معين والحاق بدم القروح قياس
والعمل هنا الا باعتبار صلاحية المستند وهي منتفية هيهنا انتهى وحكى عن صاحب المعالم ره مثله فانه قال بعد حكاية ما تقدم من الرواية
وكلام المصنف ره وهذه الحجة بينة الوهن فان الرواية ضعيفة السند فلا تصلح لتاسيس حكم شرعي واعتبار الحرج يقتضي اناطة الحكم
بما يندفع معه لا بالزمان المعين والالحاق بدم القروح قياس ووجوب اتباع الرواية هناك ليس باعتبار الحرج وانما هو لصلاحيتها
لاثبات الحكم وجهة الحرج مؤيدة لها وحيث ان الصلاحية هنا منتفية فلا معنى لكون وجوب الاتباع هناك موجبا له هنا انتهى
وما اورده على الرواية ليس في محله لانجبارها بالشهرة وعدم الخلاف بين الاصحاب بل واتفاقهم الى زمان المحقق الاردبيلي ره
وقد استشعر هو ره بان المقام محتمل لقيام الاجماع ولهذا قال فيما عرفت من كلامه ولو تحقق الاجماع يثبت المطلوب آه ومن هنا
شدد النكير في الحدائق على صاحب المعالم ره وك ربما فقال والعجب منهما انهما في غير موضع قد وافقا الاصحاب في العمل بالخبر
الضعيف متى كان اتفاق الاصحاب على العمل به ويعللان بان المعتمد انما هو على اتفاق الاصحاب والحكم هنا كذلك فانه لا مخالف
فيه ولا راد له انتهى وبعد انجبار الرواية بما عرفت من الشهرة يسقط ما اورده صاحب المعالم ره من الفرق بين رواية القروح
بين هذه الرواية بكون الحرج هناك مؤيد الصلاحيتها لاثبات الحكم بخلافه هنا لعدم صلاحية الرواية وذلك لانه مع الانجبار
تكون صالحة وزاد صاحب الجواهر ره ان الرواية المذكورة منجبرة برواية الخصي وهي مكاتبة عبد الرحيم القصير قال كتبت الى ابي
الحسن الاول عليه السلام اسئله عن خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل فقال يتوضأ وينضح ثوبه في النهار مرة واحدة
ولم اعرف وجه التاييد ضرورة تغاير الموضوعين نعم يستفاد من تلك الرواية ان الحرج صار حكمة في الاكتفاء بالغسل في كل
يوم مرة وهذا المقدار معلوم من الخارج وان لم تكن تلك الرواية ناطقة به ولكن لا يلزم من ذلك كونه هنا ايضا حكمة لتوقفه
على ثبوت اصل الحكم من الشرع نعم بعد الانجبار يثبت اصل الحكم كما عرفت هذا كله هو الكلام في الايراد على الرواية واما ما اورد
على تعليل المصنف ره بالحرج فقد استجوده واستوجهه صاحب الحدائق ره ولكن رده بعضهم بانه لا يتم على تعليله بارادة الحرج النوعي
لان الحكم لا يدور مدار وجوده في كل مورد على ما ذكره المورد ولا يخفى عليك ان الحرج النوعي اذا ثبت في شيء من التكاليف
كان حكمة في ذلك الحكم لا محالة ولا يكون حجة في مقام الاستدلال كما فعله المصنف ره حيث قال وكما يجب اتباع الرواية هناك دفعا
للحرج فكذا هنا آه ضرورة ان الرواية ان حازت شرائط الحجية وجب قبولها والا فلا لان ثبوت الحكمة في حكم يتوقف على ثبوت اصل
الحكم وانقد عرفت اعتبار الرواية وحجيتها بالانجبار بالشهرة وجب البحث عن امور الاول ان مورد الرواية المذكورة انما هي المربية
وظاهر جماعة اختصاص الحكم بها من جهة اقتصارهم في عباراتهم عليها كالشيخ ره والمصنف ره والعلامة ره في الارشاد وعن التحرير و
المنتهى وصرح بعدم الالحاق في مجمع الفائدة والمعالم ره وك والذخيرة والرياض وغيرها وصرح بالالحاق في القواعد والتذكرة
والبيان والذكرى والمسالك ومال اليه المحقق الثاني ره والاقوى هو الاول والحجة على ذلك ان مضمون الرواية حكم على خلاف القاعدة
فيجب الاقتصار على موردها حجة القول الثاني ان المربي يشارك المربية في علة الحكم التي هي المشقة ولا مدخل للانوثية في ثبوت الحكم وفيه

ان التعليل المذكور ليس منصوصاً وانما هو مستنبط فيكون الالحاق قياساً الثالث ان موردها انما هو الثوب وهل يلحق به البدن
في الحكم المذكور المحكي عن السيد حسن ره الذي هو احد مشايخ الشهيد الثاني نعم والمنقول عن عدّة عدم الالحاق وممن صرح به
الشهيد الثاني ره فيما حكي عن روض الجنان قال ره وهذا الحكم مختص بالثوب اما البدن فيجب غسله بحسب المكنة لعدم النص والمشقة
الحاصلة في الثوب الواحد لسبب توقف لبسه عليه انتهى واحتمل صاحب الجواهر ره في مستند الالحاق وجهين احدهما غلبة
تعدى النجاسة من الثوب الى البدن فتشق التحرز عنه وثانيهما ان الخبر خال عن الامر بتطهير البدن لكل صلوة وعن الامر بالتحفظ
عن الثوب المتنجس ببول الصبي المزبور وعن غسل البدن منه خصوصاً في ايام الصيف الغالب فيها العرق بل مطلق الايام
ضرورة احتياجها الى المزاولة له بطوبة الاستنجاء والاغتسال ونحوهما وخلوه عن ذلك مشعر بالعفو عن الجميع واجاب عن الاول
اولاً بامكان منعه وثانياً بانه على تقدير تسليمه يقتضي بالعفو مطلقاً عن البول المزبور في البدن لا بالمساواة للثوب في الغسل في كل
يوم مرة الا ان يدعى استفادة ذلك من ذكر الحكم بالنسبة الى الثوب فيقال ان ترك التعرض للبدن في الخبر مبني على ظهور عدم زيادته
لكنه ممنوع لان ترك التعرض للبدن لعله مبني على ايكال حكمه الى اطلاق الادلة وعمومها وعن الثاني بان مقتضاه العفو عن
البدن مطلقاً وهو خارج عن محل النزاع اذ البحث في الحاق البدن بالثوب في الحكم المخصوص لا العفو عن تعدي نجاسة الثوب بسبب
المباشرة بعرق ونحوه لان ذلك امر محتمل كما هو معتبر في نظائره كدم القروح ونحوها لما تقدم من عدم زيادة الفرع على اصله
الا انه قد يمنع سريان هذا الاحتمال وهو مطلق العفو هنا ويفرق بينه وبين دم القروح ونحوها بان العفو عن الثوب هناك
مطلق فيسري ذلك الحكم المطلق الى البدن بمعونة عدم زيادة الفرع على اصله بخلافه ههنا فانه مقيد بالغسل كل يوم مرة فلا يترتب
عليه العفو المطلق وانما يترتب عليه بحكم تلك القاعدة القول بغسل البدن كل يوم مرة تبعاً للاصل المتنجس بسبب الله الا ان يستفاد
من عدم الامر به عدمه لكن على كل حال هو غير ما نحن فيه من مساواة البدن للثوب في خصوص البول وحكمه المذكور الثالث ان مورد
الرواية انما هو الثوب الواحد مثل عبارات جماعة منهم العلامة ره قال في جامع المقاصد واحترز بكونها ذات ثوب واحد عن ذات
الثوبين فلا يثبت لها هذه الرخصة وقوفاً مع ظاهر النص وهذا انما يكون حيث لا يحتاج الى لبس الثوبين دفعة فان احتاجت الى ذلك
لبرد وشبهه فكالثوب الواحد وحكي مثله عن روض الجنان وآل في مجمع الفائدة والحدائق وتظهر من عبارة المتن وما وافقها من العبارات
عدم الفرق عند تعدد الثوبين بين ما لو احتاجت الى لبسها دفعة وبين ما لو لم تحتج اليه فلا يجري على التعدد حكم الثوب الواحد وقال
في الذخيرة ولو كان لها اكثر من ثوب لكن احتاجت الى لبسها دفعة لبرد او غيره فقال بعض الاصحاب انه في حكم الواحد انتهى وظاهره
التوقف فيه وفي الجواهر بعد ان استظهر من المتن وغيره عدم الفرق في صورة تعدد الثوب بين ما لو احتاجت الى لبسها جميعاً او
عدمه وانه لا يجري الحكم المذكور مع التعدد مطلقاً عقبه بقوله لكنه لا يخلو من تامل وبحث لصيرورته التعدد كالاتحاد في الفرض
المذكور انتهى ولم يظهر وجه التامل والبحث لانه ان كان قد نبه على ان النص المذكور الذي هو مستند الحكم على التعبد فلا يتم هذا البحث
لابتنائه على ان المناط فيه هو المشقة وان كان قد نبه على تحصيل المناط اعني المشقة فلم قال بعد الحاق المربي بالمربية فرضاً
على مورد النص فرع لو امكن ذات الثوب الواحد تحصيل ثوب آخر بشراء او استيجار او استعارة فهل يجري الحكم المذكور في الرواية
المبني على العفو فيجوز لها القيام وصلوتها في ذلك الثوب مع غسلها اياه في كل يوم مرة ام لا بل يجب عليها تحصيل ما يمكنها
تحصيله ولازم هذا انها لو تركت تحصيل الثوب الآخر لم يثبت في حقها العمل بالرواية بل يجب عليها غسل الثوب لكل صلوة او صلوتين
يجمع بينهما فالمنقول عن صاحب المعالم ره انه حكى عن جماعة من المتاخرين انهم استقربوا الثاني وانه كتب في الحاشية في تفسير الجماعة المتاخرين
انهم السيد حسن بن جعفر وشيخنا السيد علي بن الصائغ انتهى ومستند هذا القول كما حكي عن ارباب انتفاء المشقة بامكان تكثير الغسل
عند حصول تعدد الثوب المقدور له تحصيله واستقرب جماعة من المتاخرين الاول ومنهم صاحب الذخيرة وصاحب ثق وصاحب
الجواهر ره قال في الذخيرة ولو اتحد الثوب ولكن امكنها تحصيل غيره بالاستيجار ونحوه ففي ثبوت العفو وعدمه وجهان من صدق
الوحدة المنوط بها الحكم ومن انتفاء المشقة وتوقف فيه الشارح الفاضل واستقرب جماعة من المتاخرين الثاني وبعضهم الاول وهو
اقرب انتهى وقال في ثق بعد الاشارة الى الوجهين وكان الاول اقرب وقوفاً على ظاهر النص ونظراً الى ان هذه العلة التي يكثر ورود الاشارة
اليها ليست منصوصة كما قدمنا ذكره بل هي مستنبطة انتهى وقال في الجواهر بعد نقل القول بعدم جريان حكم ذات الثوب الواحد على القادرة

على تحصيل غيره وتعليله بانتفاء المشقة فالفظه لكن النص كما ترى مطلق وخال عن التعليل بما يختص بعلم من لفظ ما اشقاوه انتهى و
الوجه هو الاقتصار في الحكم المذكور على مورد النص كما عرفت الرابع انك قد عرفت ان الوارد في الرواية انما هو لفظ المولود ولكن كلمات
اصحابنا مختلفة فمنهم من خص الحكم بالصبي كالمصنف ره في هذا الكتاب بل في كشف اللثام انه خص الشيخ بالصبي وتبعه الاكثر ومنهم
المصنف في العلامة ره قال في النهاية اقتصارا في الرخصة على المنصوص وللفرق فان بول الصبي كالماء وبول الصبية اصفر ثخين وطبعها
احر فبولها الصق بالمحل انتهى ولازم كل من قال بهذا القول هو الحكم باختصاص المولود بالصبي او بكونه القدر المتيقن نظرا الى كونه
مجملا في الانثى كما صرح به الثاني في الرياض وظاهر جماعة ممن عدا هو الاول واما ما ذكره العلامة من التعليل فكان المراد
به التقريب والا فكون احد النجسين الصق من الاخرى لا يقتضي الفرق بينهما بالاكتفاء في الثاني بالغسل في كل يوم مرة بخلاف الاول
ضرورة ان غير الالصق لا يخرج عن النجاسة ومعلوم ان الصلوة معها غير صحيحة الا انه يدل بما ذكره الاستكشاف عن كون بول
الصبي اخف نجاسة لكن يتجه عليه اولا انه لا ملازمة بين ما ذكره من التفاوت وبين التفاوت في الاخفية وثانيا ان الاخفية لا تستلزم
العفو بهذه الكيفية الخاصة لان الاخفية صالحة لهذه المرتبة ولغيرها ودعوى ان ما ذكر من الاوصاف يقتضي اخفية مستلزمة
لخصوص المرتبة المذكورة موقوفة على النص لعدم احاطتنا بالاسرار والحكم الكامنة في الاحكام الشرعية هذا وقد صرح بما قلنا
فيما نقل عن صاحب المعالم ره حيث انه حكى عن بعض الاصحاب قال ان المتبادر من المولود هو الصبي ثم قال ولا يخلو من قرب وكلام العلامة
مشعر بذلك ايضا حيث قال بعد ذكر الرواية ان الحكم مخصوص بالذكر اقتصارا في الرخصة على المنصوص انتهى بل في جامع المقاصد
ان مورد الرواية عن الصادق ع مولود والمتبادر منه الصبي وهكذا فهم الاصحاب انتهى فقد نسب الى فهم الاصحاب بصيغة العموم ومنهم من
عمم بالنسبة الى الصبية والقائل بذلك جماعة منهم الشهيد ره في الذكرى والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد الثاني
في ذلك والفاضل الاصبهاني ره في كشف اللثام والمحدث البحراني ره ففي الذكرى ان الاولى دخول الصبية للمشقة ولان
السؤال عن مولود انتهى وفي جامع المقاصد في ذيل العبارة المذكورة ما نصه ولا يبعد ان يقال بشمول الحكم للصبية لصدق المولود
عليها انتهى وفي المسالك لا فرق هنا بين الصبي والصبية لان مورد الرواية المولود وهو شامل لها انتهى وفي كشف اللثام ان العمل
بالنص يقتضي عمومه للصبي والصبية هذا وفي [illegible] ان ظاهر الخبر المذكور شمول الحكم للصبي والصبية حيث عبر فيه بلفظ المولود
الشامل لها انتهى بل في الذخيرة وعن المعالم ره نسبته الى اكثر المتاخرين وفي [illegible] انه ينبغي القطع به ويمكن الاحتجاج لهذا القول بوجهين
احدهما عموم المولود للصنفين كما عرفت في كلام الجماعة لكنه موقوف على ثبوت وضع ثانوي عرفي تخصيصي له والا فمقتضى الوضع
اللغوي الاولي الذي يحصل من قواعد علم الاشتقاق هو اختصاصه بالمذكر وثانيهما تحصيل القطع بان المناط في الحكم المذكور في الرواية
انما هي المشقة وهي موجودة في الصنفين جميعا وان قيل باختصاص المولود بالمذكر او باجماله بالنسبة الى المؤنث المقتضي للاخذ بالقدر
المتيقن ومنهم من تردد كالعلامة ره في التذكرة حيث قال في المربية للصبية اشكال ينشأ من عدم التنصيص على العلة فيقتصر على مورد
النص خصوصا مع غلظة نجاسة بولها ومن الاشتراك في المشقة انتهى ويظهر لمن تدبر في ما قدمنا من الكلمات ان الوضع العرفي
لما يعم المذكر والمؤنث لم يثبت وان كون مناط الحكم وعلته هي المشقة غير معلوم لنا ومقتضى هذين المسلكين هو كون القدر المتيقن من
الحكم هو ثبوته في المذكر خاصة دون المؤنث وهذا المسلك قد سلكه صاحب الرياض قده وهو المنهج الواضح في هذا المقام الخامس ان
الرواية قد نطقت بالبول واختلف في ذلك كلمات الاصحاب فمنهم من قصر الحكم على البول كما في الكتاب حيث قال والرخصة مقصورة على نجاسة
بول الولد فلو نجس بغائطه لا بغيرها من النجاسات وان كانت من الولد اقتصارا بالرخصة على مورد النص انتهى وهذا القول حكي عنه في
الروض ايضا وفي مجمع الفائدة ما لفظه ولا ينبغي التعدي الى المربي ولا الى الغائط ولا سائر النجاسات ولا البدن انتهى ووافقهما على ذلك في
فيما حكي عن المعالم وفي الذخيرة حاكيا الجزم عن جماعة من المتاخرين ومنهم من الحق الغائط كما عرفت حكاية القول به في عبارة الذكرى وربما
استظهر هذا القول من الشهيد ره في الذكرى حيث قال وعفي عن نجاسة ثوب المربية للصبي اذا كان الثوب الواحد اذا غسلته كل يوم مرة
للرواية عن الصادق ع انتهى نظرا الى ان النجاسة مطلق شامل للغائط ايضا ومنهم من تردد كالعلامة ره في التذكرة حيث قال لو نجس
بغائطه فاشكال ينشأ من عدم المشقة انتهى واشار بذلك الى ما قدمنا من الاقتصار على النص ومن الاشتراك في المشقة وعلى هذا
نبه المحقق الثاني ره في جامع المقاصد مشيرا الى التعميم وجه للمنع قال لان مورد الرواية تنجيس الثوب بالبول فيقتصر في الرخصة عليه

اقتصاراً على المنصوص وربما كنّى بالبول عن النجاسة الاخرى كما هو قاعدة لسان العرب في ارتكاب الكناية فيما يستهجن التصريح به انتهى بل في
كشف اللثام ما ربما يستظهر منه مصير الاكثر الى هذا القول ان لم يكن مراده مصير الجميع لانه قال فيه ولم يخصّوا الحكم بالنجس ببوله
حتى قيل ان البول في الخبر يعم الغائط توسعاً انتهى وذلك لضمير الجمع الذي لا اقل من رجوعه الى الاكثر والا فمقتضاه العود الى الجميع
هذا كله بالنسبة الى الحاق الغائط بالبول واما الحاق غيره كالدم فقد ذكر في بيان العلامة في التذكرة ما نصه ولو نجس بغير البول و
العذرة كدم فالوجه عدم الالحاق انتهى وقد عرفت من عبارته تلك ما يستفاد منه عدم القائل بالحاق الدم لانه قال بعد عطف
القول بنجاسة الثوب بغائطه على نجاسته ببوله لا بغيرهما من النجاسات واما عبارة الشهيد ره في الذكرى وعفي عن نجاسة ثوب المربية
فانها في بادي النظر وان كانت في رعي المطلقات الا ان الاضافة تشير الى المتعارف من النجاسة الحاصلة من الولد على العادة الغالبة
السادس انه اختلف اصحابنا في الحاق الولد المتعدد بالمتحد الذي هو ظاهر النص في بادي النظر من جهة ذكر المولود فيه بصيغة
الافراد فمنهم من اثبته وهم جماعة منهم الشهيد ره في الذكرى وقد عبر بلفظ الدخول فقال الاولى دخول الصبية الى ان قال ودخول
المربي والمتعدد انتهى وقال في الك ويلحق به المتعدد انتهى وحكي عن ابن دريس ونقل عن صاحب المعالم ره انه قال بعد نقله عن والده ولم يوجه
وصرّح بعدم الفرق بينه وبين المتحد في كشف اللثام ونفى عنه البعد في الذخيرة واكتفى المحقق الثاني ره بمجرد الاحتمال فقال و
الحق المصنف بالمربية المربي وغيره بالمولود الواحد المتعدد نظراً الى الاشتراك في العلة وعدم تعقل الفرق وهو محتمل انتهى ومنهم من
نفاه كصاحب المعالم ره قال ره مشيراً الى القول الاول وحجته ورتها الحق بعض الاصحاب بالمولود الواحد المتعدد للاشتراك في العلة
وهي المشقة وزيادته فلا معنى لزواله وفيه انه يمكن ان يكون التعدد مقتضياً لكثرة النجاسة وقوتها فمن الجائز اختصاص العفو بالقليل
الضعيف منها دون الكثير القوي فلا وجه للالحاق المذكور انتهى ولكن في كشف اللثام ما يمكن استفادة ما يندفع به الرد المذكور
منه لانه قال ولا فرق بين المولود الواحد والمتعدد لعموم الخبر وان لم يعم المولود مع ازدياد المشقة وان زادت النجاسة انتهى وذلك
ان ازدياد المشقة في مقابلة ازدياد النجاسة بسبب انتشارها في مواضع كثيرة من الثوب الموجب لغسله تماماً او كثير من اجزائه يجعل
النجاسة الكثيرة موازنة للنجاسة القليلة التي مشقة غسلها قليلة في المربية فتساوي تلك هذه في ثبوت العفو واما قوله لعموم الخبر و
ان لم يعم المولود فهو اشارة الى حجة اخرى على الحاق حكم المتحد على المتعدد مغايرة لما تمسك به غيره لان ذلك مستنبط وهذه دلالة نفس
الخبر وكانه اراد بعمومه مطلق الشمول الصادق مع الاطلاق في لفظه نظراً الى ان لفظ المولود وان كان بصيغة الافراد الا انه اذا اخذ منتسباً
المولود اليها المستفاد من ادخال اللام على الضمير الراجع اليها لا بشرط صار الكلام من قبيل المطلق الصادق مع انضمام غيره اليه يعني
والظاهر ان مراده بنفي العموم عن المولود نفيه عنه بحسب نفس الصيغة وهو العموم المصطلح عند اهل صناعة الاصول فلا تنافي وقد علم
مما حررناه ان المختار جريان حكم المتحد على المتعدد السابع ان المذكور في الرواية هو الامر بالغسل في كل يوم مرة ومعلوم ان المولود
مطلق شامل لما اذا كان لم يتغذ بالطعام كما انه شامل لما اذا كان قد تغذى به وقد تشمل الرواية مورد الصب وقد امر فيها بالغسل
ومقتضى هذا الامر تعينه وعدم جواز الاكتفاء بالصب وكلام من تعرض من اصحابنا للمسألة مطلق في تعين الغسل في كل يوم مرة عدا
كاشف اللثام فانه احتمل الاكتفاء بالصب يعني فيما يكفي فيه ذلك وهو بول غير المغتذي بالطعام وعلى هذا يتجه الاشكال بالتنافي
حيث ان مقتضى ما ذكروه هناك جواز الاكتفاء بالصب ولا يجوز اجتماعهما في مورد واحد قد تنبه لهذا الاشكال اية الله في العالمين
فيما حكي عن النهاية واشار الى جوابه ثم ان كاشف اللثام وصاحب الذخيرة وصاحب الحدائق قد تبعهم حكموا ذلك ولما كان الخوض بهم احسنهم
تحرير المطلوب هنا اقتصرنا على نقل كلامه قال ره قد دل الخبر المذكور على تعين الغسل مع انه سيأتي ان الحكم في بول الصبي الذي لم يطعم
انما هو الصب والمغايرة بينهما ظاهرة ومن هنا يظهر المنافاة بين الحكمين مع اتفاق الاصحاب على كل منهما وبه يعظم الاشكال ثم حكى عن مة
ره انه قال في النهاية الاقرب وجوب تعين الغسل فلا يكفي الصب مرة واحدة وان كفى في بوله قبل ان يطعم الطعام عند كل نجاسة ثم
اخذ في بيان ما حكاه وقال ثم رجع الى وجه جمع بين الامرين بان يقال ان الاكتفاء بالصب في بول الرضيع انما هو مع تكرر الازالة كلما
حصل منه البول بحسب الحاجة الى الدخول في العبادة واما مع الاقتصار على المرة في هذه الصورة فلا بد من الغسل عملاً بالخبر ووجهه
التخصيص تلك الاخبار الدالة على الصب بهذا الخبر في هذه المادة المخصوصة وهي اتحاد الثوب ويؤيده الاعتبار وان كان العمل انما هو
على النص من حيث ان تكرر حصول النجاسة من دون الازالة بينهما يقتضي قوتها وتزايدها فيجوز لاختلاف الحكم مع تحقق هذا المعنى لا بد فيه

انتهى

انتهى و انت خبير بانه وان كان يحصل الجمع بينهما بالوجه المذكور لكن النسبة بين طرفي التعارض عموم من وجه ولا بد في ترجيح
احدهما على الآخر وتخصيصه من مرجح وهو لم يأت به وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال بعد الاشارة الى الوجه المذكور
لكن لا يخفى عليك عدم صلاحيته مرجحا لاحد الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه ضرورة تناول ما دل على الاكتفاء
بالصب لبول الصبي للمربية وغيرها كاطلاق ما دل على الغسل الشامل لما كان مولودها صبيا او انثى بناء على المختار من شمول الغسل
لهما وللصبي المتغذي بالطعام وغيره بل قد يقوى في النظر رجحان ذلك الاطلاق من حيث كونه منساقا لبيان حكم بول الصبي و
مقصودا به ذلك بل في بعض ادلته تعليل ظاهر في الشمول بخلاف هذا الاطلاق فان المقصود منه بيان المرة لا كونه غسلا او
صبا كما يومي اليه ترك ذكر علتي البول وصبيه بل يمكن ان يكون التعبير هنا بالغسل لكونه القدر المشترك بين بول الصبي والصبية
والمتغذي بالطعام وغيره اذ الصب فرد من الغسل بل قد يقال انه يغاير الغسل حيث يقابل به والا فهو مندرج في اطلاقه فلا تنافي
ح بين الاطلاقين لكون المراد ح بيان الغسل في الجملة مرة والا فالتفصيل بالصب في غير المتغذي والغسل فيه وفي الصبية وتكرر
الغسل والصب ونحوهما من الاحكام الأخر موكول الى الادلة الأخر ولعله لذلك كله احتمل في كشف اللثام الاكتفاء بالصب هنا
في كل يوم مرة من بول الصبي الغير المتغذي بالطعام ترجيحا لذلك الاطلاق وهو قوي بل يؤيده انه المناسب لما هنا من التخفيف
والامتنان بالحكم المذكور انتهى وهو مبني على اساس التحقيق شكر الله سعيه فانه التام ثم ان الموجود في متن الرواية انما هو في اليوم
مرة لكن قال المحقق الاردبيلي ره كانه يريد باليوم اوقات جميع الصلوات الخمس انتهى بل حكم بذلك في التذكرة فقال المراد
باليوم هنا الليل والنهار لدخولهما تحته انتهى وحكي مثله عن المنتهى والتحرير وفي جامع المقاصد المراد باليوم الليل والنهار
انتهى ويقرب منه ما في الذكرى حيث قال بعد الاشارة الى الرواية والليلة تابعة انتهى بل في الحدائق قد ذكر كثير من الاصحاب ان المراد
باليوم في الخبر ما يشمل الليل ايضا انتهى بل في الذخيرة ان المراد باليوم على ما ذكره اكثر الاصحاب ما يشمل الليل ثم قال وهو حسن
ثم استدل عليه بما ستعرفه ان شاء الله تعالى لكن قال فيها بعد بيان الاستدلال له ما لفظه وقد يتوقف فيه نظرا الى خلو اللفظ عنه انتهى
وتبعه في ق فقال والحكم موضع توقف لاحتمال ما ذكروه واحتمال اختصاص اليوم بالنهار خاصة والخروج عنه يحتاج الى دليل
انتهى والعمدة في المقام معرفة المستند في ذلك وقد ذكر منهم في بيانه وجوه اولها وثانيها ما اشار اليه المحقق الثاني ره بقوله
والمراد باليوم الليل والنهار اما لان مسمى اليوم ذلك او بالتبعية والتغليب انتهى وكان الاول هو المراد بما حكي عن المنتهى من ان اسم
اليوم يطلق على النهار والليل فيكتفي فيها بالمرة انتهى والا فمجرد اطلاق اسم على معنى لا يعين حمله عليه اذا اطلق مجردا عن القرينة والثاني
هو المراد بما حكيناه عن الذكرى من قوله والليلة تابعة لكن يتجه على الاول امران احدهما انه لم يذكر احد من اهل اللغة ممن تداول كتبهم
كالجوهري وابن الاثير والفيروزآبادي والفيومي والطريحي ومترجم القاموس ان اليوم اسم النهار والليل نعم قال الفيومي اليوم
اوله من طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وهذا من فعل شيئا بالنهار ولنبيه بعد غروب الشمس يقول فعلته امس لان فعله في
النهار الماضي الى ان قال والعرب قد تطلق اليوم وتريد الوقت والحين نهارا كان او ليلا فيقول ذخرتك لهذا اليوم اي لهذا الوقت
الذي افتقرت فيه اليك ولا يكادون يفرقون بين قولهم يومئذ وحينئذ وساعتئذ انتهى واقتصر الفيروزآبادي فيما حكي عن بصائره
على ان اليوم يعتبر من طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس والنهار من طلوع الشمس انتهى وانت خبير بان اطلاقه على مطلق الوقت
مع قطع النظر عن كونه ليلا او نهارا غير مجموع الليل والنهار المحدودين بحدين وثانيهما انا لو سلمنا كونه اسما لليل والنهار
كان من قبيل المشترك لا انه موضوع للقطعة من الزمان مبدؤها طلوع الفجر ومنتهاها غروب الشمس قطعا ومن المقرر في الاصول
ان حمل المشترك على احد معنييه من دون قرينة معينة غير جائز فحمل اليوم في الرواية على مجموع الليل والنهار مما لا وجه له وعلى الثاني انه
انما يصلح للتقريب بتجويز الاستعمال وصحته بعد قيام قرينة عليه لان علماء البيان ذكروا ان جميع باب التغليب من باب المجاز [illegible]
بل اهل العلم كافة متفقون على ان المجاز لا بد فيه من قرينتين صارفة ومعينة وقد تغني قرينة واحدة عنهما فلا بد من اقامة القرينة
ومجرد التقريب لما هو موضوع للاستعمال لا يكفي في اثبات الوقوع نعم ذكر مثل ذلك في الصلوات اليومية كما في جامع المقاصد حيث
قال والمراد باليومية صلوات اليوم والليلة تغليبا لان معظمها في اليوم انتهى وهو جيد لانه قد وقع في محله من حيث ان مراد الفقهاء
معلوم وهذا البيان لوجه صحة الاستعمال ثم انها ما ذكره المصنف في المعتبر بقوله وانما قلنا في اليوم والليلة وان لم يتضمنه الخبر مطلقا

لانها اذا اتت به في اليوم مرة فقد دخلت الليلة في الجملة انتهى واقتفى اثره في الذخيرة فاستحسن التفسير وعلله بقوله لانه لا تحوى الكلام عليه
واذا اتت به في اليوم مرة فقد دخلت الليلة في الجملة انتهى والظاهر ان مرادهما ما ذكره صاحب المستند بقوله ثم المتبادر من اليوم
كفاية الغسل في اليوم فلا حاجة اليه في الليلة كما اذا قيل يكفي غسل ثوبك كل خميس مرة فانه يتبادر منه كفايته عن غسل سائر
الايام ايضا وهذا هو السر في الكفاية في اليوم والليلة لا شموله لها وضعا او بتبعيته انتهى ومبنى هذا الوجه ان الادلة الشرعية دلت
على انه لا بد لكل مكلف حال الاوامر من تحصيل الطهارة من الخبث لكل صلوة ودليل هذه المسألة دل على ان المربية تغسل ثوبها في اليوم
مرة فهو قائم ورد في مقام الترخيص والاذن لها في الاكتفاء بمرة فاثباتها في مقابل تلك الادلة لا يكون مؤداه الا الاجزاء والاكتفاء و
من هنا صح ان يقال ان المتبادر من الرواية كفاية الغسل في اليوم ولازمه عدم الحاجة اليه في الليلة ثم ان مقتضى هذا التفسير ايقاع
الغسل في اليوم والاكتفاء به عن الغسل في الليل لا ايقاعه في الليل والاكتفاء به عن الغسل في اليوم وفي الجواهر ان المراد باليوم ما يشمل الليل
اما للدخل المتبادر من انه اسم يطلق على النهار والليل او للتبعية والتغليب المفهوم من هنا بقرينة تسالم الاصحاب ظاهرا على الاجزاء بالمرة في اليوم
وان توقف بعض الناس لكن قد يقال ان منشأ التسالم ظهور النص في عدم وجوب الغسل عليها في شيء من الاوقات الا كل يوم مرة من غير حاجة
الى دعوى العموم المذكور حقيقة او مجازا بل التسالم لجواز ايقاع الغسل ليلا والاكتفاء به له وللنهار كالعكس معا مكان دعوى ظهور
النص والفتوى في تعيينه باليوم وان كان لا يخلو عن بحث انتهى وينبغي الكلام في تعيين المحقق الاردبيلي لليوم باوقات جميع صلوات
الخمس فانه ان كان قد اراد بذلك تعميم اليوم بالنسبة الى الليل الا ان الاشكال انما هو في وجه استفادة اوقات جميع الصلوات من لفظ
اليوم وكانه نظر الى ان المتبادر واستعمال الصلوات اليومية في الخمس المعهودة ولان المتبادر الى لفظ اليومية انما هو بمعنى الليل والنهار فاليوم في
الرواية عبارة عن يوم الصلوة لان الطهارة المقصودة انما هي لها ولكن يتجه عليه ان التعبير باليومية من مصطلحات الفقهاء وليس من المعهود المتعارف في
الاخبار حتى يحمل اليوم في الرواية اشارة الى اليوم للنسبة اليه التاسع انه هل يجب ايقاع الصلوة عقيب غسل الثوب والتمكن من لبسه
قال في ك الاظهر ذلك ان اقتضت العادة بنجاسته مع التأخير انتهى خلافا للمحقق الثاني في جامع المقاصد فانه ذكر ما نصه وهل يجب ايقاع
الصلوة عقيب الغسل الرواية مطلقة والوجوب بعيد نعم هو اولى انتهى وتوقف في الذخيرة فقال وهل يجب ايقاع الصلوة عقيب غسل
الثوب والتمكن من لبسه ان اقتضت العادة بنجاسته بالتأخير فيه نظر انتهى وفي ق فيه توقف انتهى ويمكن الاستدلال لصاحب ك بوجهين احدهما
قاعدة الاشتغال نظرا الى انه مع الاكتفاء عن التطهير لكل صلوة بالغسل في اليوم مرة لا يحصل القطع بالبرائة من التكليف بالصلوة الا مع ايقاعها
عقيب الغسل في مفروض فيجب تحصيل البرائة ولكنك خبير بان اطلاق الرواية الواردة في مقام التخفيف والرخصة حاكم على قاعدة
الاشتغال وثانيهما ان من المعلوم لاهل الصدر الاول وغيرهم حتى العوام ان غسل الثوب والبدن وتطهيرهما ليس واجبا نفسيا وانما
هو واجب غيري فالامر بالغسل في كل يوم مرة انما هو للصلوة غايته في الباب انه ورد الامر به في مقام التخفيف ورفع ايجاب الغسل
لكل صلوة فغسلها للثوب مع اقتضاء العادة بنجاسته يكون لغوا بل منافيا لما هو مقصود الشارع الحكيم فيجب ايقاع الصلوة عقيب الغسل
في المفروض اما بتقديم الصلوة اذا كان الغسل في وقتها او بتأخيره الى الوقت الذي يمكنها الصلوة عقيبه وفي هذا الوجه توجيه يتعين المعول
عليه بل يلزم مراعاة اقتضاء العادة بعدم تنجس الثوب فيما بين الغسل والصلوة ثم ان صاحب ك ره بعد ذكر هذا الفرع وجملة من الفروع المذكورة
قال وعندي في جميع هذه الاحكام توقف لضعف المستند والحاق هذه النجاسة بغيرها من النجاسات في وجوب الازالة مع الامكان
احوط واولى انتهى ولا ينافي توقفه هذا حكمه بالوجوب قبل هذا الكلام لان هذا مبني على ضعف المستند وعدم الاعتبار به كما هو صريح
كلامه وحكمه السابق انما كان بناء على الاعتبار بالجبر الذي هو مستندهم في المسألة والاغماض عن ضعفه وعدم بلوغه درجة
الحجية عنده لعدم اعتداده بجبر الشهرة ولكنك قد عرفت منا مكررا ان الحق كون الشهرة جابرة للرواية الضعيفة فتعتبر ولكن قال
بعض المحققين ره بعد الاعتراف بالانجبار ان اللازم من ذلك وجوب الاقتصار على المتيقن من مفاده لاجتماع الجابر والمنجبر وعدم كفاية
السند بها فضلا عن موردها فقيد بها ثم فرع على ذلك عدم لحوق المربي بالمربية وعدم لحوق الصبية بالصبي وعدم لحوق الغائط بالبول وغير
ذلك وعندنا ان ذلك غير سديد خصوصا من مثله ممن لا يرى ان الشهرة جابرة للدلالة وذلك لان السند اذا انجبر بالشهرة صار متن الحديث
بمنزلة المتن الذي رواه عدل لا نعرف ضعيفا من اصحابنا ومن يجب على كل من يقول بحجية الظواهر ان يأخذ بظهوره اللفظي فما وجه الحاجة
الى قيام الشهرة على معنى ذلك الظاهر نعم لو قيل بجبر الشهرة للدلالة لا للخبر لامكن ان يقال بدوران الدلالة مدار الشهرة وفيما هذا البحث ناخذ

باطلاق

الاطلاق مستند المسئلة في الحكم بعدم وجوب ايقاع الصلوة عقيب غسل الثوب وان لم يقم عليه الشهرة العاشر انه قال بعض المحققين ره ان ظاهر الرواية عدم الفرق بين تولد المولود منها او من غيرها وهذا عنوان المسئلة في كلماتهم بالمربية انتهى وفيما ذكره نظر اما ظهور الرواية فلان الموجود فيها وله مولود ومن المقرر المحقق في محله ان اللام للاختصاص والمتبادر منه في هذا التركيب كون الاختصاص من جهة وصف العنوان الذي هو المولودية والجملة الظاهر من هذا التركيب ان المولود انما هو ولدها لا ولد غيرها فلا يشمل ولد الغير واما الاستشهاد بعنوانهم فلان عنوانهم يمكن ان يكون من جهة الحاقهم ولد الغير الذي هي مربية له باستيجار او تبرع او غير ذلك من جهة تنقيح المناط الذي هو المشقة كما وقع التصريح بالتمسك بها منهم في جملة من الفروع المذكورة بل هذا هو الظاهر فلا يكون عنوانهم شاهدا بان الظاهر من لفظ الرواية هو عدم الفرق الحادي عشر انه هل يجوز للمربية ان تصلي في الثوب المذكور بعد غسله على الوجه المقرر القضاء عن نفسها او عن غيرها باستيجار او تبرع وكذا النوافل لم ينقل عن اصحابنا فيه كلام الا عن العلامة ره في نهاية الاحكام حيث قال وهل تصلي قضاء بهذا الثوب فيه اشكال اقربه الجواز وكانه استفاد من الرواية انها اذا فعلت ذلك صارت بحكم الطاهر فيجوز لها ما يجوز له وهو مشكل من جهة عدم انفهامه منها واما التمسك باطلاقها بالنسبة الى جميع ما ذكر فهو ايضا مشكل واذ ليس هنا اطلاق لفظي غاية ما هنا ان السائل استكشف عن حالها من دون تصريح بصلوة او غيرها والظاهر المتعارف كون نظره متوجها الى ما هو المعهود المتيقن من الاعمال الموظفة ليومها كالفرائض والنوافل اليومية فالاخذ بالقدر المتيقن هنا هو المتعين وظاهرها ان ذلك من باب الضرورة بمعنى كونها حكمة فيما حكم به الامام ع وهي تتقدر بقدرها فلم يعلم شمول الرواية للقضاء خصوصا اذا كان عن الغير وكذا امثاله ولا يلزم من ذلك تاخير القضاء منها ولا تفويتها من جهة عدم تيسره في اكثر اوقاتها لان اللازم عليها ان تطهر ثوبها او تبدله وتشتغل بالقضاء ومحصل ذلك هو عدم تحقق الترخيص المذكور بالنسبة الى غير الاعمال الموظفة ليومها وليلها بحسب الاصل لان ذلك هو المنساق من الرواية ولا يرتفع ان القضاء اذا كان فوريا يصير من الاعمال الموظفة لها في يومها وليلتها فتدبر الثاني عشر انه قال بعض المحققين ره ان ظاهر الرواية التخيير في زمان ايقاع الغسل حتى في غير وقت الصلوة وان اقتضت العادة طرو النجاسة ان تقدم على الصلوة انتهى قلت قد عرفت الكلام في الفصل بين الغسل والصلوة اذا اقتضت العادة تنجس الثوب بعده وقبل الصلوة والكلام هنا من حيث ايقاع الغسل في اي وقت شاءت من النهار مع عدم اقتضاء العادة بتنجس الثوب قبل الصلوة وهنا ينبغي الاعتراف بالتخيير حتى فيما قبل الوقت اذا اقتضت العادة بعدم تنجس الثوب قبل الصلوة الاولى التي تريد ايقاعها بعده لكن اتفق خلاف في ذلك من بعضهم من جهة عدم غاية وقته ومن بعض اخر من جهة اخرى فالاولى من جهة مراعاة وقت الصلوة فانه قال المحقق الثاني في جامع المقاصد الظاهر اعتبار كون الغسل في وقت الصلوة لان الامر بالغسل يقتضي الوجوب ولا وجوب في غير وقت الصلوة انتهى وتصدى المحقق المشار اليه ره لدفعه فقال ولما ادعى ظهور الرواية في وجوب الغسل وهو لا يكون الا بعد دخول الوقت فلا دليل على الاجزاء قبله فيدفع بان المقام مقام بيان علاج هذه النجاسة ولو في زمان عدم وجوب الصلوة فظاهره ان الغسل مرة في كل يوم بدل عن غسله في كل مرة عرضت النجاسة لها انتهى وهو جيد الا ان الاولى ابدال قوله بدل عن غسله بقولنا علاج للنجاسات العارضة في كل وقت وتوضيح ذلك ان وجوب غسل الجنابة غيري توصلي فانه وان كان المقصود به حصول الطهارة للصلوة الا انه اذا غسلها قبل وقت الصلوة سقط ذلك الوجوب في وقتها والرواية المذكورة دلت على ان الشارع اكتفى عن تطهير الثوب لكل صلوة بعد الدخول فيها بغسله في كل يوم مرة والثانية من جهة ايقاع الغسل في اخر النهار فقد استشكل في وجوبه العلامة ره في التذكرة قال تتخير في وقت غسله والافضل ان تؤخره الى ان تجمع الصلوات الاربع عقيب الصبح فيه وفي وجوبه اشكال ينشأ من الاطلاق ومن اولوية طهارة الثوب في اربع على طهارة واحدة انتهى ولم نجد احتمال الوجوب في كلام غيره وما ذكره في وجهه مقابلا للاطلاق لا يصلح لاثباته لو لم يقابله بالاطلاق فكيف وقد قابله به الثالث عشر انه قال في لك ولو اخلت بالغسل وجب عليها قضاء اخر الصلوات لانها محل التضيق وصلوتها قبل ذلك كانت جائزة لجواز تأخير الغسل انتهى ووافقه اثره صاحب الذخيرة وحكاه في ق بقوله وقيل ساكتا عليه ولم يتعرض له بجرح ولا تعديل وهو يشعر بتوقفه فيه وعندي ان هذا من غرائب الكلام ضرورة ان الغسل ليس من حيث هو واجبا نفسيا مامورا به تعبدا حتى يضيق المكلف حيث شاء من اول الصلوات او اوسطها او عقيبها وانما هو واجب غيري والمقصود منه وقوع الصلوات بالطهارة مهما امكن فهي في اول الابتلاء بذلك لا بد وان تغسل ثوبها قبل الصلوات التي يجب عليها ايقاعها وكلما اوقعت الغسل فلا بد وان يكون يومها وليلها بعد ذلك مقتضى الشرطية الطهارة للصلوة

ولبس

وليس حال الغسل حال الجائزة الفضلي لكون مثلها خلاف الاصل والقاعدة حتى انها لو صلت في ابتداء امرها صلوة او صلوتين مثلا بغير غسل
ثم غسلت ثوبها لم يحتسب لها الغسل الماضي وانما يحتسب ليوم وليلة مستقبلا ولهذا قال بعض المحققين انها لو اخلت بغسل الثوب فالظاهر
فساد كل صلوة وقعت بعد الاخلال بالواجب عليها وهذا هو القول الفصل وقد صدر من صاحب المستند ما هو اغرب مما عرفته عن صاحب
الكشف فانه قال حينئذ ولو اخلت بالغسل فلا شك في عدم قضاء غير الصلوة الاخيرة لجواز التأخير الى الوقت وهل تقضي الاخيرة قيل نعم وفيه اشكال انتهى
فان مقتضى الاشكال انه يحتمل ان يجوز لها ان تصلي يوما وليلة ثم تغسل ثوبها للصلوات الماضية وهو كما ترى مخالف للقاعدة الشرطية وما
يفهمه اهل اللغة والعرف من متن الرواية اذا عرض عليهم الرابع عشر ان المتبادر من الرواية هو ان تكون المربية مباشرة للتربية الى تمام الليل
والنهار كما ان المتبادر منها ان تكون منفردة لا اشتراكهما من الابتداء مربية لمولود ولهذا قال في كشف الغطاء ولو حصل لها مانع في الاثناء انقطع
حكمها ولو اشتركت مربيتان بواحد في اليوم والليلة لم يكن عفوا انتهى واما اشتراط ما زاد على ذلك في المربية كالايمان المحض الاخص و
في المربي ككونه متولدا من المؤمن فهو مما لم يتعرض له في دليل شرعي ولكن قال في كشف الغطاء ويجري الحكم في المسلمين غير المؤمنين مربين
او غير مربين بحث انتهى ولم يظهر لي وجه البحث اما بالنسبة الى المربية فلانها على تقدير كونها من غير الفرقة الاثني عشرية لا تقلد غير اهل مذهبها
ولو فرض رجوعها الينا لم يكن فرق بينها وبين من كان منا نظرا الى اطلاق الرواية واما بالنسبة الى المربي فلان مثل ذلك ينصرف على وجهين احدهما
ان يكون ابوه من الاثني عشرية وامه من غيرهم وحكمه قد علم من حكم سابقه وثانيهما ان يكون متولدا من مخالفين وحينئذ يكون تربيته المؤمنة لها اما
بالاجارة او التبرع فان قلنا بجريان حكم الرواية على غير الوالدة لم يبق اشكال في دخول هذا القسم فيها والا كان خارجا من هذه الجهة كما انه
ربما اجرى حكم المربية على الخصي الذي يتواتر بوله وقال في الذكرى وعفي عن خصي يتواتر بوله بعد غسل ثوبه مرة في النهار وان ضعف الرواية
عن الكاظم عليه السلام بالحرج انتهى وقال في الذخيرة ذهب جماعة من الاصحاب منهم الشهيدان الى العفو عن نجاسة ثوب الخصي الذي يتواتر بوله اذا
غسله مرة في النهار واحتجوا بالحرج والمشقة مع رواية عبد الرحيم القصير والرواية ضعيفة لجهالة عبد الرحيم وفي طريقها سعد ابن
مسلم وهو ضعيف والذاكرون للمسئلة بعد اعترافهم بذلك جعلوه منجبرا باعتبار الحرج والمشقة وقال المحقق بعد نقل الرواية و
الراوي المذكور ضعيف فلا اعمل على روايته وربما صير اليها دفعا للحرج وفي الاسناد الى الحرج تامل ظاهر وايضا ليس في الرواية حديث
الغسل والمصنف في المنتهى لم يذكر الغسل بل اقتصر على توجيه العمل بمدلول الرواية واستوجه في الذكرى بعد تضعيف الرواية وجوب تكرار
الغسل والعمل بمضمون الرواية مع التعسر دفعا للحرج وفيه تامل انتهى وفي الحدائق بعد نقل عبارة المصنف في المعتبر والاشارة الى كلام العلامة
في المنتهى والتذكرة والشهيد في الذكرى قال والصدوق في الفقيه قد ذكر هذه الرواية مرسلة وظاهره العمل بها اقول وتحقيق الكلام
في المقام ان يقال ان هذه الرواية لا تخلو من الاجمال فالاستناد اليها لا يخلو من الاشكال وذلك فانه يحتمل ان يكون ذلك البلل بولا فامره بالوضوء
يعني البول الذي يخرج معتادا والنضح مرة في نهاره لاجل هذا البلل وعلى هذا يكون من قبيل المربية للمولود ذات الثوب الواحد فيجب حمل
النضح على الغسل ويجب تقييده بانه ليس له الا ثوب واحد والظاهر بعده فانه على هذا التقدير يكون من قبيل صاحب السلس وحكمه شرعا كما تقدم
في محله انه تصنع ذكره في خريطة محشوة بالقطن ويصلي بعد التطهر من النجاسة ويحتمل ان يكون هذا البلل غير معلوم بكونه بولا بل مظنونا
او موهوما فيكون النضح على ظاهر معناه الشرعي ومضمونه في الاخبار غير عزيز فان من جملة مواضع النضح ما شك في نجاسته ويحتمل ايضا الامر
بالنضح وجعل الثوب رطبا فيمكن استناد البلل اليه ولا يتيقن كونه خارجا من الذكر ولا نجسا ويكون من قبيل الحيل الشرعية كما تقدم نظيره
ولا يخفى ان كلام الجماعة مبني على الاحتمال الاول وقد عرفت ما فيه فالاظهر هو طرح هذه الرواية لاشتباهها وعدم ظهور المعنى المراد منها والرجوع
الى الاصول المقررة والقواعد المعتبرة في النجاسات وازالتها انتهى واقول الرواية المشار اليها ما رواه الشيخ رح بسند صحيح الى سعد ابن مسلم
عن عبد الرحيم القصير قال كتبت الى ابي الحسن الاول عليه السلام اسئله عن خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل فقال يتوضأ وينضح ثوبه
في النهار مرة واحدة وقوله فيلقى من ذلك شدة معناه انه يلقى من بوله قوة وجرحا مع الدفع فيصير كناية عن انه يحصل له العلم بكونه بولا وقوله
ويرى البلل بعد البلل معناه انه يخرج منه البلل بعد البلل ولكن لا يحصل له العلم بكونه بولا وهذا الاستعمال نظير قولهم ان المرأة ترى الدم او تراه
كناية عن خروج الدم من فرجها ويؤكد هذا العنوان مجرد وجدان بلل على ثوبه كما هو مقتضى المعنى الثالث الذي ذكره في الحدائق لا اختصاص
له بالخصي حتى يجعل مورد السؤال فيه مضافا الى ان عطف قوله فيلقى شدة الذي هو في مثل هذا الكلام قد سيق لبيان حال المعطوف
عليه بمنزلة صفة وهذا ينافيه مقابلة قوله ويرى البلل بعد البلل مع على اشعار مجرد الوصف الذي هو الخروج بقوة كما ان اشعاره هو

مقتضى التعبير عنه بالبلل في مقابلة البول ومن المعلوم ان يكون حكمة النضح لا يدل على كونه خارجا من الذكر كما يستفاد من كلام صاحب نوادر
الاعراف به حيث انه ذكر انه مبنيا على المعنيين الاخيرين ويدل على كون المراد بالبلل هو الخارج من الذكر مع عدم العلم بكونه بولا انه قيل انه نضح
في الجواب بقوله في النهار مرة لانه يلائم ويلائم كون البلل مشكوك الطهارة والنجاسة مع عدم خروجه من الذكر لانه كان اللازم ح
الامر بتكرير النضح كلما جفت لرطوبته للصنعة فتحصل مما ذكرنا ان كون المراد بالرواية هو المعنى الثاني من المعاني التي احتملها صاحب
نوادر متعين ومعناها انه يغسل البول الذي علم بكونه بولا لان المراد بقوله يتوضأ انما هو ذلك في هذا المقام وينضح ثوبه في النهار
مرة واحدة مما لم يعلم بكونه بولا ويفهم منه انه لا يجوز له ايقاع النضح ليلا الكيفية به عن النضح في النهار اختصاصا بما بين الحد بين الذين
هما طلوع الشمس وغروبها وليس حاله مثل حال اليوم في اطلاقه على مطلق الوقت الشامل لهما او اطلاقه على مجموع الليل على قول
اتفاقا والمراد بالنضح ما يقابل الغسل المقابلة بالتوضي وقد وقع التصريح ممن يقول بان الصب والغسل واحد بانه اذا ذكر احدهما
في مقابل الاخر كان المراد بالصب ما يخالف الغسل ومن هنا يعلم عدم كون المعنى الاول من المعاني التي احتملها صاحب نوادره هو المراد و
يعلم مما ذكرنا كله انه يتعين رد الجماعة بان الرواية ظاهرة في خلاف ما افتوا به لما عرفت عن الذكرى من انه استدل بها فيها على العفو
عن خصي يتواتر بوله اذا غسله في النهار مرة ومن المعلوم ان تواتر البول لا يصدق الا مع تحقق كون ما يخرج متواترا بولا وان مؤدى الرواية
تواتر ما شك في كونه بولا والظاهر ان الشهيد ره فسر قوله يبول في السرائر بمعنى تواتر بوله وجعل قوله فيلقى من ذلك شدة بمعنى انه يجد عن تواتر
بوله مشقة وقوله ويرى البلل بعد البلل عطفا على قوله يبول مفسرا به تفسير المعطوف عليه كما انه ره جعل قوله في النهار مرة واحدة
قيدا للفعلين المتقدمين عليه كليهما مع كون المراد بقوله يتوضأ انه يغسل مخرج البول وبقوله ينضح ثوبه انه يغسل ثوبه ولكن الانصاف
انه مخالف للظاهر ولا اقل من مساواته لما ذكرناه من التفسير للحديث فيكون مجملا من هذا الباب فلا يجوز الاستدلال به هذا ولكن هذا
الايراد لا يتوجه الى العلامة ره لانه لم يبين المراد بالرواية بل استوجه العمل بها ولعله فهم منها ما فهمناه فلا يتجه عليه وقلة تفسير الرواية
بخلاف ما هو المراد منها كله مضافا الى الضعف السند كما عرفت فيما نقلناه من كلمات جملة من الاصحاب قوله واذا كان مع المصلي ثوبان
واحدهما نجس ولا يعلمه بعينه صلى الصلوة الواحدة في كل واحد منفردا على الاظهر في المسألة قولان احدهما ما اختاره المص ره وعليه اكثر
علمائنا كما في المنتهى واكثر الاصحاب كما في الذخيرة وهو المشهور كما في الذكرى وكشف اللثام وعليه الشهرة العظيمة كما في الرياض وثانيهما انه يتركهما
ويصلي عريانا وهذا القول حكاه في ف عن قوم من اصحابنا بعد ما حكاه عن المزني وابي ثور وحكاه في المبسوط ايضا وابن ادريس ره في السرائر وحكى عن ابن
سعيد لحجية القول الاول وجوه الاول قاعدة الاشتغال بالصلوة وهذا هو الذي تمسك به الشيخ في ف حيث قال دليلنا على الثوبين انه
اذا صلى في كل واحد منهما يقطع على انه صلى في ثوب طاهر فوجب عليه ذلك لان الذمة لا تبرأ الا بيقين ولا يجوز ان يعدل الى الصلوة
عريانا مع قدرته على ستر العورة انتهى الثاني ما تمسك به في الجواهر من استصحاب بقاء التكليف بثوب طاهر الثالث ما تمسك به فيها
ايضا من اطلاق ادلة التكليف بثوب طاهر ثم قال بل ادلة الصلوة جامعة للشرائط ولا يتم حصول الامتثال الا بما ذكرناه انتهى واشار بذلك
الى قاعدة الاشتغال بالصلوة الرابع ما روي عن صفوان بن يحيى في الحسن او الصحيح قال كتبت الى ابي الحسن ع اسأله عن رجل كان معه ثوبان فاصاب
احدهما بول ولم يدر ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعا ولو جعلناه من جهة الاختلاف في حجيته
بمنزلة الضعيف فلا اشكال في انجباره بالشهرة التي عرفت حال الحجة القول الثاني وجهان احدهما ما احتج به لهذا القول بعض من تمسك
به وهو ان الشيخ ره ارسل رواية في ذلك حيث قال وروى انه يتركهما ويصلي عريانا ثم انه ره رده اولا بعدم كونه حجة وثانيا بانه لو سلم حجيته
لم يكن له معارضة الرواية المعتضدة بالشهرة وثالثا بان الخبر الواحد عند ابن ادريس ره لا يسوغ الا العمل بالاخبار القطعية فكيف يصح ان يكون استنادا
الى مثل ذلك وثانيهما ما استند اليه في السرائر من الاحتياط فانه قال فيها واذا حصل معه ثوبان واحدهما نجس والاخر طاهر ولم يتميز
له الطاهر ولا يتمكن من غسل احدهما قال بعض اصحابنا يصلي في كل واحد على الانفراد وجوبا وقال بعض منهم ينزعهما ويصلي عريانا
وهذا الذي يقوى في نفسي وبه افتي لان المسألة بين اصحابنا فيها خلاف ودليل الاجماع فيه منتف فاذا كان كذلك فالاحتياط يوجب ما قلناه
فان قال قائل بل الاحتياط يوجب الصلوة فيهما على الانفراد لانه اذا صلى فيهما جميعا تبين ويتيقن بعد فراغه من الصلوتين معا انه قد صلى
في ثوب طاهر قلنا المؤثرات في وجوه الافعال يجب ان تكون مقارنة لها لا متأخرة عنها والواجب عليه عند افتتاح كل فريضة ان يقطع
على ثوبه بالطهارة وهذا يجوز عند افتتاح كل صلوة من الصلوتين انه نجس ولا يعلم انه طاهر عند افتتاح كل صلوة فلا يجوز ان يدخل

الصلوة

الصلوة الا بعد العلم بطهارة ثوبه وبدنه لانه لا يجوز ان يفتتح الصلوة وهو شاك في طهارة ثوبه ولا يجوز ان تكون صلوته موقوفة على امر يظهر فيما بعد وايضا كون الصلوة واجبة وجه تقع عليه الصلوة فكيف يؤثر في هذا الوجه ما ياتي بعده ومن شان المؤثر في وجوه الافعال ان يكون مقارنا لها لا يتاخر عنها على ما بيناه فان قيل اليس الداخل في الصلوة يعلم ان وجوب ما دخل فيه موقوف على تمامه قلنا معاذ الله ان نقول ذلك بل كل فعل ياتيه في الوقت فهو واجب ولا يقف على امر منتظر وانما يقف صحته على الاتصال والمراد بذلك انه اذا اتصل فلا قضاء عليه واذا لم يتصل فالقضاء واجب فاما الوجوب في استحقاق الثواب فلا يتغير بالوصل والقطع بين ذلك انه ربما وجب القطع وربما وجب الوصل فلو تغير بالقطع والوصل وجوبه لم يصح دخوله في الوجوب وليس لاحد ان يقول انه بعد الفراغ من الصلوتين يقطع على انه ادى ما تعبد به وان العبادة مجزئة قلنا لا يصح ذلك لان بعد الفراغ قد سقط عنه التكليف وبقي انه يحصل له اليقين في حال ما وجب عليه حتى يصح منه الاقدام عليه ويتميز له من غيره وذلك يكون قبل فراغه من الصلوة هذا كلامه ره ومراده بالاحتياط ليس هو الاحتياط الذي يتخيله اهل القول الاول من تحصيل الصلوة في الساتر الطاهر بالقطع باتيانها بعد الفراغ من الصلوتين وانما هو الاحتياط في الامتثال وفي كلامه تنبيه على ان مراعاة هذا الاحتياط حاكم على ذلك الاحتياط ولهذا اجاب عن السؤال الذي اورده بقوله فان قال قائل بل الاحتياط بوجوب الصلوة فيهما على الانفراد بالوجهين الذين عرفتهما وحاصل الاول انه يجب على المكلف ان يعرف في حين الاتيان بالفعل حصول كيفيته التي يجب ان يقع الفعل عليها ويجزم به والمكلف فيما نحن فيه اذا لم يعرف طهارة الثوب الذي هو لابسه في حال الصلوة لم يعرف حصول شرط جواز الدخول في الصلوة التي ياتي بها في حال لبسه اياه نظرا الى ان الدخول فيها لابد من تحصيل شرط صحتها احراما وهذا بخلاف ما لو القى الثوب وصلى صلوة واحدة عريانا فانه يعرف ان الصلوة التي ياتي بها هي الواجبة عليه لان بدنه طاهر ولا ثوب عليه حتى يجب عليه تحصيل العلم بطهارته وحاصل الثاني هو انه يجب في العبادة نية الوجه في حال الاتيان بها ومع تردده في ان الماتي به من الصلوتين في ثوب طاهر ايهما لا يمكن نية الوجه في شيء منهما وهذا بخلاف ما لو صلى واحدة عريانا فانه لا معادل لها من صلوة اخرى ليشك في ان الواجب ايتهما فينوي الوجوب بالماتي به فكانه ره قال انه اذا دار الامر بين ما يحصل فيه معرفة وجه الفعل ونيته وبين ما لا يحصل فيه شيء منهما وان كان يحصل القطع باتيان المامور به على الكيفية المطلوبة بعد ايقاع امرين وهو متردد فيهما كان الاول هو الاولى في مقام الامتثال واجيب عن الاول اولا بالمنع من ذلك فانه عين المبحوث عنه حتى انه لو اراد به لزوم العلم العلم الشرعي منعناه لان الشرط عبارة عن الطهارة لا العلم بها حتى يجب تحصيله وفيه ان الخصم لا يدعي ان العلم بحصول الشرط شرط حتى يقابل كلامه بمثل الجواب المذكور وانما يدعي ان الطهارة هي الشرط والعلم بحصولها طريق اليه فما لم يحصل العلم لم يحصل اليقين بالامتثال وانه لا يكفي العلم الاجمالي الذي يقتضيه حصول العلم بالاتيان بالمامور به بعد الفراغ عن الفعلين اللذين كل منهما محتمل لكونه هو المامور به بعينه مع علمه بانه غير خارج عنهما فالوجه في الجواب هو ان يقال ان العلم بحصول الشرط تفصيلا لازم عند امكان تحصيله اللابدية واما مع عدم امكانه فانه يدور الامر فيما نحن فيه بين مراعاة اصل الساتر وبين مراعاة وصفه الذي هو الطهارة و معلوم ان الاول اولى والزم مضافا الى انه لو صلى عاريا لزمه الاتيان بالصلوة مع السلس ولو عند وجود ناظر اليه وهو مستلزم لتفويت القيام والاتيان بالركوع والسجود على وجه الايماء فدار الامر بين تفويت واجب هو من قبيل الوصف وبين تفويت واجبات متعددة والى بعض ما قلناه اشار العلامة ره في لف حيث قال والجواب المنع من وجوب علمه بطهارة الثوب فان هذا التكليف ساقط عنه انتهى فان المقيد بقوله ره وقوله سقط عنه يشير الى ان ما ذكرناه اولا وعن الثاني بما ذكره العلامة ره في لف بعد كلامه الذي حكيناه من ان المؤثر في وجوب الصلوتين هنا موجود مع الفعل لا متاخر عنه فان الحكم بوجوب الصلوتين عليه لاجلهما للاشتباه والخروج بالاتيان وهو لم يتفطن لذلك وحسب ان احدى الصلوتين واجبة دون الاخرى ثم تعلم المكلف بعد فعلهما انه قد فعل الواجب في الجملة وليس كل انتهى وسلك صاحب الجواهر ره مع زيادة الاشارة الى ان كون وجوب احديهما بالاصالة والاخرى من باب المقدمة لا يضر فانه قال بعد كلامه على الوجه الاول بل من التامل فيه هذا ليقدح للثاني في جوابه ضرورة تمكنه من نية الوجوب في كل من الصلوتين و ان اختلفتا بالاصالة والمقدمية التي لا يجب التعرض لها في النية لو قلنا باعتبار نية الوجه اما على المختار من عدم وجوبها فيسقط الجواب عن اصله انتهى واعلم ان صاحب الرياض ره اقتصر في مقام تعليل ابن ادريس ره على وجوب الجزم عند الافتتاح متمسكا بكونها هي الصلوة الواجبة وهو منتف في كل منهما ثم قال وفيه منع ذلك اولا ثم اسقاطه فيما نحن فيه ثانيا لمكان الضرورة وليس باولى من الترو

القيام واستيفاء الافعال بل هي اولى لكونها واجبات متعددة لا يعارضها الواجب الواحد المبتنى ثم النقض بمن في الصلوة عريانا ثالثا لعدم الجزم عند الافتتاح بكونها الصلوة الواجبة لاحتمال كونها ما ذكرنا وليس بيدفع الا على النص القاضي بكونها ما ذكره ولم نقف عليه الى الآن الى آخر ما قال وانت خبير بما في الجواب الاول والاخير اما الاول فلان منع وجوب الجزم مطلقا على وجه يشمل حال التمكن منه وعدمها مما لا وجه له وان اراد بذلك منع كليته وجوبه استنادا الى انه في مقام انتفاء العلم التفصيلي وقيام العلم الاجمالي لا يجب الجزم لم يكن لذكر قوله ثم اسقاطه فيما نحن فيه ثانيا وجه ولكن الانصاف ان هذا الايراد ساقط لانه اذا اتفق في مورد شيء من الشكوك الابتدائية عدم امكان ترجيح احد الطرفين صح له ان يأتي بما شك في وجوبه واما الاخير فلان ما ذكره ابن ادريس ره انما هو انتفاء الجزم في كل من الصلوتين بعد البناء على الاتيان بهما وما ذكره صاحب الرياض ره من انتفاء الجزم في صلوة واحدة عريانا انما يرجع الى اصل اختيار المذهب فله ان يجيب بحصول الجزم بواسطة الدليل الظاهري الذي هو الاحتياط كيف لا ولو عورض بذلك كان للخصم ان يقول ان القول بوجوب صلوتين ينتفي فيه الجزم من وجهين احدهما في اختيار اصل المذهب والثاني في الاتيان بالمأمور به في مقام العمل بخلاف القول بوجوب صلوة واحدة عاريا فان فيه الجزم من جهة المأمور به وعدمه من جهة اختيار اصل المذهب فيكون اولى مما انتفى فيه الجزم من جهتين هذا وينبغي الكلام في امور الاول ان من يأتي بالصلوتين في ثوبين لا يمكنه في شيء منهما قصد القربة التي هي عبارة عن الاتيان بالمأمور به لانه مأمور به وهذا يرد الاشكال الى القول المشهور واجاب عنه في الجواهر بانه مشترك الالزام اذ هو مع الصلوة عاريا لا يعلم انها الصلوة المأمور بها لاحتمال كون تكليفه ما ذكرناه ولا يدفعه الا نص قاطع ونحوه وهو مفقود وان باعتراف الخصم وبانه لا مانع من نية التقرب بكل منهما بناء على المختار من وجوب مقدمة الواجب وعلى غيره في خصوص المقام للحسنة السابقة ولادلة الاحتياط السالمة عن معارضة اقتضائه عدم الصلوة فيهما مقدمة لامتثال النهي عن الصلوة في الثوب النجس اذ قد عرفت غير مرة سقوط الحرمة التشريعية للاحتياط دون الذاتية كالمشتبه بالمغصوب والميتة والحرير والذهب ونحوها مما يتصور منشأ الحرمة الذي هو التشريع معه والا لانسد باب الاحتياط في كثير من المقامات كما انه يتجه دعوى غالب افراده بناء على ظاهر كلام الخصم من اعتبار الجزم بكون الواقع هو المكلف به اصالة مع ان المنقول عنه الموافقة في تكرير الصلوة الى اربع جهات وما في المقام مزواد وحدا انتهى ويتجه على الجواب الاول وهو كونه مشترك الالزام ما اوردنا على صاحب الرياض ره وعلى الثاني وهو بناء قصد القربة على وجوب المقدمة الغيري والوجوب الغيري لا صلاحية فيه لجعل موضوع عبادة يتقرب بها نعم يستثنى من ذلك على التحقيق ما لو تعلق بموضوع خطاب شرعي فيصح ان ينوي بالوضوء القربة بان يقول اتوضأ للصلوة عند ارادة الصلوة امتثالا لامر المولى عند ارادة الصلوة لكن الجواب الثاني مبني على قطع النظر عن الخطاب الشرعي والمبني على ذلك انما هو الجواب الثالث المتعلق بخصوص المقام واما ما ذكره من التمسك بادلة الاحتياط لتصحيح قصد القربة في المقام وتوضيح المقال فيه انه لا ريب ولا اشكال في انه لا يصح قصد القربة الواقعية بكل من الصلوتين لعدم العلم بالامر بكل واحد بخصوصه بل قد علم ان احديهما مأمور بها في الواقع ولهذا وقع من اواخر المحققين في تصحيح قصد القربة في امثال المقام وجهان لسد بهما ما اشار اليه صاحب الجواهر ره من التمسك بالامر الظاهري بكل منهما من باب الاحتياط ولازم هذا الوجه هو الالتزام بان الاحتياط في العبادة بالتكرير ونحوه في حكم الظهر والجمعة المردد بينهما يتم بالاتيان بنفس الفعل مجردة عن قصد القربة الواقعية لعدم العلم بها لان الممكن من الاحتياط فيها انما هو هذا المقدار فيسقط قصد القربة الذي هو غير مقدور ثم ان قصد القربة استنادا الى الامر الظاهري بالاحتياط انما يتم لو قلنا بكون الامر به امرا مولويا شرعيا واما على القول بان اوامر الاحتياط للارشاد وان مجرد حكم العقل بالاحتياط لا يصحح قصد القربة نظرا الى ان قاعدة الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع انما تجري فيما كان المقام مما من شأن الشارع اولا وبالذات بيانه كالاحكام الفرعية واما ما لم يكن كذلك كحكم العقل في طريق الاطاعة فلا تجري فيه تلك القاعدة لان طريق الاطاعة اولا وبالذات موكول الى العقل غاية ما هنالك انه يجوز للشارع ان يتصرف فيه فقد يقع منه التصرف فيه وقد لا يقع فلا يتحقق من الشارع الامر به ولا يجري قاعدة الملازمة فح يشكل الحال في بادي النظر ويمكن دفعه بان من يقول بكون اوامر الاحتياط للارشاد يقول بانها مستعملة في الارشاد المطلق الذي ينطبق على ما كان في مورده لا يرضى الشارع بتركه وعلى ما كان في مورده يرضى بتركه فيكون المراد مطلق ارادة المصلحة ومعلوم انها قد تكون عبارة عن الارشاد الى التحرز عن العقاب وقد تكون عبارة عن وجود مصلحة غير ملزمة كما في مورد الندب وعلى الاول يستلزم الارشاد الى التحرز عن العقاب على الترك ايجاب الفعل فينوي المكلف في مثل المفروض اطاعة

ذلك

ذلك الامر الظاهري وثانيهما انه يقصد القربة بالمأمور به الواقعي الذي يحصل به الاتيان بهما الثاني انه ربما قيل ان الاحتياط هنا
يتحقق بالجمع بين الوظيفتين اعني الاتيان بصلوة عارية وتكررها في الثوبين وان هذا هو الذي يحصل به اليقين ببراءة الذمة
واورد عليه اولا بان الظن الاجتهادي الحاصل من الادلة السابقة يقضي بفساد القول بتعين الصلوة عاريا بل في الجواهر انه يمكن
دعوى القطع به نفسه كما صدرت عن بعضهم وبين ان القطع على فرض تسليم حصوله وان كان رافعا لموضوع الاحتياط الا ان الظن
الاجتهادي ليس صالحا لرفع الاحتمال الذي هو مبنى الاحتياط وثانيا بانه لا يتصور الاحتياط بالصلوة عاريا بعد فرض الصلوة بالثوبين
ضرورة حصول القطع بوقوع صلوة مشروعة بثوب طاهر منه بحيث الادلة المقتضية للاجزاء والامتثال المانعة من وقوعها
ح عاريا فاتيانه بعد ذلك مع دعوى ان تلك الصلوة بدل في الثوب الطاهر وان قلنا بمشروعيتها للاحتياط بمنزلة العدم لعدم العلم بمشروعيتها او عدم
كونه للتكليف عاريا كما هي واضح الفساد ولعل لهذا لم يقل في السرائر بالاحتياط المذكور مع اعترافه بعدم دليل خاص للجانب الى قوله بما
عرفت فكان عليه الاخذ بما يتيقن به البراءة فلو ان الاحتياط بتكرير الصلوة كان ممكن عنده لا يتجه له القول به لا بتعيين الصلوة عاريا ولا
يخفى سقوط هذا الايراد ايضا اما اولا فلان ما ذكره لا ينفي جواز الاحتياط بايقاع الصلوة عاريا قبل الاتيان بصلوتين في الثوبين و
اما ثانيا فلان باب الاحتمال لا ينسد حتى لو فرض الاتيان بها في الثوبين حتى مع الاستناد الى الرواية الضعيفة المنجبرة بالشهرة لوقوع
الخلاف في المسئلة فالاتيان بصلوة عاريا بعد الاتيان بصلوتين في الثوبين نظرا الى الاحتياط المبني على الخروج عن شبهة الخلاف مما لا
اشكال فيه واما ما ذكره المورد من وضوح فساد دعوى ان تلك الصلوة في الثوب الطاهر بمنزلة العدم لعدم العلم بمشروعيتها فهو
ليس باولى من دعوى وضوح صحة تلك الدعوى لما عرفت من عدم انسداد باب الاحتمال المقتضي لحسن الاحتياط واما ما ذكره من تنبيها
على بطلان الاحتياط بالثالث بعد مصير ابن ادريس ره اليه فهو اوضح سقوطا لامكان عدم تفطنه لذلك ولم يقل احد بعد ابن
ادريس ره ولا غيره من اهل الفضل والفقاهة لكن لا يخفى عليك ان ما ذكرنا كله مبني على ان يكون المراد بالاحتياط بالثالث هو مطلق
الاحتياط كما يقتضيه اطلاق الكلام المنقول عن قائله وان اريد به الاحتياط الواجب كما هو احتمال غير بعيد بناء على الاعتماد
تقييد الاطلاق بذكره في مقابلة الاحتياط الذي بنى عليه ابن ادريس ره ضرورة كونه من قبيل الاحتياط الواجب عنده كما ان الاحتياط
الذي صار اليه الاكثر من قبيل الاحتياط عندهم ايضا كان ما ذكره المورد متجها الثالث انك قد عرفت تقييد المصنف بكون الصلوة
في كل منهما منفردا وبه فسر الصدوق ره قول ابي الحسن ع في الرواية المذكورة يصلي فيهما جميعا حيث انه قال على الانفراد وعن المنتهى انه
قال فيه لو جمعهما وصلى فيهما لم تصح صلوته سواء غسل احدهما او لم يغسل مع عدم الاجتهاد او معه اما مع عدم الغسل فلانه صلى
في ثوب متيقن النجاسة واما اذا غسل احدهما فلانه اذا جمع بين الثوبين فقد صار في حكم الثوب الواحد وقد تيقن حصول النجاسة ولم يتيقن
زوالها لجواز ان يكون المغسول هو الطاهر فكان حكمه حكم الثوب الواحد اذا اصاب بعضه نجاسة انتهى الرابع ان قول المصنف ره ثوبان
واحدهما نجس قد اريد به الحصر يعني انه ليس له غيرهما وقد صرح باشتراط تعدد الصلوة ح بانتفاء ثوب متيقن الطهارة جماعة منهم
العلامة ره قال في التذكرة لو وجد المتيقن طهارته مع الثوبين المشتبهين صلى في المتيقن لان وجه الوجوب هو التمكن من الصلوة في ثوب
طاهر موجود في الثوب فيتعين انتهى ولكن ما ذكره وحده لا يكفي في بطلان الصلوة في الثوبين المشتبهين فلا بد من ضم مقدمة اخرى
وهو عدم كفاية الامتثال الاجمالي مع امكان الامتثال التفصيلي ولهذا قال في جامع المقاصد عند قول العلامة ره وفقد غيرهما ما نصه
انما اشترط ذلك لان الجزم في النية شرط الصحة ومع الصلوة في الثوبين لا جزم اذ لا يعلم اي الصلوتين فرضه لعدم علمه بالثوب الطاهر اما
مع فقد غيرهما فلا مانع لان الجزم انما يجب بحسب الممكن انتهى ومنهم الشهيد الثاني ره فيما حكي عن روض الجنان وفي لك والفاضل الاصبهاني
ره في كشف اللثام لكن في ك بعد ان حكى عن المنتهى انه قال فيه لو كان معه ثوب متيقن الطهارة تعين الصلوة فيه ولم يجز ان يصلي في الثوبين
لا متعددة ولا منفردة ذكر ما نصه وهو حسن الا ان وجهه لا يبلغ حد الوجوب وحكى في ض كلام صاحب ك وعقبه بقوله وهو جيد انتهى
ولا يخفى ان عدم كفاية الامتثال الاجمالي عند امكان الامتثال التفصيلي مما يحكم به العقل فلا وجه للعدول عنه الخامس انه حكى عن المنتهى
انه قال فيه ولو كان احدهما طاهرا والاخر نجاسته معفو عنها تخير في الصلوة في ايهما كان والاولى له الصلوة في الطاهر وكذا لو كانت
احدى النجاستين المعفو عنهما في الثوب اقل من الاخرى كان الاولى له الاقل انتهى وبعض الريب عن الاولوية المذكورة صاحب ك لكن في ك صار
تورية تعليقا كان عبارة المنتهى اما حكمه بالاولوية في الصورة الاولى فجيد ويدل عليه بعض الاخبار المتقدمة المذكور في ذيلها وقد تقدم في

بعض فروع المسألة الرابعة من البحث الثاني فيما يجب ان يستر من النجاسات من المقصد الثاني في الاحكام ولما في الصورة الثانية فمحل توقف
لانه مع بقاء النجاسة وصحة الصلوة معها لا يظهر الاولوية بنقصانها وجبر كما لا يخفى انتهى وما اشار اليه من بعض الاخبار هو ما رواه
الشيخ رحمه في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق قال اذا صليت فصل في نعليك اذا كانت طاهرة فانه يقال من السنة وعن
عبد الله بن المغيرة في الحسن مثله وما ذكره في ذيل عبارته عن قوله رحمه اذا ثبت ذلك في النعل ثبت لغيره بطريق اولى انتهى ويتجه عليه انه
لا وجه لمنع الاولوية في الصورة الثانية بعد الاعتراف بها في الصورة الاولى لان الاولوية فيها انما يلتزم بها من جهة وجود نوع حزازة
في الصلوة مع النجاسة وانكان التحريم وبطلان الصلوة معفوا عنهما اذا كان ايقاع الصلوة في الثوب المتنجس بنجاسة معفو
عنها مرجوحا بالنسبة الى ايقاعها في الثوب الخالي عن مثل تلك النجاسة عنده ودار الامر بينهما استلزم ذلك كون ايقاع الصلوة
في المتنجس بالنجاسة الكثيرة المعفو عنها مرجوحا بالنسبة الى ايقاعها في الثوب المتنجس بالنجاسة القليلة المعفو عنها ضرورة كون
الثاني اخف حزازة من الاول وهو مقتضى الاولوية السادس انه لا اشكال في تكرر صلوة واحدة في ثوبين اشتبه الطاهر منهما بالمتنجس
لكن اذا كان عليه صلوات فلا يخلو اما ان تكون مما يثبت الترتيب بينهما كالظهر والعصر والمغرب والعشاء اما على الاول فيأتي بهما كيفما
شاء وقضيته الحكم المفروض من عدم اعتبار الترتيب بينهما وقد صرح بذلك فيما يأتي ذكره من عبارة البيان واما على الثاني فيعتبر هناك
ايقاع تكريرها على وجه يأتي في مراعاة الترتيب المقرر بين الصلوتين بحسب الاصل ولهذا قال فيما حكى عن المنتهى لو صلى الظهر في احدهما
ثم كررها في الاخر صحت له الظهر ولو صلى الظهر في ثوب ثم العصر في الاخر ثم الظهر فيه ثم العصر في الاول صحت الظهر لا غير ووجب عليه
اعادة العصر في الثاني انتهى وعن البيان ما لفظه ولو صلى الاولى في ثوب ثم الثانية في الاخر ثم الاولى فيه ثم الثانية في الاول صحت الاولى
لا غير لامكان طهارة الثاني ولو كان الصلوتان لا ترتيب فيهما صحتا معا انتهى وفي جامع المقاصد صورته ولا يخفى انه يجب
رعاية الترتيب في الثياب والصلوات المتعددة فلو صلى الظهر في احد المشتبهين ثم صلى العصر في الاخر ثم الظهر فيه ثم نزع وصلى العصر
فيما صلى به الظهر اولا لم يبرأ لامكان كون الطاهر هو الثاني فيختل الترتيب انتهى والظاهر انه مراده مع عدم حصول البراءة من الصلوتين
جميعا لا ينافي ذلك صحة الظهر وحدها فيوافق ما صرح به العلامة رحمه والشهيد رحمه واوضح منه عبارته في حيث قال فيها لو صلى الظهر
في احدهما ثم العصر في الاخر ثم صلى فيه الظهر ثم العصر في الاول صحت له الظهر لا غير ووجب عليه اعادة العصر في الثاني لجواز ان يكون
الطاهر ما اوقع فيه العصر اولا انتهى ثم ان الترتيب بينهما يتصور على وجهين تعرض لذكرها الشهيد فيما حكي عن البيان حيث قال اذا
صلى في المشتبهين فليصل الفريضة الواحدة في كل واحد ثم تصلى الاخرى كذلك فلو صلاهما في ثوب واحد ثم في الاخر فالاقرب الاجزاء وقال
في كره لو كان عليه صلوات متعددة مرتبة وجب مراعاة الترتيب فيها فلو كان عليه ظهر وعصر مثلا صلى الظهر في احد الثوبين ثم نزعه
وصلى في الاخر ثم صلى العصر ولو في الثاني ثم يصليها في الاول ولو صلى في كل ثوب الظهر والعصر لم استبعد جوازه وبه قطع العلامة
رحمه في النهاية لترتب الثانية على الاولى على كل تقدير انتهى وذكر مثل ذلك في الذخيرة لكن قال في الحدائق ولو صلى الظهر والعصر في
احدهما ثم نزعه وصلى الفرضين ايضا في الاخر فقد صرح بعض الاصحاب بالصحة لتحقق الترتيب واستشكل بعض للنهي عن الشروع في الثانية
قبل تحقق البراءة من الاولى وهو جيد انتهى وقد علم من هذه الكلمات ان تحصيل الترتيب اما بجميع محتملات الظهر ثم الشروع ثم في
محتملات العصر مثلا اسلم الاجزاء بينهم وان تحصيله بايقاع محتمل العصر عقيب محتمل الظهر المساوي بان يصلي الظهر والعصر
في ثوب ثم يصليهما في الاخر وهكذا محل خلاف بينهم وحاصل الكلام يؤول الى انه هل يتعين الوجه الاول او يجوز الثاني ايضا وقد
جرى هذا الخلاف بعينه في مسألة اشتباه القبلة في اربع جهات في صورة ترتب الفرضين فقيل بانه يجب ان يكون ايقاع الفريضة
الثانية الى اربع جهات بعد اتمام ايقاع الاولى الى الجهات الاربع وهو المحكي عن صريح ابن فهد رحمه وثاني الشهيدين رحمه والصيمري رحمه
بل قيل انه ظاهر بعض الاجماعات وقواه في الجواهر وقيل بانه يجوز ان يصليهما معا الى اول جهة وكذلك الثانية والثالثة والرابعة
وحكي هذا القول عن نهاية الاحكام والعلامة الطباطبائي رحمه وحكاه في الجواهر عن شيخه رحمه بما قيل انه ظاهر اطلاق جماعة وطلاق
معقد بعض الاجماعات حجة القول الاول ما عرفت الاشارة اليه في كلام صاحب الحدائق رحمه من النهي عن الشروع في الثانية حتى يتحقق
البراءة من الاولى وهذا هو مقتضى ترتب الثانية على الاولى ولهذا استدل في الجواهر بترتب العصر على الظهر مثلا ثم قال فما لم يشك
في المرتب عليه لا يتصور الجزم الذي هو من مقومات النية بل لا يفعله عصر ثم قال وعلى الجواهر بمن حيث عدم الجزم بانحصول تلك الجهة

مثله لا يقتضي جوازه من غير هذه الجهة بعد حرمة القياس وكونه مع الفارق بالمقدمة التي يبغي الجبور بالتقرب بامتثال امرها عن الجزم بانه
عصر وعدمها ضرورة تمكنه من اتيان العصر بعد ظهر متيقنة ثم قال وما يقال ان المرتب العصر اليقينية على الظهر اليقينية
والمحتملة على المحتملة وما نحن فيه من الثاني وبعد الفراغ من سائر الاحتمالات يحصل اليقين بحصول الترتيب الواقعي لا محصل
له عند التامل بل لعله مغالطة انه ليس الثابت من الترتيب سوى العصر الواقعي على الظهر الواقعي والفرض امكانه بتاخير محتملات العصر
عن محتملات الظهر واقول هذا المقدار الذي اعترف به من انحصار ثبوت الترتيب بين الظهر والعصر في الترتيب بين الظهر والعصر
الواقعيتين يكفي الخصم لانه يقول اذا كان الامر على هذا المنوال فاني اقول ان العصر الواقعي مرتبة على الظهر الواقعية فيما اوصلتهما
الى جهة ثم الى جهة اخرى او صليتهما في ثوب ثم في اخر واليه اشار بعض حضار مائدة فيما تقدم من كلماته بقوله الترتب الثانية على الاولى
على كل تقدير ولا حاجة الى اثبات ترتب المحتمل على المحتمل وغاية ما هناك هو ان ذلك المحتمل لو فرض مطابقته للواقع كان محصلا
للترتيب فمدعى صاحب الجواهر ره وموافقته امر زائد على ذلك وهو انه في حال المباشرة يلزم العلم بان الماتي به عصر مرتبة على الظهر و
انحصار ثبوت الترتيب في الترتيب بين الواقعيتين لا ينفع هذا المطلوب نعم يبقى هيهنا شيء وهو انه ره اعتبر الجزم في اصل استدلاله على مطلوبه
وذكر ان الجزم واجب من جهتين احديهما كون الصلوة واجدة للشرط والاخرى كونها عصرا مثلا وقد يتعذر العلم تفصيلا بالجهة
الاولى نظرا الى ان المفروض عدم امكانه فسقط من تلك الجهة فينبغي لزوم العلم تفصيلا من الجهة الاخرى فلا بد من مراعاة تحصيله ومعرفة
ان الماتي به عصر لا ظهر ولا يكفي الاحتمال لكنا نقول ان هذا هو الذي وقع الخلاف فيه فطالب المدعي بالدليل والذي نلتزم به
فيما وقع فيه الاشتمال على الاجمال من جهتين ولم يكن بد من الامتثال الاجمالي من جهة انما هو عدم جواز الاكتفاء بالعلم الاجمالي من الجهة
الاخرى اذا استلزم ذلك ترددا في الواجب زائدا على التردد الحاصل فيه بخلاف ما لو لم يستلزم وقد افاد بعض المحققين حيث جعل القولين
متفرعين على وجوب مراعاة العلم التفصيلي بقدر الامكان مبنيين على وجهين احدهما انه يجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس
الواجب فلا يجب الا اذا اوجب اهماله ترددا في اصل الواجب كتكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين الى اربع جهات مع امكان تحصيل تعيين الجهة
فانه يوجب ترددا في الواجب زائدا على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة فكما يجب رفع التردد مع الامكان يجب تقليله اذا امكن اما اذا
لم يوجب اهماله ترددا زائدا في الواجب فلا يجب كما فيما نحن فيه فان الاتيان بالعصر المقصورة او في ثوب او الجهة بعد الظهر المقصورة او
الماتي بها في ذلك الثوب بعينه او الى تلك الجهة بعينها لا يوجب ترددا زائدا على التردد الحاصل من جهة القصر والاتمام او طهارة الثوب ونجاسته
او كون الجهة قبلة وعدمه لان العصر المقصورة او الماتي بها في الثوب المخصوص او الى الجهة الخاصة ان كانت مطابقة للواقع كانت
واجدة لشرطها وهو الترتب على الظهر وان كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها مرتبة على الظهر الواقعية لان الترتب انما هو بين
الواجبين الواقعيين ثم قال ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك باستصحاب بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعي و
ذلك لان المترتب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب عدم جواز الاتيان بالعصر الواقعية وهو مسلم ولهذا لا يجوز الاتيان ح
بجميع محتملات العصر وهذا المحتمل غير معلوم انه العصر الواقعية والمصحح للاتيان به هو المصحح لاتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشك
وجريان الاصلين فيه وثانيهما ان الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة وان لم يوجب اهماله ترددا
في الواجب فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الاتيان بكون ما ياتي به هو نفس الواجب الواقعي فاذا تعذر ذلك من بعض الجهات
لم يعذر في اهماله من الجهة الممكنة فالواجب على العاجز عن تعيين كون الصلوة قصرا او تماما او نحو ذلك هو العلم التفصيلي بكون الماتي به
مرتبا على الظهر ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته هذا كلامه بتغيير يسير والوجه الثاني هو الذي اشار اليه في الجواهر واعتمد عليه بحيث منع
من لزوم مراعاة العلم التفصيلي بهذه المرتبة وطالب المدعي باقامة الدليل عليه ثم انه ربما يتوهم الايراد على القول بوجوب اتيان جميع محتملات
الفريضة الاولى وتعقيبها باتيان محتملات الفريضة الثانية بوجهين الاول انه يلزم عليه تعين الاربع للعصر لو فرض عدم ادراك الزائد عليها من
اخر الوقت حتى انه الزم به في الروض على ما قيل لكن عن الموجز الحاوي وكشف الالتباس انه يصلي الظهر الى ثلث ويختص العصر بالباقي وكذا
المغرب والعشاء واجاب عنه في الجواهر بوجهين احدهما انه يمكن دعوى خروج ذلك مما نحن فيه بادلة الاختصاص فيخرج ما في الروض تنزيلا لاداء الاربع
صلوات منزلة الركعات الاربع ولان فعل المجموع مقدمة لادائها الذي تختص به في رواية داود بن فرقد وثانيهما انه قد يمنع الاختصاص المذكور
المعلوم ترجيح امتثال خطاب الاصل على خطاب المقدمة وان كان ظاهر ادلة الاختصاص على ارادة ذلك بالنسبة الى الفعل ومقدماته الصحيحة لا مقدماته

اليقين فيتجه ح ما في الموجز من فعل الظهر الى ثلث واختصاص بالمقدمة لسبقه ولهذا اوسابقه احتمل الوجهين في كشف اللثام ثم قال وكذا
ان بقى مقدار سبع او اقل فهل يصلى الظهر اربعا او ثلثا مثلا او لا باس به فتامل جيدا ومعلوم ان مراده بالعصر فيما المقدمة المحتمل
الرابع من محتملات الظهر وكانه اراد بترجيح امتثال الخطاب الاصلى امتثاله على سبيل الاحتمال الذى يكون المكلف بتركه قاطعا بعدم
الامتثال لكن يتجه عليه ح ان المحتمل الرابع من محتملات الظهر محصل لليقين بحصول الظهر والاتيان بصلوة العصر الى جهة واحدة
محتمل لحصول العصر في ضمنه والامتثال اليقيني الواجب مقدم على الامتثال الاحتمالى لغيره لكون الاول اقوى واهم نعم هنا امر اخر وهو ان
العصر ذات الوقت الذى تختص به فيتعين الوقت لها فيقدم امتثالها الاحتمالى لها على الاتيان بما يحرم ايقاعه فيه وهو المحتمل الرابع
للظهر الذى صار الوقت متعينا له فكان حق العبارة ان يقول لمعلومية ترجيح امتثال خطاب ذات الوقت على خطاب غيرها بل ذلك في الحقيقة
ليس ترجيحا لانقطاع خطاب الظهر قطعا عند تضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا مقدار اربع ركعات وحيث لم يتضيق الوقت بهذه
المثابة جاز الاتيان بثلث من محتملات الظهر ثم تعقيبها بمحتمل العصر تقديما للامتثال الاحتمالى للواجبين على الامتثال القطعى
لاحدهما المستلزم للمنافي القطعية للاخر لكن يتجه على هذا انه ... مع انهما واجبين ليس لاحدهما من الاخر فلا وجه لاختصاص الظهر بثلث
من المحتملات والعصر بواحدة ومجرد سبق الظهر لا يوجب اختصاصها بثلث مقدمات لانه وجه اعتبارى فلابد من الالتزام بانه ياتى
من الظهر بمحتملين ومن العصر بمحتملين والظاهر ان هذا مبنى ما ذكره في الجواهر في ذيل كلامه بقوله لكن مع ذلك كله قد يقال ان الظهر و
العصر مترتبان فعلا لا امرا والا لكان وجوب العصر مشروطا باداء الظهر لا وجوبا مطلقا فح يتجه مراعاتهما معا بالنسبة الى الجهة اذ هما
ح بعد التامل كالفعل الواحد المترتب بعضه على بعض فان قوله اذا زالت الشمس صل الظهر والعصر الا ان هذه قبل هذه ظاهر في
ارادتهما معا بامر واحد الا ان هذه قبل هذه ففي الفرض ينبغي فيما لو بقى من الوقت مقدار اربع صلوات يصليهما الى جهتين ولا يختص العصر
بالاربع كما هو وجه في المسئلة ولا الظهر في الثلث كما هو وجه اخر فيها نعم لو كان الباقى ثلثا مثلا بان بقى من الوقت عند الشروع في اول المحتملات
مقدار خمس صلوات امكن القول بصلوتهما معا الى جهة ولاختصاص العصر بالثلث لانه مع فرض عدم اصابة الجهة في فعلها الظهر يختص
العصر بالاربع المزبور ولا يبقى صحة للظهر فيها ولهذا اختصت العصر بذلك ثم قال وفيه انه لا داعى لهذه التكلفات ضرورة كونهما فعلين
مستقلين فيعتبر في كل منهما نية مستقلة واشتراط صحة الثاني منهما في بعض الاحوال باداء الاول لا وجوبه لا ينافي ذلك قطعا الثاني
مقتضاه لو لزمه الاحتياط بالقصر والاتمام وجوب صلوة الظهر اولا مقصورة وتامة ثم يصلى العصر كذلك واجاب عنه في الجواهر بانه لا باس
بالالتزام به مع انه قيل انه يمكن الفرق بين المسئلتين بان هنا يجوز ان يصليهما تامتين ليس له ان يصلى العصر مقصورة قبل ان يصلى
الظهر مقصورة وان كان قد صلى الظهر تامة وان كان هو كذلك فالتزامه في الجميع ح هو الوجه ونحوه لو لزمه الاحتياط بالجمع بين الجمعة والظهر
في يوم الجمعة فانه لا يصلى العصر قبل ان يصلى الظهر والجمعة وكذا غيره من موارد الاحتياط انتهى السابع انه لو فقد احد المشتبهين قال الشهيد
ره صلى في الاخر وعاريا ثم قال ره وعلى القول بجواز الصلوة في متيقن النجاسة يكفيه الصلوة في الباقى انتهى وقال في ك لو فقد احد المشتبهين
قيل صلى في الاخر وعاريا والاجود الاكتفاء بالصلوة في الباقى لجواز الصلوة في متيقن النجاسة ففي غيره اولى انتهى وقال في الحدائق
مشيرا الى مبنى القولين قيل لو فقد احد المشتبهين صلى في الاخر وعاريا وقيل بالاكتفاء بالصلوة في الباقى لجواز الصلوة في متيقن
النجاسة ثم قال وهو جيد بناء على القول الثاني كما هو الاظهر واما على قول من يوجب الصلوة عاريا فالمتجه هو القول الاول انتهى
ولا يخفى ان القول الاول في كلامه هو ايقاع صلوتين احديهما في الثوب الباقى والاخرى عاريا ووجه ترتب هذا القول على
القول بوجوب الصلوة عاريا اذا كان له ثوب واحد متيقن النجاسة هو ان نجاسة الثوب الواحد الباقى لو كانت متيقنة كان
اللازم هو الصلوة عاريا وحيث ان الثوب المذكور ههنا محتمل الطهارة والنجاسة كان اللازم هو الجمع بين ايقاع الصلوة فيه و
بين ايقاعها عاريا من باب المقدمة العلمية بالنسبة الى الصلوة المعلوم عدم سقوطها المشكوك في حصولها عاريا او حصولها في الثوب
المحتمل النجاسة بمعنى كونه احد الثوبين المشتبهين اللذين فقد احدهما وبقى الاخر وتردد العلامة ره في التذكرة حيث قال لو تلف احد
الثوبين لم يجتهد عندنا وهو ظاهر على مذهبنا وللشافعى وجهان هذا احدهما اذ المقصود من الاجتهاد معرفة الطاهر من النجس
بالتمييز بينهما وقد تعذر بشوته لتمكنه من التوصل الى معرفة صفة الباقى من طهارته او نجاسته بامارات تدل عليه ثم قال اذا ثبت المنع
من الاجتهاد فماذا يصنع يحتمل وجهان الصلوة فيه واعادتها عريانا لانه ان كان طاهرا حصل بالصلوة فيه الصلوة في ثوب طاهر

وهو المامور به فيخرج عن العهدة وان كان يحتمل البراءة بالصلوة عاريا خاصة لاصالة البراءة السالم عن معارضة اليقين بالصلوة في ثوب طاهر مع التعدد بخلاف الثوبين انتهى واشار بقوله على مذهبنا الى ما ذكره سابقا في الفرع الرابع من التعليل المذكور في ذيل قوله ولو جمع بين المغسول والطاهر بالتحري والاجتهاد ثم صلى فيهما لم يصح عندنا لان المشتبه بالنجس كالمتيقن نجاسته في المنع انتهى والسر في ذلك انه مع تلف احد المشتبهين عن العلم الاجمالي بنجاسة احدهما يتنجز التكليف بالاجتناب عن كل منهما ولهذا لا يجوز مباشرة احدهما وترك الاخر عند وجودهما معا فقد احدهما بعد العلم الاجمالي يبقى الاخر تحت التكليف المنجز بالاجتناب بخلاف ما لو فقد احدهما ثم حصل العلم بنجاسة شئ من المفقود والموجود فان قاعدة توجه التكاليف على قانون الابتلاء توجب عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الموجود واما ما ذكره من التعليل بقوله لان المقصود من الاجتهاد آه فالظاهر انه صدر من الشافعي في توجيه اختياره احد الوجهين الذي عرفته ولا يخفى سقوطه لرجوعه الى امر لفظي وهو ان معرفة حال الثوب الواحد لا يسمى اجتهادا او تحريا والا فالمعنى الذي هو معرفة صفة الباقي ليس الا كمعرفة صفة احد الموجودين مضافا الى ان توجه المنع الى ان طلب معرفة صفة الباقي لا يسمى اجتهادا جلي واضح ثم ان ما ذكره هو من تعليل الوجه الثاني وهو تعين الصلوة عاريا باصالة البراءة السالم عن معارضة اليقين بالصلوة في ثوب طاهر لا يخلو عن خلل لان اليقين بالصلوة في ثوب طاهر وان كان مما لا مجال للامر به من جهة عدم امكانه الا ان اليقين بتحصيل البراءة من الامر بالصلوة الذي لا يسقط على شئ من الاحوال مع دوران الامر فيما يحصل المامور به في الفرض المذكور بين الصلوة عاريا والصلوة عاريا والصلوة في الثوب المحتمل النجاسة مما لا اشكال في توجه الامر به على القول بتعين الصلوة عاريا اذا لم يجد الا الثوب الواحد المتيقن نجاسته واما على القول بتعين الصلوة في متيقن النجاسة فالقول بتعينها في المفروض اولى واقوى فتدبر قوله وفي الثياب الكثيرة كذلك مقتضى سياق العبارة من حيث عطف هذه الجملة على قوله واذا كان مع المصلي ثوبان واحدهما نجس ولا يعلمه بعينه صلى الصلوة الواحدة في كل واحد منهما منفردا هو ان يكون معناها انه اذا كان معه ثياب كثيرة واحدها نجس ولا يعلمه بعينه صلى الصلوة الواحدة في كل منهما منفردا وعلى هذا الفرض فالحكم الذي ذكره المصنف غير صحيح اذ ليس اللازم حينئذ الا تكرير الصلوة في ثوبين لحصول العلم بوقوع واحدة منهما في ثوب طاهر اللهم الا ان يدعى ان قوله كذلك كناية عن ايقاع صلوتين في ثوبين اشارة الى قوله في كل واحد منهما لكن هذا لا يخلو عن حزازة في سبك العبارة من جهة اشتمال العبارة السابقة على قوله جميعا وعدم مناسبته ههنا من جهة وجود غيرها وعلى هذا التفسير لا تشمل العبارة صورة تعدد النجس كما لو كان له خمسة ثياب وهو يعلم ان ثلثة منها متنجسة ولا يعلمها باعيانها فانه لا يجب عليه ان يصلي الصلوة الواحدة في خمسة ثياب بل الواجب عليه ان يكرر الصلوة فيما يوازي عدد النجس من تلك الثياب بزيادة واحدة فيحصل له البراءة اليقينية في المثال المفروض باربع صلوات في اربعة ثياب ولا يلزم ايقاعها في الخامس وعبارة العلامة في القواعد في هذه المسئلة اوفى بالمطلوب من عبارة المصنف لانه قال ولو كان له ثوبان واشتبه الطاهر بالنجس وفقد غيرهما صلى في كل واحد منهما الصلوة الواحدة ولو تعدد النجس زاد في الصلوة على عدده بواحدة انتهى وهذا الحكم اعني الزيادة في الصلوة على عدده بواحد وان كان كليا منطبقا على صورتي اشتباه الثوب المتحد بمثله واشتباهه في ثياب كثيرة فكان له ان يكتفي به في الحكم على الصورتين الا ان ما ذكره اوضح بحسب غالب افهام الناظرين ولما اشرنا اليه من انطباقه على الصورتين قال في الذكرى ولو اشتبه النجس بغيره صلى فيما زاد على عدد النجس في المشهور لحسن صفوان عن ابي الحسن في الثوبين وعليه يحمل الزائد انتهى فينبغي تنبيهها الاول انه هل يعتبر الظن بطهارة احد الثوبين او الثياب حتى يكون مسقطا للتكرير ام لا قال في الذكرى ولو حصلت امارة يظن بها طهارة معين امكن الاقتصار عليه ثم قال والوجه الجميع انتهى وظاهره جميع الثوبين او الثياب لان عنوانه اعم كما عرفت وهو غير مستقيم على مذهبه لانه اختار في صورة اشتباه النجس بغيره ايقاع الصلوة فيما زاد على عدد النجس بواحد وكان مراده جميع ما من شانه ان يحصل اليقين وهما الاثنان في اشتباه ثوبين وما زاد على عدد النجس في اشتباه الثياب المتعددة بغيرها ثم ان ظاهر العبارة تعلق هذه العبارة باصل المسئلة وهو عنوان اشتباه الثوبين او الثياب لا تعلقها بما قبلها لان ما قبلها هو قوله ولو ضاق الوقت صلى المحتمل ولو كثرت الثياب في شئ ذلك فالتحري وجه للمرجح انتهى ومعلوم ان التحري عبارة عن طلب الحري اللائق بان يصلي فيه وهو انما يكون بالظن فمع ذكره ذلك فيما قبله يكون تعلق العبارة المذكورة مستلزما للتناقض بقوله في ذيلها والوجه الجميع وعلى هذا البيان يكون الوجه المرجح عنده هو انكار اعتبار الظن في ترك الاتيان بالمحتملات ويحتمل ان يكون قوله ره ولو كثرت الثياب متفرعا على قوله ولو ضاق الوقت صلى المحتمل ويكون قوله ره ذلك اشارة الى الاتيان بالمحتمل من الصلوات بان يكون معناه انه لو كثرت وشق الاتيان بالمحتمل فالتحري وجه ويكون

قوله ولو حصلت امارة آه متفرعا على كون التكرير المحتمل شاقا في صورة ضيق الوقت ويكون معناه انه لو اتفق مجرد حصول امارة يظن بها
طهارة بعض من دون اجتهاد حتى انه احتمل انه لو اجتهد تبدل ذلك الظن بغيره فيمكن الاقتصار على ذلك البعض لكن الوجه هو
الاتيان بجميع المحتملات وان شق لان مجرد الامارة الحاصلة من دون اجتهاد لا عبرة به وعلى هذا يكون انكار الامارة بدون الاجتهاد
في صورة وجود المشقة في الصلوة في جميع الثياب المشتبهة لكن هذا الاحتمال بعيد من وجهين احدهما ان ظاهر سياق الكلام هو ان
كل واحد من الجمل المذكورة مسئلة مستقلة كما هو دابه ودأب غيره في ذكر الجمل مصدرة بالواو دون الفاء وثانيهما ان الالتزام بوجوب
الاتيان بجميع ما امكن مع وجود المشقة في اتيانه مما لا يناسب مذاقه ومذاق غيره في هذه المسئلة وغيرها فالظاهر ان مقصوده هو انكار
اعتبار الظن في تعيين احد الثياب من دون نظر الى ضيق الوقت ولا الى وجود المشقة في ايقاع الصلوة في الثياب الكثيرة ثم ان ظاهر
عبارة العلامة ره في التذكرة لا يخلو من غموض لانه في مبحث لباس المصلي في الفرع الخامس من الفروع العشرة التي ذكرها في ذيل مسئلة
تنجس احد الثوبين واشتباههما قال ما نصه لو لم يغلب على ظنه طهارة احد الثوبين صلى في كل منهما منفردا على ما اخترناه وعزاه الى قول
بعض علمائنا انتهى فان مفهومه انتفاء الحكم المذكور عند غلبة ظنه على طهارة احد الثوبين وقال في الفرع السادس ما لفظه لو اشتبه
الثوبان ولا ظن ومعه من الماء ما يغسل به احدهما لزمه عند ما تحصيل اليقين بالطهارة انتهى ومفهومه انه لو اشتبه الثوبان وهو ظان
بطهارة احدهما لم يلزمه تحصيل اليقين بالطهارة ولكن لا يخفى عليك ان مقتضى التحقيق خلافه اذ قد استظهرنا من كلامه ره لما حررناه
في محله من ان اللازم اولا هو الامتثال القطعي التفصيلي ثم الامتثال العلمي الاجمالي ثم الامتثال الظني التفصيلي وانه لا يجوز العدول من
مرتبة سابقة من المراتب المذكورة الى لاحقتها الا بالدليل الشرعي او التعذر العقلي فاللازم في مفروض المقام هو وجوب ايقاع الصلوة
في جميع الثياب المشتبهة وان حصل الظن بطهارة احدها نعم لو كان الظن بها لامارة معتبرة شرعا كان متبعا وهو خارج عما نحن بصدده
نعم يلزم تقييد هذا الاطلاق في المفهوم بان يكون الظن حاصلا من امارة بدلالة قوله ره في الفرع الرابع لو اداه اجتهاده الى نجاسة
احدهما فان كان لامارة فالوجه لزوم الصلوة فيه مع ضيق الوقت ويحتمل مع اتساعه تعدد الصلوة فيه انتهى ويحتمل ان يكون
مراده بالامارة الامارة المعتبرة شرعا لكونها اظهر الافراد واكملها لكنه بعيد لانه لم يحصل لنا غلبة استعمال الفقهاء رض لفظ
الامارة فيها بخصوصها والاكملية لم يثبت كونها سببا للانصراف فيما عدا الاوصاف والالوان كما حررناه في الاصول بل نقول انه
قد اشتمل كلامه ره هذا على التقييد بضيق الوقت فيصير الحاصل صح اعتبار الظن الحاصل من الامارة عند ضيق الوقت وفي [illegible]
انه مع اتساعه اكتفى بالاحتمال وسوق كلمات الفقهاء ره ليس فتوى صح لا يوافق هذا الحاصل مفهوم عبارة الفرع الخامس والسادس
وعلى هذا فلا بد من الالتزام بان التقييد المذكور فيهما انما هو لبيان الاحراز للموضوع واعطاء العنوان الذي يراد الحكم عليه لا لافادة
انتفاء الحكم عند انتفائهما فلا مفهوم لهما فيصير الحاصل مجموع كلماته ما عرفت لكن يتجه عليه انه ان اراد بالامارة ما هو المعتبر شرعا
لم يكن لتخصيص اعتبارها بصورة ضيق الوقت وجه وان اراد بها ما هو غير معتبر شرعا لم يكن للتقييد بكون الظن حاصلا من الامارة
وجه لان المدار انما هو على الظن لكونه الراجح ولا مدخل لخصوص السبب فالحق عدم اعتبار الظن نعم لو ضاق الوقت
عما زاد على صلوة واحدة في ثوب واحد من تلك الثياب وحصل الظن بطهارة واحد معين منها وجب ايقاع الصلوة فيه بعينه لدوران
الامر بين التعيين والتخيير في صورة العلم بالتكليف والشك في الامتثال المكلف به ومثله ما لو ضاق الوقت عن ايقاع الصلوة فيما
زاد على ثلثة من تلك الثياب وظن بكون الطاهر فيما بين ثلثة معينة منها فانه يتعين تكرير الصلوة في تلك الثلثة دون ثلثة اخرى
منها وكذا الحكم لو جرينا مثل هذين المفروضين في صورة تعسر ايقاع الصلوة فيما زاد على واحد او فيما زاد على ثلثة الثاني انك
قد عرفت اختصاص النص بالثوبين وعلمت في مطاوي الكلمات المتقدمة اجراء حكم الثوبين على الثياب ولو من جماعة وقد صرح
بذلك طائفة ويظهر من اخرى لكن قال الفاضل النراقي ره في المستند بعد الاعتراف بانه ظاهر كثير من المتأخرين ان النص مخصوص
بالثوبين المشتبهين والاجماع البسيط او المركب في المقام غير معلوم واصالة الطهارة في كل منها خالية عن المعارض فالاختصاص
بهما متجه ثم قال وكذا القول فيما اذا تعددت الثياب النجسة المشتبهة بالطاهرة ومن تعدى في الحكم من الثوبين قال بوجوب الصلوة
فيما زاد على عدد النجسة انتهى ومنشأ ما ذكره هو انه يستند في وجوب الاجتناب عن المشتبه المحصور الى النص والاجماع لا الى القاعدة
ويرى انهما انما يقومان باتمام المطلوب في المشتبهين لا فيما زاد على ذلك ولهذا حكم بكون اصالة الطهارة في كل من الثياب خالية عن المعا

ويتضح ذلك بذكر كلامه قال في المسئلة الاولى من الفصل الذي عقده للبحث عن الماء المشتبه خلافا في وجوب الاجتناب عن الانائين
المشتبهين اللذين احدهما طاهر والاخر نجس وعليه الاجماع عن الخلاف والسرائر والغنية والمعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام ولف وج
وهو الحجة عليه مضافا الى موثقتي سماعة والساباطي المتقدمتين في بحث القليل والطعن في حجيتهما ضعيف من وجوه ثم قال واحتج
للمطلوب بان يقين الطهارة في كل منهما معارض بيقين النجاسة فلا دليل على الطهارة المجوزة للاستعمال وبان اجتناب النجس واجب
وهو لا يتم الا باجتنابهما معا وبان اشتغال الذمة بالصلوة يستدعي البراءة اليقينية وهي لا تحصل الا بالطهارة بغير هذا الماء وبان النجس
القطعي موجود فالحكم بطهارة الجميع حكم بطهارة النجس وبطهارة واحد ترجيح بلا مرجح ضعيف جدا اما الاول فبان مورد يقين النجاسة
احدهما لا بعينه ومورد الطهارة كل منهما معينا بدلا فاختلف المحل فلا يتحقق التعارض مع ان اصالة الطهارة الشرعية خالية عن المعارض
واما الثاني فبمنع وجوب اجتناب النجس مط بل اللازم الثابت وجوب الاجتناب عن العلم باستعمال النجس وهو يحصل باجتنابهما معا وان
لم يجتنب عن كل منهما بدلا واما الثالث فبان اللازم تحصيل البراءة الشرعية وهي تحصل بملاحظة الاصل لولا الاجماع والاخبار مع
الطهارة بذلك الماء واما الرابع فلان المحكوم بطهارته كل منهما على البدلية فلا ترجيح بلا مرجح ثم اندرة قال ثم الحكم هل يختص بالانائين
او يتعدى الى الاكثر ايضا وكلماتهم بين مطلق في المشتبه كالفقيه وس ومقيد بالانائين مثل النافع والارشاد ومصرح بالانسحاب كالتحرير وغرر
المجامع بل المع فناص على نفيه لجماعة من المتاخرين منهم والدي العلامة قدس سره في كتابيه القائل بالانسحاب بخصوص المحصور لتصريح الجماعة
بخروج غيره عن هذا الحكم ففي المسئلة قولان الانسحاب مط بمعنى جواز استعمال غير المساوي للنجس للاصل الخالي عن العارض وهو الحق و
الايراد بان التمسك بالاصل في كل فرد ينتج الحكم بطهارة الجميع ضعيف لانه انما هو اذا لم يكن في كل فرد مما يساوي النجس على سبيل البدلية
والانسحاب في الزائد المحصور للادلة الاربعة الاخيرة المردودة وللاجماع المنقول في غير الغير القابل للاخراج عن الاصل لعدم حجيته و
لتنقيح المناط المردود بعدم قطعية العلة انتهى وينبه هذا الكلام على ما يقتضيه ظاهره استعمال ما عدا المساوي للنجس وعدم جواز
استعمال الجميع وقد صرح به في المناهج حيث قال ثم انه فرق جماعة منهم بين القسمين يعني المحصور وغير المحصور وقالوا بوجوب الاجتناب
فيما اذا كان محصورا وبالاصل والاباحة في غير المحصور ونسب ذلك الى الاكثر والظاهر خلو كلمات القدماء من ذلك التفصيل
فالمراد الاكثر من غيرهم وهو الظاهر من المعتبر والشرائع والتحرير والدروس وغرر المجامع ونص جماعة من المتاخرين منهم والدي المحقق
ره في كتبه الاصولية والفروعية على عدم الفرق وليس الحكم الاصل في الجميع وهو الظاهر من النافع والارشاد وهو الحق لاشتراك
الدليل فاخراج المحصور من دون مخرج وتخصيص ظاهر البطلان فالاصل فيها هو الاباحة بمعنى انه يجوز استعمال غير المساوي للحرام واما
الجميع فلا اذ باستعماله يحصل القطع باستعمال الحرام ومن الاخبار المتقدمة ما يدل عليه ايضا كما يأتي وذلك في المحصور وغيره فاذا اشتبه
اناء نجس مع طاهرين او اكثر فالاصل في كل هو الطهارة وجواز الاستعمال نعم لما كان يقطع من استعمال الجميع باستعمال النجس فلا يجوز
انتهى والتحقيق يقتضي المصير الى خلافه في المحصور فيجب الاجتناب عنه بحكم القاعدة وعلى هذا فلا يبقى فرق بين الانائين او الثوبين اللذين
هما مورد النص والاجماع بين الانية والثياب ومن المعلوم ان واحدا من تلك الادلة الاربعة التي رتبها لا يكفي في اثبات القاعدة على تقدير
تماميته ونحن نقول ان ما اورده عليها مدفوع اما الاول فلانه لا فرق بين احدهما لا بعينه وبين كل منهما معينا بدلا الا بان الاول
ناظر الى الذهن والثاني ناظر الى الخارج وان الثاني مصداق الاول فدعوى ان الاول مورد يقين النجاسة والثاني مورد الطهارة ساقطة
من وجهين احدهما ان كلا من المفهوم والمصداق عين الاخر فكون احدهما مورد الحكم مناف ومناقض لحكم الاخر مما لا وجه له وتوضيح
ما ذكرنا ان احدهما لا بعينه مفهوم منتزع لا وجود له الا في ضمن المنتزع منه وكون المفهوم المنتزع معروضا للنجاسة مما ليس له وجه حتى
فالحكم اللاحق له لا يتقوم الا بالمنتزع منه وهو احدهما بعينه بدلا ويعبر عنه بقولنا اما هذا او ذاك وثانيهما ان دعوى ان مورد يقين
النجاسة احدهما لا بعينه ومورد الطهارة هو كل منهما معينا بدلا ليست باولى من عكسها ثم ان مراد المستدل بهذا الوجه هو ان اليقين
الاجمالي بان احدهما نجس اوجب بالقياس الى كل منهما كان على حد سواء كان اليقين الاجمالي بان احدهما طاهر كذلك وعلى هذا فيتعارض
الاصلان المفيدان للطهارة من الجانبين ولهذا قال فلا دليل على الطهارة المجوزة للاستعمال واما الثاني فلان مجرد المنع عن وجوب
اجتناب النجس مط لا يجامع قيام الدليل عليه لان النجاسة والنجس امران واقعيان وقد وقع الامر باجتناب النجس والالفاظ موضوعة
للمعاني الواقعية فلا يكون المامور بالاجتناب عنه الا النجس الواقعي وهو موجود بين المشتبهين قطعا فيجب الاجتناب عنه من باب المقدمة ودعوى

ان الواجب هو الاجتناب عن استعمال النجس المعلوم او العلم باستعمال النجاسة لا يتم الا على تقدير كون العلم جزء الموضوع في قضية وجوب
اجتناب النجس وليس كذلك قطعا اذ ليس موضوع الدليل الدال على وجوب الاجتناب هو العلم بالنجس او استعمال النجاسة وانما هو النجس والعلم طريق
عقلي وقد اكتفى الشارع ببعض طرقه غيره بقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وقد علم وجود النجس الواقعي بين المشتبهين كما هو المفروض و
لا يتوهم ان كل واحد من المشتبهين اذا لم يصدق عليه انه شيء فيجري فيه حكم قوله كل شيء طاهر لانه ناظر الى كل فرد فرد من الاشياء المخصوصة
لان الاخبار ايضا كذلك فاصالة الطهارة في كل منهما معارضة باصالة الطهارة في الآخر والعلم بوجود النجس قطعا بينهما بالاجمال فيجب الاجتناب
واما الثالث فلان الاصل في كل من المشتبهات معارض بالاصل في الآخر بحكم العلم بوجود النجس بينها اجمالا ولا فرق في ذلك بين اصالة
الطهارة وبين استصحابها وترجيح احدها بالافراد عن الاطراف الاخر والحكم بنجاسته واجراء اصالة الطهارة فيما عداه ترجيح بلا مرجح
ودعوى انه مخير في افراد ما شاء منها والحكم عليه بالنجاسة موقوفة على الدليل وليس في مفروض المقام دليل على ذلك ومنه يعلم سقوط ما اورد
على الدليل الرابع للزوم الترجيح بلا مرجح في تعيين احدهما للحكم عليها بالنجاسة والاجتناب عنه وتعيين ما عداه لاجراء الاصل فيه كما
عرفت فالحق انه لا فرق بين الانائين والثوبين وبين الآنية والثياب بحكم العقل واقتضاء القاعدة ومن هنا يمكن ان يقال ان ذكر الانائين و
الثوبين في الادلة الشرعية انما هو من باب المثال الثالث ان ما ذكر من الحكم انما هو حكم صورة من صور المسئلة وهي ما لو كانت الثياب
المشتبهة اعني النجس معلوم العدد والمشتبه فيها محصورة وهناك صورتان اخريان الاولى ان تكون الثياب المشتبهة غير معلومة العدد سواء
كانت الثياب المشتبهة فيها محصورة ام لا والحكم ح ان يصلي عددا يحصل به اليقين بوقوع صلوة في ثوب طاهر والوجه فيه ظاهر الثانية
ان تكون الثياب المشتبهة فيها غير محصورة سواء كانت الثياب المشتبهة معلومة العدد ام لا قال في كشف اللثام ولو اشتبه النجس لواحد او
متعدد بما لا يحصر من الطاهرات احتمل العفو للحرج والعدم اوجه للفرق بينه وبين الميتة المشتبهة بالمذكاة والحيوان الموطوء المشتبه
بغيره لخفة المشقة هنا وزوالها غالبا بالتطهير انتهى ويرد عليه وجهان الاول ان ما ذكره من تعليل عدم العفو في النجاسة بالتطهير
غالبا خروج عن مفروض المسئلة لان المفروض فيها هو كون التطهير متعذرا الثاني ان احتمال العفو معللا بالحرج لا وجه له لان الثوب
النجس المشتبه بغير المحصور من الطاهرات اما ان يكون متحدا او يكون متعددا وعلى كل تقدير ليس المكلف به سوى الاتيان بالصلوة
بعدد النجس بزيادة واحدة وهذا المعنى لا يتفاوت فيه الحال بين ما لو كانت الطاهرات المشتبه بها كثيرة او قليلة محصورة او غير
محصورة لعدم اختلاف الحكم باختلافها لعدم ايجاب خروج الطاهرات عن الحصر مشقة في الاتيان بالمأمور به وانما يختلف بكثرة عدد النجس
الموجبة لكثرة المشقة في التكرير وعدمها المستند لقلتها فاحتمال العفو للحرج مما لا مسرح له في المقام ولا مناسبة له معه وكذلك التعرض
للفرق بما ذكره بل نزيد على هذه الجملة ونقول انه مع عدم العلم بعدد النجس ايضا لا يتفاوت الحال من جهة كون الطاهرات محصورة او غير محصورة
لان المشقة لا تنشأ من كون المشتبه فيها غير محصورة وانما تنشأ من كثرة عدد النجس فتوجد بوجودها وتنتفي عند انتفائها وعدم انحصار
الطاهرات لا يورث شيئا وان في محتملات النجس نعم لو فرض انه علم بنجاسة ثياب كثيرة وتردد بين كونها بحيث لو اطلع على تفصيلها بلغت
مرتبة عدم الانحصار وبين كونها غير بالغة الى تلك المرتبة امكن ان يقال انه يجب عليه الاتيان بما امكنه من الصلوات الرابع ان تكرير
الصلوة بما هو الموظف لو استلزم المشقة والحرج كان اللازم هو الاتيان بما امكنه سواء كان ذلك مع العلم بعدد النجس ام مع عدمه فعلى
الاول اذا لزم المشقة من تكريرها بما يزيد على النجس بواحد مع العدد على ما امكنه وفي الثاني يعيد مع المشقة عن تكريرها الى ان يحصل
له العلم بوقوع الصلوة في ثوب طاهر الى ذلك فهو الذي تقتضيه قواعد الامامية وهو المعتمد ويظهر من كلماتهم فيها وجوه احدها التحري
وهو الذي استوجهه العلامة ره في التذكرة حيث قال لو لم يعلم عدد النجس صلى فيما يتيقن انه صلى في ثوب طاهر فان كثر ذلك وشق فالوجه
التحري دفعا للمشقة انتهى والمصرح به في كلامه وان كان هو صورة عدم العلم بعدد النجس الا ان التعليل بدفع المشقة لو تم سرى الى
صورة العلم بعدد النجس ايضا عند استلزامها وقال في الذكرى ولو ضاق الوقت صلى المحتمل ولو كثرت الثياب وشق ذلك فالتحري وجه للحرج
انتهى والظاهر ان قوله ولو كثرت مسئلة منفصلة وليس متفرعا على ضيق الوقت فيكون مطلقا شاملا لصورتي العلم بالعدد وعدمه
والفرق بين كلامه وكلام العلامة ره هو ان من دأبه في التذكرة ان يصدر كل مسئلة بقوله مسئلة بخلاف الذكرى فان دأب
الشهيد ره هو انه يسرد المسائل واحدة بعد واحدة ولهذا لم يستظهر منه كون قوله ولو كثرت آه متفرعا على ضيق الوقت ولا يخفى
ان ظاهر لفظ التحري هو طلب الحري اللائق بان يتحرى ويختار ويكون هذا بالرجوع الى الامارات المفيدة للظن بان الطاهر منهما

١٢١

ماذا قاينها ما في الجواهر من انه ان كان المشتبه من الثياب مما يشق معه التكرير او يتعذر لكثرتها فالمتجه الاكتفاء بالصلوة في احدها ثم قال انه
وان اطلق في المتن الا انه يجب تقييده به لانه من المشتبه غير المحصور ثم ارجع كلا من التذكرة والذكرى المذكورين الى ما استوجهه بناء على ان
يراد بالتحري فيهما التخيير كما يشهد به بعض الامارات لكنه ره لم يبين شخص الامارات فالتاهذه في المقام وما ذكره من التعليل بانه
من المشتبه غير المحصور مبني على ما بينه قبيل ذلك من ظهور الادلة في طهارة افراد المشتبه بغير المحصور نظرا الى ان المذكور من التعليل
صغرى لتلك الكبرى التي عرفت الاشارة الى انه بينها قبيل ذلك ثم انه اشار في طي كلامه لما بعد ذلك الى احتمال القول بان مدار
غير المحصور انما هو مشقة الاجتناب لا مشقة التكرير وانها اعم من الاولى ومنع اختصاص اعتبار مشقة الاجتناب في الحصر و
عدمه وعلله بان المعتبر مطلق المشقة الناشئة من الكثرة في تكليف المكلف فعلا او تركا ثم انها احتمال التخيير فقال في كره ولو
كان معه ثياب نجسة وطاهرة وحصل الاشتباه صلى الفرض بعدد النجسة وزاد صلوة واحدة على ذلك العدد ليعلم وقوع الصلوة
في ثوب طاهر ولو كثرت الثياب وشق ذلك احتمل التخيير للحرج انتهى ومعلوم ان الكثرة اعم من العلم بالعدد وعدمه فكلامه شامل
للصورتين ومثله بعينه عبارة الذخيرة الا انه قال في ذيلها ولو كثرت الثياب بحيث يشق ذلك يحتمل الوجوب بقدر المكنة
ويحتمل التخيير انتهى والذي اراه ان مقتضى القاعدة انما هو تعين تكرير الصلوة بما دون المشقة ضرورة ان الحرج اذا لزم
في تكليف اقتصر فيه على ما يندفع به لان الضرورة تتقدر بقدرها وهذا يندفع باحتمال التخيير بما يندفع به التحري ان
اريد به تحصيل الظن بكون احدها طاهرا بامارة غير ثابتة الاعتبار شرعا كما هو المراد في امثال المقام ضرورة ان الظن المعتبر
شرعا يرفع الشبهة من باب كونه حكما ظاهريا بوجوب العمل به واما ما افاده كلام صاحب الجواهر من ان ما يتعذر فيه التكرير
او يتعسر لكثرته من قبيل المشتبه غير المحصور ومن ظهور الادلة في طهارة افراد المشتبه بغير المحصور فيتجه عليه المنع صغرى وكبرى
اما الاول فلان مجرد قيام المشقة في الامتثال لا يجعل المشتبه غير محصور عندهم بالضرورة وان مجرد صدق الكثرة وان كان قد
اقترن به المشقة غير كاف في صدق غير المحصور الا ترى انه لو اشتبه ثوب متنجس في جملة مائة ثوب لم يكن ذلك من غير المحصور مع ان
تكرير صلوة الظهر بذلك العدد مشتمل على المشقة قطعا خصوصا اذا اقترن به تكرير الاصل ايضا بذلك العدد فمطلق الكثرة
المشتملة على المشقة ليس هو الضابط لغير المحصور والا لم يوجد في المحصور نعم المشقة علة في سقوط وجوب الاجتناب عن غير المحصور
عند بعضهم لكن غير مختصة به فلذلك لم يجعلوها ضابطا ولو مقيدا باطلاق الكثرة وضابط غير المحصور وان كان مما اختلف
فيه فمنهم من جعله عبارة عما يعسر عده كما عن الشهيد وصاحب ك ومنهم من جعله عبارة عما يعسر عده بزمان قصير كما عن المحقق
الثاني ره في فوائد الشرايع وحاشية الارشاد ومنهم من جعله عبارة عما يؤدي الالتزام به بتركه الى ترك المأمور به او المباح
اللذين لا يحصلان الا بالاقدام على شيء من افراد الشبهة كالفاضل الاصبهاني حيث قال فيما حكي عنه في مسئلة المكان المشتبه
بالنجس لعل الضابط ان ما يؤدي اجتنابه الى ترك الصلوة غالبا فهو غير محصور كما ان اجتناب شاة او امرأة مشتبهة في صقع
من الارض يؤدي الى الترك غالبا انتهى ومنهم من جعله عبارة عما بلغ من كثرة الوقايع المحتملة للتحريم الى حيث لا يعتني العقلاء
بالعلم الاجمالي الحاصل فيها كبعض المحققين ره في رسالته التي عملها للبحث عن البرائة والاشتغال لكن جميع ما ذكرنا ناظر الى
الكثرة المعتد بها في اطراف الشبهة فلا يكون من غير المحصور ما لم يكن بتلك المرتبة وينبئ عن ذلك ايضا تعبيرهم بغير المحصور وبما ذكرنا
ايضا يظهر سقوط ما حكاه صاحب الذخيرة عن بعضهم من انه يمكن جعل المرجع في صدق الحصر وعدمه حصول الضرر والحرج بالاجتناب
عنه ولهذا تأمل فيه بعد حكايته ومن جميع ما ذكرنا علم انه لا وجه لجعل معيار غير المحصور عبارة عما يشق الاجتناب عنه
ولا عما يشق الامتثال به واما الثاني فلان ما استدلوا به على وجوب الاجتناب عن غير المحصور انما هي الاجماعات المنقولة على ذلك
ولزوم المشقة في الاجتناب والاخبار الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمته بعد حملها على غير المحصور وقول ابي جعفر في الجبن امن
اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض واصالة البرائة نظرا الى ضعف العلم الاجمالي عند كثرة اطرافها
فلا يعلم ولا يظن الضرر بالاقدام على الارتكاب وانما يشك فيه فيجري اصالة البرائة وخروج كثير من اطراف الشبهة عن محل الابتلاء
لاختصاص الابتلاء ببعض منها او عدم ظهور ما عدا الاجماع المنقول والرواية المذكورة في طهارة افراد المشتبه واضح لانها غاية ما
يحصل منها انما هو عدم وجوب الاجتناب وهو لا يستلزم الطهارة لاحتمالها العفو واما الاجماع فقد ادعي على عدم وجوب الاجتناب

فلا

فلا ينافي قصد الطهور في الطهارة واما الرواية فلانها على تقدير كون السؤال فيها ناظرا الى الاشتباه في غير المحصور لا يكون معنى قوله عم من اجل مكان واحد يحرم جميع ما في الارض انكار جريان حكم الحرمة على جميع ما في الارض وهو وجوب الاجتناب ثم انا نقول انه لا ملازمة بين عدم وجوب الاجتناب وجواز الصلوة كما يشهد به اختلاف كلماتهم في هذه المسئلة بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان مراد صاحب الجواهر ره بطهارة افراد الشبهة ان كان هو طهارتها ظاهرا فليست الا عبارة عن عدم وجوب الاجتناب فلا يترتب عليها الا ما يترتب عليه وان كان هو طهارتها واقعا فانها غير معقولة لكون بعضها نجسا واقعا كما هو معلوم بالضرورة وبما بيناه ظهر ما في كلامه ره حيث قال بعد ان حكى عن الذخيرة احتمال التكرير بقدر الممكن وهو ضعيف الا ان يمنع كونه من غير المحصور وان قلنا بان مدارة المشقة لكن مشقة الاجتناب لا مشقة التكرير وهي اعم من الاولى ثم اورد بمنع اختصاص اعتبار تلك المشقة في الحصر وعدمه معللا بان المعتبر مطلق المشقة الناشئة من الكثرة في تكليف المقدمة فعلا او تركا هذا ولا يخفى عليك ان جميع ما ذكرناه من المنع بالنسبة الى الكبرى انما هو بناء على الجمود على ظاهر عبارة من ان المشتبه بغير المحصور طاهر ويمكن ان يكون مراده انه في حكم الطاهر يعني مطلقا لا في خصوص وجوب الاجتناب فيسقط ما اوردناه من الترديد في السؤال عن مراده من الطهارة الواقعية او الظاهرية والايضا فان قيام الاجماع على عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور مما لا اشكال فيه وان الملازمة بينه وبين جواز الصلوة في فرد من افراده موجودة ويرشدك الى هذا امعان النظر في الموارد فهل ترى انه لو اشتبه الماء المضاف في افراد غير محصورة من المياه وجب تكرير الطهارة بتلك المياه بما امكنه او انه لو اشتبه قطعة من الارض في قطعات غير محصورة لزم تكرير الصلوة ساجدا في كل منها على قطعة حتى يحصل له العلم بالصلوة ساجدا على ارض طاهرة او انه يجب عليه تكريرها بما امكنه كلا ولا اراهم الا يفتون بالطهارة بما شاء من تلك المياه وبالسجود على ما شاء من تلك القطعات بل نقول ان الحكم في هاتين المسئلتين و ما ضاهاهما مما يشاركهما في كون الاشتباه في غير محصور مورد الاجماع واليسرة ولا حاجة الى دعوى الملازمة بين عدم وجوب الاجتناب من جهة النجاسة وبين جواز الصلوة فيه وان كانت محققة فالحق في المسئلة هو التفصيل بين ما لو كان شبهتها في محصور فيجب التكرير بما امكن وبين ما لو كان شبهتها في غير محصور فيكفي الصلوة في واحد منها الخامس انه لو ظن بكون احد الثوبين نجسا فان كان لامارة معتبرة شرعا كان في حكم القطع بنجاسة احد الثوبين وان كان غير مستند اليها لم يكن عبرة بها وجاز له الصلوة فيما شاء منهما لعدم الدليل على اعتبار الظن في النجاسة بل لقيام الدليل على عدمه فان قوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر كما ينفي اعتبار الظن بالنجاسة مفصلا كذلك ينفي اعتبار الظن بها مجملا بل هو اولى قوله الا ان يتضيق الوقت فيصلي عريانا اقول في المسئلة قولان احدهما ما اختاره المصنف هنا وتبعه في القواعد تبعا لابن البراج في جواهره كما حكاه عنه في كشف اللثام وثانيهما تكرير الصلوة في تلك الثياب بالقدر الممكن حتى انه لو لم يمكنه الا الصلوة في واحد صلاها منفردا في شيء منها وهذا القول خيرة العلامة ره في التذكرة والشهيد ره في الذكرى ومنهاج البيان والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد الثاني ره في الك وما عن بعض الحواشي والمحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد والسيد ره في ك والفاضل السبزواري ره في الذخيرة والفاضل الاصبهاني ره في كشف اللثام والمحدث البحراني ره في الحدائق وتحرير محل البحث ان عنوان هذه المسئلة وان كان مطلقا الا انه مقيد بوجهين احدهما ان المراد بضيق الوقت هو ضيقه عن الجميع فيؤول الى نفي العموم ويدل على هذا الوجه وجود القول الثالث لانه لو كان المراد بضيق الوقت هو ما لو كان يسع صلوة واحدة لم يكن لتكرير الصلوة بقدر الممكن وجه وثانيهما انه تخيير فيما بين الثياب الا اذا ظن بكون احدها طاهرا فانه يقدم على غيره نظرا الى ان الحاكم بالتخيير في امثال المقام انما هو العقل وحكمه بالتخيير انما هو لمدار التحير ومع حصول الظن يرتفع التحير لرجحان بعض الاطراف فيحكم بالاخذ بالراجح وقد نبه على الوجهين في التذكرة حيث قال لو ضاق الوقت عن الصلوة في الجميع صلى فيما يحتمله الوقت وان كانت واحدة ويتخير في الساقطة والمأتي بها اذا لم يغلب عنده النجس نعم حجة القول الاول بعد ابتنائه على ان من لم يجد الا ثوبا متنجسا يصلي عريانا انه قد تعذر الاحتياط الذي كان مسوغا للصلوة في الثوب عند عدم ثبوت طهارته شرعا فيصح النهي عن الصلوة بالنجس الذي لا يتم الا باجتناب الثوبين سالما عن المعارض حجة القول الثاني وجوه الاول ما تمسك به في جامع المقاصد من استصحاب ما قبل تضيق الوقت من وجوب الصلوة في كل واحد من الثياب الثاني كون الصلوة في شيء من الثياب المشتبهة اولى من الصلوة عاريا لاحتمال كونه هو الطاهر فيحتمل وقوع الصلوة في ثوب طاهر وهذا الوجه اشار اليه في جامع المقاصد وفيما حكى عن روض الجنان الثالث ما عن روض الجنان من ان فقد وصف الساتر اسهل من فقده نفسه وفي ك ان فقد وصف الساتر اولى من فوات الساتر نفسه وفي ك ان احتمال فقد الوصف اولى من فوات الموصوف والاولوية في نظر العقد واضحة وتبعا للشرع بفوات كثير

من الواجبات عند فقد نفس الساتر بخلافه مع فقد حصر الرابع ما في جامع المقاصد ان النجاسة مغتفرة مع تعذر ازالتها كما يجيء وحكي مثله عن روض الجنان ما يتمسك به في ذلك من بطلان الصلاة في متيقن النجاسة فالمشكوك اولى انتهى واشار بذلك الى ما اختاره في المسألة الآتية من انه لا يبعد الا ثوبا متيقن النجاسة كان الاولى له ان يصلي فيه ولكن في الجواهر عن الاول بالقطع بسقوط المقدمة يعني الصلاة في الثوب الواحد عند سقوط ذيها الذي هو الصلاة في الثوبين وذلك يمنع من جريان الاستصحاب هنا ثم انه قدس سره استشعر في المقام اعتراضا وهو انه يحتمل ان يكون المستصحب غير الوجوب المقدمي وهو الوجوب المستفاد من اطلاق الرواية فانها تضمنت الامر بالصلاة في كل منهما على الانفراد عند كونهما موجودين فكانت في كل منهما مامورا بها في حد نفسها ثم انه بعد فقد احدهما اذا شك في وجوب الصلاة في الباقي استصحب بل يمكن الاستغناء بالاستدلال بالرواية عن الاستدلال بالاستصحاب وترك ظهورها في عدم اشتراط وجوب الصلاة في احدهما بوجوب الثاني بل هي كالعام بالنظر الى الافراد مخصوصا مع تايدها بقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور واجاب بوضوح فساده معللا بوضوح انصراف الوجوب في الرواية المذكورة الى ارادة المقدمي منه بل ينبغي القطع بعدم ارادة غيره فيجري فيه ما عرفت وعن الثاني بعدم ثبوت تلك الاولوية شرعا اذ احتمال مصادفة الطاهر معارض باحتمال عدمه وعن الثالث بان اصلية فوات الوصف عن فوات الموصوف واولويته ونحوهما من الامور الاعتبارية التي لم يقم على اعتبارها شيء من الادلة الشرعية لا تصلح لاثبات حكم بحيث ينطبق على قواعد الامامية كما يومي اليه ما في المسألة الآتية من عدم التزام معظم الاصحاب فيها بمقتضاها من تعيين الصلاة بالثوب النجس مع فقد غيره وعن الرابع والخامس بابتنائهما على الصلاة بالثوب النجس عند فقد غيره وستعرف البحث فيه ثم قال على ان مقتضى الحاق المقام به ثبوت التخيير كما هو المعروف هناك بين القائلين بالصلاة فيه بل لم يعرف القول بالتعيين الا من بعض متاخري المتاخرين الذي يمكن دعوى عدم قدح خلافه في الاجماع ولاحتمال الفرق بينهما بتيقن النجاسة وعدمه بل قد يقطع بعدم ثبوت اعتباره شرعا بل لعل الثابت خلافه من حيث الحاق المشتبه بالنجس في اكثر الاحكام ثم انه قدس سره زاد على ذلك وقال بل قد يقال ان التخيير هو المتجه هنا وان لم نقل به هناك للفرق الواضح بينهما باسقية النجاسة التي يمكن دعوى مانعيتها فيه للنص او غيره وعدمه فلج الصلاة عاريا لعدم تيسر الساتر المعلوم الطهارة والصلاة فيه لانه غير محكوم بنجاسته شرعا حتى يكون مقتضيا للفساد بل من هذا الاخير يقدح وجه الصحة فيما لو صلى لابسا للثوبين المشتبه احدهما بعد غسل واحد منهما والاستناد به لعدم العلم بكون الاخر هو النجس والشك في موضع المانع غير معتبر على الاصح عندنا بل هو في الحقيقة كالصلاة بثوب طاهر لان في احدهما برطوبة واحتمال التمسك باستصحاب منع الصلاة فيهما اذ لم يتيقن ان المغسول هو النجس منهما يدفعه عدم اعتبار مثل هذا الاستصحاب اذ هو من استصحاب الجنس عند التامل ولا ينافي ما ذكرنا عدم الخلاف بينهم في تعين الصلاة بالطاهر لو كان عنده مع المشتبهين بل الاتفاق ظاهرا لوضوح ظهوره وجهه بل وضوح انه قد يقال بعدم جواز تكرير الصلاة الذي كان تابعا عند فقد الطاهر وعدم جواز الصلاة بالثلاثة جميعا لان المراد الصلاة بالطاهر واحد المشتبهين كما هو المفروض فلذا صرح المنتهى وظاهر البيان نحو من القول بفساد الصلاة في الفرض المذكور ولا يخلو عن بحث كتمسك الاول له بالاستصحاب المزبور نعم قد يكون وجهه اعتبار طهارة مطلق لباس المصلي ولو شرعية لا خصوص الساتر منه دون الزائد عليه فلا يكفي عدم العلم بنجاسته لانه يشترط طهارته كالساتر وهو جيد وان كان لا يخلو من بحث ايضا لكن على كل حال لا ينافي ما ذكرناه من التخيير في المقام عند التامل الا اني لم اعرف احدا صرح به هنا كما اني لم اعرف احدا صرح فيه ايضا باحتمال وجوب الصلاة عليه عاريا او في بعض الثياب المتمكن من تكرير الصلوة فيها قبل انقضاء الوقت اذ هو بعض افراد ما نحن فيه مع وضوح وجهه بناء على عدم جواز الصلاة بالنجس بل صرح الشهيد في الذكرى بانه في نظيره من الفاقد لاحد المشتبهين فاوجب الصلاة عليه فيه وعاريا وان استجود في ك والذخيرة الصلاة فيه خاصة لكن ذلك منهما على صحة الصلاة في متيقن النجاسة مع التعذر وما سمعت مبني على خلافه فتامل انتهى ولا يخفى ما في كلامه قدس سره من الاضطراب لان الاعتراف بكون المشتبه كالنجس في اكثر الاحكام يعني غير الحكم بتنجيس ما يلاقيه برطوبة ينافيه تعليل التخيير بان المشتبه غير محكوم بنجاسته شرعا فالاولى انه في حد ذاته غير صحيح فيجب الاجتناب عن المشتبه لانه محكوم بنجاسته شرعا وقد تحرز الخطابا بالاجتناب عن كل واحد فمباشرته حرام ومن هنا يعلم ان الحق خلاف ما اختاره من صحة الصلاة اذا اغسل احدهما ثم لبسهما جميعا لما عرفت من وجوب الاجتناب عن كل واحد والاجتناز المباشرة على وجه التدريج واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه يمكن الاستدلال على القول الثاني باطلاق ما دل على وجوب الستر في الصلاة وما دل على اشتراط كونه طاهرا بعد بيان ان التكاليف كلها منوطة بالقدرة فتقييد الساتر بكونه طاهرا اناط بالقدرة فينتفي بانتفاء القدرة على التطهير وانتفاء القدرة على تحصيل العلم بايقاع الصلاة في ثوب طاهر فيبقى اطلاق وجوب الستر بحاله فيجب الامتثال به وقد استدل في الذكرى

كتاب الطهارة

على وجوب ستر العورة في الصلوة بإجماع العلماء وعلى اشتراطه في صحة الصلوة باتفاق أصحابنا وأكثر العامة لقوله تعالى يا بني آدم خذوا زينتكم
عند كل مسجد ثم قال قيل اتفق المفسرون على أن الزينة هنا ما يوارى به العورة للصلوة والطواف لأنهما المعبر عنهما بالمسجد والأمر للوجوب
إلى أن قال ولقول النبي صلى الله عليه وآله لا يقبل الله صلوة حائض إلا بخمار وهي البالغ فغيرها كذلك إذ لا قائل بالفرق والإجماع المدعى في أن كل ليس مما
يتصف بعموم ولا إطلاق وإنما يثبت الحكم في الجملة وهذا اختلفوا في هذه المسألة فبين قائل بوجوب الصلوة عاريا وبين قائل بوجوبها
في واحد من المشتبهين مع اتفاقهم على وجوب ستر العورة في الصلوة إلا أن الآية الكريمة من قبيل المطلقات بل العمومات وليس لنا رد
الاستدلال بها بأن مقتضى تفسير المفسرين وقوع استعمال المشترك في أكثر من معنى نظرا إلى أن إطلاق المسجد على الصلوة إنما هو باعتبار
كونه من أسماء المكان نظرا إلى أن الطواف يستلزم الكون عند المسجد لوقوعه فيه وعدم وقوعه في غيره والوجه في ذلك أنا إنما منعنا من جواز
استعمال المشترك في أكثر من معنى استنادا إلى أصالة التوقيف ومعلوم أن الأصل لا يقاوم دعوى الوقوع نعم لنا أن نطالب بالدليل على دعواه
واتفاق المفسرين يورث الظن بالمراد على فرض تحققه لكن يوهنه هنا أمور أحدها أن ناقل الاتفاق مجهول وثانيها التعليل بأن الصلوة
والطواف هما المعبر عنهما بالمسجد وثالثها أنه قال في مجمع البحرين عند التعرض للآية الكريمة المذكورة وروي أن الحسن عليه السلام كان إذا قام إلى الصلوة
لبس أجود ثيابه فقيل له يا ابن رسول الله لم تلبس أجود ثيابك فقال إن الله جميل يحب الجمال فأتجمل لربي وهو يقول خذوا زينتكم عند
كل مسجد فأحب أن ألبس أجود ثيابي ثم قال وقيل المراد بأخذ الزينة التمشط عند كل صلوة وفي رواية عنهم عليهم السلام وقيل المراد بها التمسك بأهل البيت
وبالكيفية المسموعة منهم عند كل عبادة انتهى ومعلوم أن الأمر بأخذ الزينة بناء على الروايتين مع عدم ارتباطه بالمطلوب هنا يكون للندب
هذا الكلام على التمسك بالآية وأما الرواية فمنها الأمة لا الآية فعدم القول بالفصل ولا يحصل منه الإطلاق حتى يتمسك به فيمكن الاستدلال بوجه آخر
وهو أن يقال إن فوات الوصف أولى من فوات الموصوف ويدفع ما أورده عليه صاحب الجواهر بكونه من الأمور الاعتبارية لا عبرة بها في ثبوت الأحكام
الشرعية بأنه لا ريب في أن ما نحن فيه من تزاحم الحقين لدوران الأمر هنا بين ترك شيء من الواجبين فأما أن يترك الستر وأما أن يترك طهارته ومن
المقرر عندهم أنه يؤخذ ح بما هو أقوى وأولى وأهم ومعلوم أنه يرجع في الأولوية إلى الأمور والوجوه الاعتبارية من جهة تحير العقل الذي يقطع بأنه لا بد
مصلح أن يكون مرجحا فيحكم العقل بمراعاته لكن يرد على هذا الوجه من الاستدلال وسابقه أن الطهارة ليست شرطا في الساتر من حيث كونه ساترا
حتى يكون الشرط راجعا إلى الموصوف والصفة أو الشيء الواحد هو الستر بشيء طاهر وإنما هو شرط في مطلق اللباس بحيث لو كان ملبوسا أو محمولا
نقص فيه من حيث الستر أصلا والأجود في الاستدلال أن يتمسك بوجهين آخرين أحدهما ثاني الوجوه التي استدل بها للقول الثاني وتوضيحه أنه
مع الصلوة عاريا وإن حصل عدم استصحاب النجاسة قطعا لكن حصل القطع بفوات الستر الذي هو شرط في الصلوة ولكنه مع الصلوة في
الثوب المشتبه بالنجس يحصل القطع بالستر ولا يحصل القطع بوقوع الصلوة في النجس بل غايته الاحتمال أن هذا هو الطاهر ومع كون المقام
من قبيل ما تعارض فيه الحقان الواجبان لزم ارتكاب ما فيه احتمال فوات الشرط وترك ما فيه القطع بانتفاء الشرط وعلى هذا البيان لا يجري
عليه ما أورده صاحب الجواهر من عدم ثبوت الأولوية إذ احتمال مصادفة الطاهر معارض باحتمال عدمه وثانيهما أن الصلوة عاريا مستلزم
لفوات واجبات عديدة من الستر والركوع والسجود وكذا القيام إذا لم يأمن وجود ناظر إليه بخلاف الصلوة في واحد من تلك الثياب فإن غايته هناك
لزوم فوات طهارة اللباس ومع التعارض لا بد من ارتكاب الثاني دون الأول قوله ويجب أن يلقي الثوب النجس ويصلي عريانا إذا لم يمكن
غيره قال في تذكرة الفقهاء لا إشكال ولا خلاف في العفو عما يتعذر إزالته من النجاسة التي في البدن من أي نوع كانت وكأنه لما علم من نفي الضرر والحرج
ولم يتعرض أحد من الأصحاب هنا للاستدلال على ذلك ويمكن أن يستدل عليه بالأخبار الواردة في المسلوس والمبطون نحو ما تقدم في المسائل الملحقة
بالوضوء في تنقيح بحثه في الصلوة بالنجاسة لمكان الضرورة وفي حسنة منصور بن الوليد على جبيرة فالله أولى بالعذر وفي موثقة سماعة فليتوضأ
وليصل فإنما ذلك بلاء ابتلي به ونحو ذلك وأيد ذلك بأن الأدلة الدالة على شرطية الطهارة من الخبث في الصلوة غير شاملة لحال الضرورة
فيبقى عموم الأوامر سالما عن معارضة ما يقتضي الاشتراط والتخصيص وهو جيد هذا كلامه ص ثم إن ما ذكرناه توطئة لتمييز محل الخلاف وهو الثوب عن غيره
وقد اختلفوا فيه على أقوال الأول ما اختاره المصنف هنا من وجوب الصلوة عاريا بإلقاء الثوب النجس وفي الدروس أنه أشهر وفي التذكرة أنه قال به الشيخ وأكثر الأصحاب وفي كرى
أنه المشهور وفي المدارك أنه هو المشهور وفي الذخيرة والمصابيح أن الخبر الدال عليه منجبر بالشهرة وفي تذكرة الفقهاء أنه المشهور وفي الرياض فالقطعي ليصلي عريانا ومضى بالعينية على الأظهر
الأشهر إلى أن قال بعد الإشارة إلى الروايات إن قصور أسانيدها منجبر بالشهرة العظيمة انتهى بل في الخلاف إجماع الفرقة على ذلك انتهى وعن المنتهى أنه لو صلى عريانا
لم تجب الإعادة قولا واحدا انتهى الثاني وجوب الصلوة في ذلك الثوب ففي كشف اللثام أن الأحوط والأقوى الصلوة فيه وحكى الصيمري هذا القول عن صاحب

المعالم ره وفي كتابه انه لا ريب ان الصلوة في الثوب اولى انتهى ومثله كلام صاحب الذخيرة ره ويظهر من المحقق الاردبيلي ره الميل الى هذا القول لانه قال في شرح الارشاد ولولا دعوى المصنف ره في المنتهى انه لو صلى عريانا لم يجب الاعادة لقلت ولعله لا امكن القول بوجوب تعيين الصلوة في الثوب النجس للصحاح انتهى الثالث التخيير بين الصلوة عاريا وبين الصلوة في الثوب النجس حكى القول به عن ابن الجنيد ره وهو خيرة المصنف ره في المعتبر والعلامة ره فيما حكى عن المنتهى والمحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد فيما حكى عنهما وجعله في كشف اللثام اقوى في مقابل القول بتعين الصلوة عاريا ثم اضرب الى تقوية القول الثاني وعن ابن الجنيد ره و الشهيد ره التصريح بافضلية الصلوة في الثوب النجس حجة القول الاول وجوه منها ما تمسك بها الشيخ ره في ف الاول انا قد علمنا ان النجاسة ممنوع من الصلوة فيها الا مع اخبار الصلوة وفضيلة الدلالة الثاني اجماع الفرقة على ذلك الثالث رواية زرعة عن سماعة قال سئلته عن رجل يكون في فلاة من الارض وليس عليه الا ثوب واحد فاجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعدا يومي وفي رواية محمد بن علي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه الا ثوب واحد واصاب ثوبه مني قال يتيمم ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعا ويصلي ويومي ايماء والجواب عن الاول بان الدلالة على تعين الصلوة في ثوب النجس من الاخبار الصحيحة الدالة عليه ويأتي ذكرها ان شاء الله تعالى وعن الثاني بمنع ثبوت الاجماع وعن الرواية الاولى بضعف السند للقطع ووجود زرعة وسماعة في الطريق وهما واقفيان وعن الثانية بان في طريقها محمد بن عبد الحميد لم يوثق صريحا حجة القول الثاني صحيحة محمد بن علي الحلبي انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله قال يصلي فيه وصحيحة الحلبي ايضا قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب في ثوبه وليس معه غيره قال يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله وصحيحة علي بن جعفر انه سأل اخاه موسى بن جعفر ع عن رجل عريان وحضرت الصلوة فاصاب ثوبا نصفه دم او كله ايصلي فيه او يصلي عريانا فقال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا وصحيحة عبد الرحمن ابن ابي عبد الله انه سئل ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب في ثوب ليس معه غيره ولا يقدر على غسله قال يصلي فيه ولعل استناد ارباب هذا القول الى هذه الاخبار مع ضعف الروايتين اللتين ذكرنا في الاحتجاج على القول وكون هذه صحيحة السند كثيرة العدد فالمعتبر بها دون ما قابلها من الروايتين وقد عرفت انها قد تضمنت الامر بالصلوة في الثوب النجس وهو ظاهر في الوجوب العيني ما لم تقم قرينة على خلافه حجة القول الثالث امور احدها الجمع بين الاخبار المذكورة في حجة القول الثاني وبين الاخبار الدالة على القول الاول بحمل الامر الموجود في الطائفتين على الوجوب التخييري وربما يعترض عليه بان الجمع فرع التكافؤ والاخبار المتأخرة اكثر عددا واقوى سندا فلا تكافؤها الاخبار الدالة على وجوب الصلوة عاريا ويجاب تارة بان سماعة على تقدير كونه واقفيا ثقة وقد وقع في ذلك خلاف بينهم وكذا زرعة فان من علماء الرجال من ذكر وثاقته ولم يذكر وقفه فتكون الرواية من قبيل الموثق ولا ضير في الاضمار الحاصل من تقطيع الاخبار واما محمد بن عبد الحميد فقد حكى في منتهى المقال توثيقه عن النجاشي والعلامة ره في الخلاصة والكاظمي في المشتركات فعن الوجيزة انه كان ثقة من اصحابنا الكوفيين انتهى ولكن لا يخفى ان هذا المقدار لا يجدي في مقام التعارض لكون الاخبار الناطقة بالصلوة في الثوب صحيحة السند مع كونها اكثر واخرى بان روايتي سماعة والحلبي وان كانتا ضعيفتين الا انهما منجبرتان بالشهرة فالمرجح الداخلي وان كان مع اخبار الصلوة في الثوب الا ان المرجح الخارجي مع اخبار الصلوة عاريا فيتكافئان وانت خبير بان هذا موقوف على التساوي في الرتبة فلو ترجح احد الطرفين لم يكن الجمع بالتخيير وجبر الشهرة وان كانت من المرجحات الخارجية الا انها اقوى من غيرها من حيث قوة الظن بمطابقة الخبر للواقع فان تقديم خبر العدل على خبر غيره انما هو من جهة بعد مخالفته الواقع عنه من جهة انتفاء احتمال الكذب المخبر ومع افادة الشهرة الظن بمطابقتهما او افهما من الخبر للواقع يحصل الظن من خبر العادل وثالثها انه قد حصل الاتفاق على العمل بمضمونهما في الجملة وهو يشهد بكونهما من المعتبرة عند الجميع وكان الحلي اراد دعوى تحصيل الاجماع الذي حكى عن العلامة ره في المنتهى من انه لو صلى عاريا كانت صلوته مجزية ولا ولعل النظر الى ان مقصد القائلين بتعين الصلوة عاريا قد حصل بذلك وكل القائلون بوجوب الصلوة في الثوب النجس حجتهم انما يريدون ان الوجوب تخييري لا عيني وهذا الجواب مبني على دعوى ان خلاف القائلين بكون الواجب معينا هو الصلوة في الثوب النجس غير قادح في دعوى الاجماع ولا الاتفاق لكون القول متحد ثالثا او على كون بعضهم جازما بالحكم وقد صرح بذلك المجيب في طي كلماته وثانيها ما استدل اليه المصنف ره في المعتبر حيث انه حكى عن الشيخ ره انه جمع بين الروايتين بانه يجب عليه نزعه الا ان يخشى من نزعه بردا او غيره ويصلي فيه ثم اورد عليه بقوله وعندي في هذا الجمع اشكال لان نزعه يستلزم فوات ستر العورة وهو شرط في الصلوة والصلوة فيه تستلزم فوت طهارة الثوب وهو شرط وكلاهما متساويان فلا ترجيح اذن والاولى القول بالتخيير انتهى وانت خبير بان المسئلة مما ورد فيها النص ومع امكان الجمع بين النصوص لا وجه للتمسك بمثل هذا الوجه ويعرف الجواب منه ايضا وثالثها ما تمسك به صاحب المستند ره حيث قال اما جواز الصلوة عريانا فللروايات الثلاث موثقتي سماعة وروايتي الحلبي واما جوازها في الثوب فللصحاح الاربع لعلي والحلبي والبصري وخبر الحلبي ولا تعارض بين الفريقين من الاخبار على المختار لورود الكل بلفظ الاخبار وهو لا يثبت ازيد من الجواز والقول بانه يفيد الايجاب بعيد عن الصواب مع انهما لو تعارضا

كتاب الطهارة

لكان الرجوع الى التخيير الذي هو المرجع عند فقد المصلح للترجيح كما في المقام وترجيح الاولى بالاشهرية عملا او الاعتضاد بنقل الاجماع معارض بترجيح
الثانية بالصحة سندا والاكثرية عددا والاحدثية في بعضها مصدرا والاوفقية للاعتبار مع ان شهرة القدماء لو سلم تعارض بشهرة
المتأخرين في الثانية ومنه يظهر فساد ما قيل من ان الاصل في الوجوب العيني والحمل على التخييري مجاز فانه ليس لهذا الحمل بل انما العمل الدالة له على
الوجوب او بواسطة الاخبار العلاجية انتهى هذا والمختار هو القول الاول ويتم المطلوب بامور اولها ان الشهرة المنقولة معتبرة معول عليها
من جهة كون الناقل لها جماعة يجب التعويل على نقلهم لافادته الوثوق بالخبر وامره ولا وجه للمناقشة فيها كما في [illegible]
الجواهر ره وقد عدل عنها بعد ذلك لكن ينبغي ان يراد بها الشهرة الى زمان المصنف وقد اختاره هو وجماعة ممن تأخر عنه القول بالتخيير ولكنهم لم
ينقل ممن قبله خلاف في ذلك الا عن ابن الجنيد حيث نقل عنه القول بالتخيير وعن الصدوق ره حيث استظهر منه بعضهم القول بتعين
الصلوة في الثوب النجس نظرا الى ذكره في الفقيه الاخبار الدالة على ذلك غير معقب لها بما ينافيها من قول او رواية ومعلوم ان خلاف هذين
لا يقدح في تحقق الشهرة وان الشهرة الى زمان المصنف كافية بجبر الاخبار الموافقة لها وكان العلامة ره في دعوى الاتفاق المحكي عن المنتهى
على اجزاء الصلوة عاريا لم يعتد بخلاف الصدوق ره او لم يعتقد ظهور ما وقع منه في الفقيه في افتائه بذلك ثانيها كون الاجماع الذي ادعاه الشيخ ره في ف
معولا عليه حيث اعتبار الاجماع المنقول بوصف عدم تطرق الوهن اليه من جهة كون طريقه الاعتماد في الاجماع الى قاعدة اللطف فهو كما ترى لانا لو قلنا بتطرق
الوهن الى الاجماع حيث يطلق لفظ الاجماع لا نقول بتطرقه اليه في مثل هذا المقام مما اضاف لفظ الاجماع الى الفرقة لظهور ذلك في اتفاقهم مضافا
الى ثالثة في المقام بانه لم ينقل فيه خلاف ممن قبل زمن المصنف ره الا من ابن الجنيد ره ومن ظاهر ما في كلام الفقيه واما احتمال كون مراد الشيخ ره
في ف هو دعوى اجزاء الصلوة عاريا لا وجوبها كما وقع الاشارة اليه في كلام بعضهم فهو مما لا يعبأ به لانه ره قال في ف ما نصه من لم يجد الا ثوبا
نجسا نزعه وصلى عريانا ولا اعادة عليه ثم نقل اقوال العامة ثم قال دليلنا انا قد علمنا ان النجاسة ممنوع من الصلوة فيها فمن اجاز الصلوة
فيها فعليه الدلالة وايضا اجماع الفرقة على ذلك ثم ذكر الروايتين اللتين تقدم ذكرهما في الاحتجاج على القول الاول ثم قال وقد روى اصحابنا
انه يصلي فيه وروى ذلك محمد بن علي الحلبي وعلي بن جعفر وقد رووا انه يصلي فيه ثم يعيد فيما بعد وروى ذلك عمار الساباطي وقد بينا الوجه
في هذه الاخبار وقلنا انما يجوز له ان يصلي فيه اذا خاف على نفسه من البرد فانه يصلي فيه ويعيد فتكون قد جمعنا بين الاخبار انتهى وهذا الكلام
يدل على ان مراده الوجوب العيني من جهة كون مسلك ظاهر ابطال مخالفيه وان مقتضى دليله الاول نفي جواز الصلوة في الثوب النجس وان قوله
ذلك في دليله الثاني اشارة الى ما ذكره في صدر الكلام وان الروايتين اللتين استدل بهما ظاهرتان بل صريحتان في الوجوب العيني وانه جمع بين
الاخبار بحمل ما دل منها على الصلوة في الثوب النجس على صورة الاضطرار ولم يجمع بين الطائفتين بالتخيير بين الصلوة عاريا وبين الصلوة في الثوب
النجس ثالثها ان الترجيح بالشهرة مقدم على الترجيح بصحة السند وكثرة العدد وقد عرفت الوجه في ذلك ولا عبرة عندنا بمجرد كون المرجح داخليا وانما
العبرة بقوة الظن وزيادة الوثوق لان رواة اخبار الصلوة في الثوب النجس كانت بمرأى ومسمع منهم وقد عرفت الاشارة اليها والى الجمع بينها وبين
غيرها في كلام الشيخ ره ومع ذلك لم يحكموا بمقتضاها وبما ذكرناه من البيان يسقط القول بتعين الصلوة في الثوب النجس كما يسقط القول بالتخيير
بينها وبين الصلوة عاريا مضافا الى ان ما اخترناه اوفق بالاحتياط نظرا الى اقوال المسئلة لان القائل بالتخيير يلتزم بصحة الصلوة عاريا
بخلاف القائل بتعينها فانه لا يلتزم بصحة الصلوة في الثوب النجس وان القول بتعين الصلوة في الثوب النجس لم يتحقق وجوده قبل زمان المحقق
الاردبيلي ره نعم استظهر من الصدوق ره وليس كلامه ره مما يطمئن به النفس بظهوره وقد نشأ من المحقق المذكور الميل اليه وتبعه من اصحاب
المدارك والذخيرة وكشف اللثام مع عدم قوة الظهور في كلامهم كلا بل جملة منهم مثل كلام من عبر منهم بان الصلوة في الثوب
النجس اولى ومما يوهن الجمع بالتخيير امران احدهما انتفاء الشاهد به ودعوى عدم احتياج الجمع المذكور الى شاهد غير
مسموعة وكانها مبنية على ان كلا من الصلوة عاريا والصلوة في الثوب النجس قد ورد به الامر والامر بالمتعدد يلزمه التخيير
ولكن لا يخفى اندفاعه من ان الصلوة عاريا او الصلوة لان كلا من الامرين ورد في خطاب مستقل وانه ظاهر في الوجوب العيني
فصرفه الى التخيير مستلزم لاخراج كل من الكلامين عن ظاهره وارتكاب مخالفة الاصلين وباستلزام تعلق الامر بامور متعددة
في خطابات متفرقة للتخيير ممنوع وربما يدعى شهادة صحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب في الثوب او
يصيبه بول وليس معه غيره قال يصلي فيه اذا اضطر اليه والتقريب ان قوله ع يصلي اريد به الانشاء فيكون للوجوب وجواب
الشرط [illegible] قوله ع اذا اضطر محذوف بقرينته فيصير مفهوم الجملة الشرطية انه اذا لم يضطر لم يجب الصلوة ونفي الوجوب لا يستلزم نفي

الاذن بل ينبئ عن وجوبه فيكون الصلوة في الثوب النجس عند عدم الاضطرار مأذوناً فيه غير واجب لان الامر للتخيير واجاب عنه في الجواهر
بان المفهوم من الامر الواقع في جواب الشرط وان كان هو انتفاء الوجوب عند انتفاء الشرط الا ان المفهوم هيهنا ليس ذلك لان قوله
يصلي المراد به الاثبات قد ورد في مقام توهم السائل محظورية الصلوة في الثوب النجس فيكون المفهوم هنا عدم الاذن في الصلوة في
الثوب النجس عند عدم الاضطرار وهذا لا يلائم التخيير ثم ذكر ما نصه ولا يرد عليه استلزام ذلك ح للاباحة مع الضرر المعلوم فيها
عقلا ونقلا كمعلومية وجوب الصلوة فيه كذلك لان المراد هنا الاذن التي لا تنافي الوجوب وان قلنا بظهور الامر في مقام توهم الحظر
في الاباحة المنافية له لكن لخصوص المقام خصوصية واضحة كما لا يخفى على من لاحظ نظائره مما علق الحكم فيه على ضرورة الاضطرار
فتامل جيدا فانه لا يخلو عن دقة انتهى ولا يستقيم ذيل الكلام الا بان يقال ان مراده ره هو ان قوله ع يصلي قد اريد به الاذن بالمعنى
الاعم الذي هو عدم المنع من الصلوة في الثوب النجس حتى يصح اجتماعه مع الوجوب ولكن لا يراد الوجوب من اللفظ بان يفيد الاذن بكونه
في ضمن الوجوب والامكان المنفي في المفهوم هو قيد الاذن الذي هو الوجوب ويعود المحذور وعلى هذا يكون الوجوب مفهوما من الخارج
لا من هذا الخبر بخصوصه نظير قوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة وثانيهما ان في اخبار الصلوة في الثوب النجس ما
يدفع الجمع بالتخيير وهو قوله ع في صحيحة علي بن جعفر وان لم يجد ما يصلي فيه ولم يصل عريانا ضرورة ان المراد بالنفي انما هو النهي وح
فكيف يصح الجمع بين الطائفتين بالتخيير بين الصلوة في الثوب النجس وبين الصلوة عريانا ولا مجال لحمل النهي هنا على الكراهة
لما في الجواهر من انه لم يقل احد بكراهة الصلوة عريانا بل قضية كراهة الصلوة عريانا هو استعمال الاوامر الواردة في مجاز بعيد
جدا ان لم يكن ممتنعا واما الوجه الذي تقدم للتخيير عن صاحب المستند ره فهو مبني على انكار ارادة الوجوب والانشاء من الجمل الخبرية
الواردة في الاحكام وذلك دعوى لم يدعها احد من الاولين والاخرين لكون الخطابات اذا عرضناها الى اهل العرف لم يفهموا منه
الا الوجوب واما ما ذكره من دعوى شهرة المتاخرين فتحققها ممنوع ولو سلم فمقاومتها الشهرة القدماء في العمل بالخبر وطرح معارضه ممنوعة
وقد عرفت رجحان الشهرة على سائر المرجحات فلا مسرح لاقتضاء الاخبار العلاجية للتخيير فتدبر تنبيه مقتضى ما سلكناه من الطريقة
اعني ترجيح اخبار الصلوة عريانا على اخبار الصلوة في الثوب النجس هو طرح الطائفة الثانية ولا حاجة بنا الى ارتكاب التكلفات والتاويلات
البعيدة عن ساحة متفاهم الخطابات الجارية في المحاورات لكن قد عرفت ان الشيخ ره حملها على ما اذا خاف على نفسه من الحر والبرد او
نحوهما مما يوجب الاضطرار وورد بما يستشهد لهذا الحمل بقول ابي عبد الله ع في صحيحة الحلبي المتقدمة عن قريب يصلي فيه اذا اضطر اليه حيثما ثم
قيد الصلوة فيه بما اذا اضطر اليه قد تنبه له المصنف ره في المعتبر وتعرض لدفعه فقال ع لو قيل الدليل على ما فصله يعني الصلوة في الثوب عند الحر
والبرد وغيرهما من الضرورة والصلوة عاريا عند عدمها ما رواه الحلبي عن ابي عبد الله ع في الرجل يجنب في الثوب ويصيبه بول وليس
معه غيره قال يصلي فيه اذا اضطر اليه قلنا الاضطرار يكفي فيه عدم التمكن من غيره انتهى وفي الانصاف ان ما افاده ره لا يخلو من بعد
لان عدم التمكن من غيره هو المفروض في كلام السائل والمذكور فالتقييد به يكون تاكيدا وهو خلاف ظاهر سياق الكلام بل الظاهر انما
هو كونه تاسيسا الا انه يبعد الحمل المذكور ورود تلك الاخبار الكثيرة مما عدا صحيحة الحلبي المذكورة فيها بصورة الاطلاق محملا فيها التقييد
الا ان يدعى ان الغالب وجود الضرورة في التعري عن الحر او البرد او غيرهما وان تلك وردت مورد الغالب ولا يخلو عن تامل **قوله**
فان لم يمكنه صلى فيه واعاد وقيل لا يعيد وهو الاشبه هذه العبارة تضمنت مسئلتين تتفرع الثانية على اولهما الاولى انه ان لم يمكنه
نزع ذلك الثوب النجس ولو لمشقة برد ونحوه صلى فيه فالمراد بالامكان هو المتعارف دون العقلي والقول بوجوب الصلوة فيهما مما
وقع الاتفاق عليه كما صرح به جماعة لعدم جواز التكليف بغير المقدور وعدم وقوع التكليف بالعسر في الشرع وعدم سقوط الصلوة بحال
ويدل عليه اطلاق الاخبار الدالة على الصلوة في الثوب النجس وخصوص صحيحة الحلبي المقيد فيها الحكم بما اذا اضطر اليه الثانية انه يعيد
الصلوة واختلفوا فيها على قولين احدهما انه يعيد وهو المحكي عن الشيخ ره في جملة من كتبه وابن الجنيد ره وحكاه في لك والرياض عن
الشيخ ره وجمع وانكر عليهما في الجواهر مصرين على عدم الشيخ ره وابن الجنيد ره اليه ثانيهما ما هو المشهور المعروف بل لم يتحقق فيه خلاف
من غير الشيخ وابن الجنيد ره اليه وثانيهما ما هو المشهور لكن حجة القول الاول ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل
ليس معه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي فاذا اصاب ماء غسله واعاد الصلوة ورد ها
في ك بانها مع ضعف سندها باشتمالها على جماعة من الفطحية انما تدل على الاعادة لو كان المصلي في الثوب النجس منهما الثنية

وفي الذخيرة ان سند الرواية لم يبلغ حد الصحة فحمل الرواية على الاستحباب غير بعيد انتهى واجيب عن ذلك بان الرواية من قبيل الموثقات
وهي حجة على القول الثاني وجوابه اولا انه صلى صلوة مأمورا بها والامر يقتضي الاجزاء الثاني اصالة البرائة من وجوب الاعادة الثالث
ظواهر الصحاح المتقدمة الواردة في مقام الحاجة مع تضمن بعضها الامر بغسل الثوب خاصة بعد سؤال الضرورة من دون تعرض
لاعادة الصلوة بالمرة فلا باس حينئذ بحمل الرواية المذكورة على الاستحباب ولا يخفى ان قاعدة الاجزاء وان كانت تامة صحيحة الاعتداد
في امثال المقام من جهة كون الامر من قبيل الامر الواقعي الاضطراري الذي حققنا القول باقتضائه الاجزاء في الاصول الا انها
لا تقاوم الرواية الموثقة المذكورة التي نقول بحجيتها وكذلك الحال في اصالة البرائة واما ظواهر الصحاح فانها مطلقة يجب تقييدها
بحكم الدليل الخاص المعتبر الذي هو الخبر الموثق المذكور ومن هنا قال في الجواهر وان كان الموثق عندنا حجة في نفسه والمعارض
كله قابل للتقييد به لكنه لاعراض المشهور عنه قصر عن المقاومة الا انه مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط بالعمل بمضمونه خصوصا
مع احتمال بل ظهور كون الاعراض لعدم القول بحجية الموثق كما صرح به غير واحد الا انهم اعرضوا عنه لقوة المعارض عليه فتأمل
انتهى ويمكن ان يكون الامر بالتأمل اشارة الى ان عدم القول بحجية الموثق مختص بصاحب المدارك ونفر قليل نظرائه والقائلون بحجية الموثق
اكثر الاصحاب خصوصا ممن تقدم على صاحب المدارك فليس عدم التزامهم بمؤدى الموثق المذكور من جهة عدم اعتبارهم بالموثق بل من جهة
عدم مطابقة هذا الخبر الخاص الواضح عندهم وناقش في دلالة الموثق صاحب المستند مضافا الى مناقشة صاحب المدارك فيها باختصاصها
بالمتيمم الذي صلى في ثوب متنجس فلا يجري في غيره بانه لا دلالة فيه على وقوع صلوته في الثوب اصلا فلعلها اوقعها عاريا وانت خبير
بان مساقه واضح الدلالة على وقوعها في الثوب فلا مجال للاشكال من هذه الجهة **فرع** الاول ان المنقول عن بعض المتاخرين كما
في الذخيرة ان لكل من الثوب والبدن بالنظر الى تعذر الازالة حكما براسه فاذا تنجسا كلاهما واختص تعذر الازالة باحدهما وجب الازالة
عن الاخر نظرا الى انه تعلق الامر بازالة النجاسة عن كل منهما مستقلا وعدم امكان الامتثال في احدهما لا يوجب سقوط الامتثال
عن الاخر فيجب امتثال ما امكن وفرع على ذلك في المستند امرين احدهما انه لو تعين الممكن تطهيره منهما طهره والا تخير في تطهير ما شاء
منهما لوجوب الامتثال المحتمل عند تعذر الامتثال القطعي وثانيهما انه لو لم يكن تطهير شيء منهما اصلا ولكن امكن نزع الثوب فهل يجوز
تخفيفا للنجاسة بناء على القول بالتخيير بين الصلوة عريانا وبين الصلوة في الثوب النجس فيما اذا كان بدنه طاهرا وثوبه منحصرا في النجس
ويجب على القول بوجوب نزع الثوب النجس والصلوة عريانا قال في المستند ظاهر بعض القائلين بالصلوة عريانا هناك وجوب الستر هنا و
عدم جواز نزع الثوب ثم اختار هو التخيير لمصيره اليه هناك استنادا الى الروايات اقول للمنع في اصل الحكم الاول مجال لان
الظاهر من وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن امر واحد وهو التنزه عن النجاسة وترك استصحابها ولا نسلم كون كل منهما مأمورا
به مستقلا وبعد ذلك يبتني وجوب الازالة عن احدهما عند تعذرها عن الاخر على وجوب تخفيف النجاسة وهو ايضا ممنوع كما ستعرف
الحال فيه ان شاء الله تعالى وبما ذكرنا ينتفي موضوع ما فرعه عليه في المستند اولا واما ما فرعه عليه ثانيا فالحق فيه ما استظهره من بعضهم بناء
على ما اخترناه من وجوب الصلوة عريانا هناك لان التلبس بالنجاسة حاصل على كل حال فقد تعذر احد الشرطين الذي هو الطهارة فيجب
مراعاة الاخر اعني الستر ولا ينافي ذلك تعدد الامر بالنسبة الى متعلقه اعني ازالة النجاسة عن الثوب وعن البدن لما عرفت من ان مآل ترك
الازالة في كل منهما الى امر واحد هو التلبس بالنجاسة ولو اختصت النجاسة بواحد من الثوب والبدن قال في الذخيرة نقلا عن بعض المتاخرين
ان كانت متفرقة وامكن ازالة بعضها وجب بتقدير اجتماعها فان كانت دما وامكن تقليله بحيث ينقص عن مقدار الدرهم وجب ايضا
والا ففي الوجوب نظر انتهى ما نقله عن ذلك البعض ثم انه ره قال ولا يخفى ان التفرقة التي ذكرها بين المتفرق والمجتمع محل تأمل انتهى والظاهر
ان نظره في ذلك الى غير الدم وهو جيد لانا ان قلنا بوجوب التخفيف وجب في كليهما والا لم يجب في شيء منهما اما بالنسبة الى الدم فالوجه
ما ذكره لانه ينتهي الى مقدار العفو فيجب تحصيله لكن في المستند بعد الاشارة الى ما ذكره ذلك البعض من التفرقة ما نصه والحق الوجوب
مطلقا لدلالة ما يدل على وجوب ازالة الكل على وجوب ازالة البعض ايضا بدلالة المطابقة على السواء وتعذر امتثال الكل غير صالح لرفع
وجوب امتثال البعض وايضا يجب ازالة كل بعض لو لم يكن معه غيره ووجود الغير غير مانع عن الوجوب نعم كان الاشكال بما يرد لو كان المأمور به حال
الاجتماع وهو مطلق التطهير وليس كذلك بل هو ازالة كل نجاسة بخصوصها انتهى وقد عرفت المنع من كون ازالة كل نجاسة بخصوصها مأمورا بها
ودلالة الامر بالمركب على الامر باجزائه مطلقا ممنوع قال في الذخيرة وربما يفهم من كلام الفاضلين في التهذيبين حيث ذكروا وجوب ستر الفرج

بحجر ونحوه عند تعذر الازالة محتجين بان الواجب ازالة العين والاثر فحيث تعذرت ازالة الاثر بقيت ازالة العين انهم يرون وجوب تخفيف مطلق النجاسة عند تعذر ازالتها وان ذلك بدل اضطراري للطهارة من النجاسات كبدلية التيمم ونقل عن بعضهم التصريح بالموافقة وتنظر فيه بعض المتاخرين بان وجوب ازالة العين والاثر حكم واحد مستفاد من دليل واحد والامر بالمركب انما يقتضي الامر باجزائه على الاجتماع لا مطلقا وحينئذ فلا بد في اثبات التكليف بجزء منها على الانفراد من دليل غير الامر بالمركب وهو مفقود في المتنازع بل ظاهر الاخبار المسوغة للصلوة مع النجاسة عند تعذر الازالة نفي التكليف بامر اخر سوى الازالة باعتبار اطلاق الاذن من غير تعرض للتخفيف بوجه ما وورد في بعض الروايات من ذكر المسح للبول ممن تعذر غسله عليه لا يصلح شاهدا على العموم لان الوجه فيه منع النجاسة من التعدي الى غير محلها من الثوب والبدن وهو امر اخر غير التخفيف انتهى ثم قال صاحب الذخيرة وهو كلام جيد متين انتهى وهو في محله الثالث انه لو امكن لبعض الغسلات فيما يلزم فيه التعدد دون بعض فهل يجب ذلك البعض الممكن ام لا قال في المستند الظاهر نعم لوجوب مطلق الغسلة بمطلقاته ايضا ووجوب المقيد بامر اخر ولا تنافي فيه نعم لو انحصر الدليل في المقيد لم يثبت وجوب المطلق واسا انتهى وفي الوجيز فيه ان التكاليف باسرها منوطة بالقدرة ومنها الامر بالمقيد فمع انتفاء القدرة على المقيد يرتفع التكليف به ويمكن المناقشة فيه بان التكليف بالمطلق الذي لحقه القيد ولو منفصلا تكليف بشيء واحد هو المقيد عند انتفاء القيد ينتفي المقيد فيرتفع التكليف ويندفع بان التكليف بالمطلق المقيد بالمنفصل وان كان تكليفا بشيء واحد الا انه انما يتم في صورة قيام القدرة على المقيد لا في غيرها نعم المقيد بالمتصل مطلوب واحد ينتفي بانتفاء قيده والفرق انه كان يسع المكلف ان يقيده ابتداء في كلام واحد بمتصل لكنه لما اتى بالمطلق مجردا ومن تقييده الامر بالمقيد منوط بالقدرة على القيد كشف ذلك عن كون المطلق المجرد عن القيد مطلوبا له عند تعذر تقييده ويؤيد ما ذكره ان نجاسة النجس عبارة عن خباثة المعنوية وانه يحصل التخفيف فيما يعتبر فيه التعدد بالغسلة الاولى وتخفيف الجناية المعنوية التي هي ما نعة عن العبادة لازم بقدر الامكان وبهذا البيان يحصل الفرق بين هذا الفرض وبين تخفيف عين النجاسة لعدم حصول التخفيف في القذارة المعنوية هناك ضرورة عدم الفرق في ابطال الصلوة بين قليل البول وكثيره الا ان يمنع الفرق استنادا الى انه كما لا فرق في صورة قيام القدرة على الازالة بين قليل البول وكثيره في الابطال ولا فرق بينهما في صورة عدم القدرة على الازالة في عدم الابطال كذلك لا فرق فيما يعتبر فيه تعدد الغسل بين غير المغسول اصلا وبين المغسول مرة في الابطال في حال القدرة على تكرير غسله ولا فرق بينهما في عدم الابطال في حال عدم القدرة على غسله مكررا فلا شهادة في عدم الفرق في ابطال الصلوة بين قليل البول وكثيره على المدعى الرابع انه حكى عن العلامة في نهاية الاحكام انه قال لو كان في ثوبه او على جسده مني او دم حيض او بول وهناك ما لا فاءه دم اقل من سعة الدرهم احتمل وجوب غسله به لانه ازال المانع من الدخول في الصلوة فكان واجبا كالظاهر وحكى عنه ايضا انه قال بعد ذلك ويحتمل العدم لبقاء حكم النجاسة المغلظة وان زالت العين قال في الذخيرة بعد نقل هذا الكلام وهذا الاحتمال اقرب الى الصواب مما ذكره اولا انتهى ولا يخفى ان ما ذكره العلامة اولا كما يتجه عليه ما اشار اليه من بقاء حكم النجاسة المغلظة كذلك يتجه عليه انه مبني على ان العفو عن الدم اذا كان دون الدرهم يسري الى الماء الملاقي له المتنجس به وهو ممنوع **خاتمة** تشتمل على فوائد مهمة متعلقة بالمبحث المذكور الاولى انهم قسموا النجاسة على قسمين عينية وحكمية وذكروا للاولى معاني ثلاثة وبازائها الثانية تقابلها في كل منها احدها ان يتعلق بنجاسة مع الرطوبة وهو مطلق الخبث قال المحقق الثاني ره بعد ذكر هذا التفسير وهو اكثر معانيها دورانا على السنة الفقهاء ويقابلها الحكمية وهي ما لا يتعدى ويتوقف رفعها على النية وفي الحدائق بعد تفسير الحكمية بما لا يتعدى اشعر بقوله بان يكون المحل الذي قامت به ظاهرا لا ينجس الملاقي له ولو مع الرطوبة ويحتاج زوال حكمها الى مقارنة النية كنجاسة بدن الجنب والحائض ونحوهما المفتقر الى الغسل ثانيها ان تكون عين الشيء المتصف بالنجاسة محسوسة مع قبولها للتطهير كالدم والغائط والبول قبل جفافه ونحوها ويقابلها الحكمية بهذا الاعتبار وهو ان لا يكون له جرم وعين يشار اليها كالبول اليابس في الثوب ونحوه وثالثها ان يكون عينها غير قابلة للتطهير كالكلب والخنزير ويقابلها الحكمية بهذا الاعتبار فهي ما يقبل التطهير كالميت بعد برده وقبل تطهيره بالغسل وعلى هذا فيكون نجاسة الميت عينية بالمعنى الاول والثاني حكمية بالمعنى الثالث فهي عينية من جهتين وحكمية من جهة واما نجاسة الماس له فانها حكمية بالمعنى الاول سواء كان الماس به رطوبة ام بيبوسة وعينية بالنسبة الى العضو الذي وقع المس به اذا كان برطوبة اجماعا او مع اليبوسة يبنى على الخلاف الاتي فقد حصل للعينية والحكمية اطلاقات ثلثة وحكى في الجواهر عن غير واحد اطلاقهما على اربعة معان ثلثة

كتاب الطهارة

منها ما عرفت ورابعها ان تطلق الحكمية ويراد بها ما حكم الشارع بتطهيرها من غير ان يلحقها حكم غيرها من النجاسات ثم قال ره ويقابلها
العينية في الاطلاقات وكانه اشار بالحكمية بالمعنى الاخير الى ما دون الدرهم حيث امر الله تعالى بتطهيرها ولكن لا يجري عليه حكم ابطال الصلوة
الذي هو حكم غيره من النجاسات الثانية ان كل نجاسة عينية لاقت جسما طاهرا بغير رطوبة فلا تؤثر في تنجيس ما لاقته وكل ما حكم بنجاسته شرعا
فهو مؤثر للتنجيس في ملاقيه مع الرطوبة وقد وقع ما يقرب من هذه العبارة فيما حكي من كلام صاحب المعالم ره وفي كلام صاحب الحدائق ره
الظاهر ان المراد بالنجاسة العينية هو الخبث وبما حكم بنجاسته شرعا هو حكم بنجاسته على وجه التعيين فلا تشمل العبارة ملاقي احد المشتبهين
مع الانحصار وقد وقع الخلاف في كل من الكليتين فينبغي ان نفرد الكلام في موضعين الموضع الاول في بيان الخلاف في الكلية الاولى
وهي عدم تعدي النجاسة مع اليبوسة وقد وقع منهم فيها اقوال احدها تاثيرها مطلقا ونقل عن المعالم حكايته عن صريح كلام العلامة
ره في نهاية الاحكام وظاهره في مواضع اخر من كتبه وقد وقفت على عبارة نهاية الاحكام ولم افهم منها القصر احتر في جميع الاقسام
فانها وان كانت صريحة في تاثير غير ميتة الانسان مع اليبوسة الا انها ليست بصريحة معها وانما هي ظاهرة لانه قال فيها واذا مس الميت
رطبا نجس نجاسة عينية لان الميت عندنا نجس وان مسه يابسا فظاهر كلام الاصحاب ذلك مع احتمال ان تكون النجاسة حكمية فلو لاقى بدنه
بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه لاصالة الطهارة السالمة عن دلالة التنجيس لو مس ميتا من غير الناس او قطعة ابينت من
حي او ميت ماكول اللحم او غيره لم يجب الغسل بل يجب غسل ما مس به لقول الصادق ع ولكن يغسل يده ولا فرق في ايجاب غسل اليدين
ان تكون الميتة رطبة او يابسة انتهى ثانيها عدم تاثيرها بدون الرطوبة مطلقا كغيرها من النجاسات ذهب اليه المحقق الثاني قال في جامع
المقاصد عند قول العلامة ره وكل نجاسة عينية لاقت محلا طاهرا فان كانا يابسين لم يتغير المحل عن حكمه الا الميت فانه ينجس الملاقي له مطلقا
اي ميت الادمي والمراد بالاطلاق مع اليبوسة وعدمها استنادا الى الامر بغسل اليد من ملاقاته من غير تقييد ويعارض بقوله ع كل
يابس ذكي والاصح اشتراط الرطوبة كغيرها انتهى ثالثها التفصيل بين ميت الادمي فيؤثر مع اليبوسة وبين ميتة غيره فلا يؤثر الا بالرطوبة وهو مذهب
العلامة ره في التذكرة لو مس قبل برده لم يجب عليه غسل لقول الصادق ع والاقرب وجوب غسل يده لانه لاقى نجاسة اذ الميت نجس عندنا
ولو مس ميتا من غير الناس وجب عليه غسل ما مس به وحكم الثوب حكم البدن والاقوى عندي هنا اشتراط الرطوبة انتهى وقال في الذكرى لا
يتعدى النجاسة مع اليبوسة وهو منصوص في الكلب والخنزير والكافر وفي المرسل عن ابي عبد الله ع انضحه يابسا وهو للندب وحمله ابن حمزة
على الوجوب وقال ع كل يابس ذكي اما الميت فقد قيل بالتعدي مطلقا لعموم قول الصادق ع فاغسل ما اصاب ثوبك منه وترك الاستفصال
دليل العموم وكذا الميتة لمرسل يونس عن ابي عبد الله ع في مس شئ من السباع او الثعلب او الارنب حيا او ميتا يغسل يده والتسوية بين الحي
والميت تشعر باستحباب الطهارة المذكورة في حال الحيوة فيحمل على اليبوسة الفرق مع الموت والرطوبة قطعا والشيخ ره في ط بعد اطلاق
نجاسة الثوب الملاقي للميت قال كل نجاسة اصابت الثوب والبدن وكانت يابسة لا يجب غسلها وانما يستحب مسح اليد بالتراب او نضح الثوب
وعن الكاظم ع في الثوب يقع على خنزير ميت ايصلي فيه لا باس وقال ع في كلب ميت يقع عليه الثوب ينضحه ويصلي فيه وحمله في التهذيب ببلوغه
صيرورته عظما بعد سنة لقول الصادق ع في عظم الميت اذا جاز عليه سنة فلا باس وكل هذا يشعر بعدم النجاسة باليبوسة انتهى ووجه
استفادة التفصيل منه هو انه تمسك في نجاسة ميت الانسان حتى مع اليبوسة بقول الصادق ع فاغسل ما اصاب ثوبك وترك الاستفصال
فيشمل ما كان مع الرطوبة وغيره وهو ذيل رواية ابراهيم بن ميمون قال سئلت ابا عبد الله عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان
كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه ومورده كما ترى ميت الانسان فاستفاد
منها بحكم ترك الاستفصال نجاسة ملاقيه مطلقا سواء كانت الملاقاة برطوبة ام بيبوسة وجعل نفي الباس عن وقوع الثوب على خنزير ميت
فيما روي عن الكاظم ع والامر بالنضح والصلوة في ثوب وقع على كلب ميت في الرواية التي بعده دليلين على عدم النجاسة باليبوسة ومورديهما
كما عرفت غير الانسان فيحصل من مجامع كلامه التفصيل المذكور ومن هنا يظهر ان ما نسبه في كشف اللثام الى الذكرى حيث قال في
مورد كلامه الذي هو ميتة الادمي الاقوى على ما في الذكرى اشتراط التنجيس بالرطوبة انتهى ليس في محله حجة القول الاول امران احدهما
اطلاق معقد الاتفاق في كلام المصنف ره في المعتبر حيث قال الميتات مما له نفس سائلة نجسة وهو اجماع الناس والخلاف في الادمي وعلماؤنا
مطبقون على نجاسته نجاسة عينية كغيره من ذوات الانفس السائلة انتهى فانه يفيد ثبوت النجاسة العينية مطلقا فيتعدى في صورتي كون
الملاقاة برطوبة او يبوسة ثانيهما اطلاق الاخبار اما بالنسبة الى ميت الادمي فهو اطلاق صحيحة الحلبي عن الرجل يصيب ثوبه جسد

الميت قال يغسل ما اصاب الثوب منه وصحيحة ابرهيم بن ميمون قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه وما روى عن الاحتجاج عن مولينا القائم ع مما كتب الى الحميري انه روى لنا عن العالم ع انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلوة وحدثت عليه حادثة فكيف يعمل من خلفه قال يؤخر ويقدم بعضهم ويتم صلوتهم ويغتسل من مسه فكتب عجل الله فرجه ليس على من نحاه الا غسل اليد وعنه ايضا انه كتب اليه ع انه روى عن العالم ع ان من مس ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحالة لا يكون الا بحرارة فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه فكيف عليه الغسل التوقيع اذا مسه بيده على هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده واما بالنسبة الى ميتة غير الادمي فهو اطلاق مرسلة يونس عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال سئلته هل يجوز ان يمس الثعلب والارنب وشيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده وتقريب الدلالة في الامرين واحد وهو ترك الاستفصال عن كون الاصابة والمس برطوبة او غيرها وهو دليل العموم وأجيب عن الاول بوقوع الخلاف العظيم فيما بين الاصحاب مضافا الى ما قيل من ان الخلاف في الحكم بالسراية مع اليبوسة انما حدث في زمان العلامة فما بعده واما المتقدمون فقد اطلقوا بنجاسة الميت من الانسان وغيره واحالوا حكم سراية نجاسته الى ما هو المقرر عند الفقهاء ومن المتشرعة من عدم سراية النجاسة بقول مطلق الا بواسطة الرطوبة وان ما ذكره المصنف ره من دعوى الاجماع على النجاسة العينية انما اراد به ما يقابل النجاسة المعنوية كاثر الجنابة مثلا كما يومي اليه تذييل كلامه بما قدمنا حكايته وعن اطلاق الصحيحين بما ذكره المحقق البهبهاني في معلقا على قول صاحب ك واطلاق الروايتين آه بقوله ليس كذلك اذ مقتضاهما وجوب غسل الشيء الذي اصاب الثوب فيانته بالماء فتكونان ظاهرتين في الرطوبة وما يسري الى الثوب يتصل به يدل على ذلك بالضرورة ما في الرواية الاخرى ان كان غسل فلا تغسل ما اصاب ثوبك وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه انتهى وحكى مثله عنه ره في شرح المفاتيح والوجه في ذلك ان الضمير المجرور بمن في قوله ع يغسل ما اصاب الثوب منه يعود الى الميت ومعلوم انه مع اليبوسة لا يصيب الثوب من الميت شيء فينحصر الامر في صورة الرطوبة واما عن روايتي الاحتجاج فبانهما قاصرتان سندا بل وقد دلالة لضعف استفادة مثل الحكم المذكور من مثل هذه الاطلاقات الوارد كثير منها في كثير من النجاسات مع عدم دعوى احد منهم شيئا من ذلك فيها وما ذلك الا لانهم فهموا انها مبنية على مقدمة مطوية معلومة لديهم من قاعدة كل يابس ذكي ونحوه فيراد ح الامر بالغسل مع اجتماع شرائط النجاسة خصوصا مع عدم كون السؤال فيهما عن شيء من امر الرطوبة واليبوسة بل المراد معرفة حكم ذلك الحيوان مثلا من جهة نفسه فالاستدلال بهذه الاطلاقات ح على ذلك انما هو على ما لا ينبغي لبيانه حجة القول الثاني امران الاول الاصل والثاني موثقة عبد الله بن بكير كل يابس ذكي المؤيدة بجملة من الاخبار الواردة في موارد خاصة المفيدة لبيان ان عدم السراية انما هو من جهة اليبوسة واما صحيحتا الحلبي وابرهيم بن ميمون وروايتا الاحتجاج فقد عرفت الجواب عنها مضافا الى انه مع الاغماض عن الجواب المذكور يدور الامر بين تخصيص عموم الموثقة وتقييد تلك الاخبار بها ومعلوم ان التقييد اولى من التخصيص خصوصا مع كون القيد وهو اشتراط كون احد المتلاقيين رطبا في السراية مما هو مركوز في اذهان عامة المتشرعة فيحسن الاطلاق اعتمادا على ذلك ومن هنا يعلم ما فيما ذكره صاحب المعالم ره في تقرير الاحتجاج لهذا القول من عموم هذه الروايات معارض بقوله ع كل يابس ذكي فكانه يعني القائل بهذا القول اراد تخصيصها به مع انه من جهة السند لا يصلح لمقاومة الحديث الحسن فيشكل جعله مخصصا له انتهى واراد بالحسن صحيحة الحلبي لانه عبر عنها بحسنة الحلبي قبل هذا الكلام وكانه لا يرى كون قوله ع كل يابس ذكي من قبيل الموثق والا فيتجه عليه الاشكال من جهة ان العكس اولى اعني تقديم الموثق على الحسن ولا اقل من التساوي حجة القول الثالث امران الاول الاصل وبيانه ان تعدي النجاسة عند رطوبة احد المتلاقيين وان كان مسلما مجمعا عليه الا ان تعديها مع يبوستهما غير مسلم والاصل عدمه غاية ما هناك انه ثبت الخروج عن هذا الاصل في ميت الادمي بحكم الدليل القائم فيه فيبقى غيره من الميتات في حكم ساير النجاسات التي لا يحكم عليها بالتعدي الى ملاقيها الا مع الرطوبة الثاني صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سئلته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل يصلح الصلوة فيه قبل ان يغسله قال ليس عليه غسله وليصل فيه ولا باس والمختار هو القول الثاني ويظهر وجهه لمن تدبر فيما ذكرناه من اول المسئلة الى هنا تنبيه قد تبين في طي ما حررناه ان في نجاسة ميت الادمي قولين احدهما كونه عينية محضة مع الرطوبة او اليبوسة فعلى هذا ينجس ما يلاقي الميت برطوبة كان او بيبوسة وهذا هو المشهور كما في الحدائق وثانيهما كونها عينية محضة مع الرطوبة خاصة كساير النجاسات واما مع اليبوسة فلا يتعدى نجاستها وهو اختيار المحقق الثاني ره الموضع الثاني في بيان

الخلاف في الكلية الثانية وهي ان كل ما حكم بنجاسته شرعاً فهو مؤثر في تنجيس ما يلاقيه برطوبة فالمشهور المعروف هو التأثير خلافاً لابن ادريس
والعلامة في بعض افراد ما حكم بنجاسته مع تفاوت بين قوليهما وللمحدث الكاشاني ره في كل متنجس فالمستثنى من هذه الكلية بحسب
اقوال هؤلاء الجماعة ثلثة احدها ما لاقى جسد الميت برطوبة فانه مع كونه محكوماً عليه بالنجاسة ووجوب غسله غير مؤثر في تنجيس ملاقيه
عند ابن ادريس ره ولو كانت الملاقاة مع سارية حسبما قال في السرائر اذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء ثم افرغ في ذلك الاناء
قبل غسله مايع فانه لا ينجس ذلك المايع وان كان الاناء يجب غسله لانه لاقى جسد الميت وليس كذلك المايع الذي حصل فيه لانه لم يلاق
جسد الميت وحمله على ذلك قياس وتجاوز في الاحكام بغير دليل والاصل في الاشياء الطهارة الى ان يقوم دليل قاطع للعذر وان كنا
متعبدين بغسل ما لاقى جسد الميت لان هذه نجاسات حكميات وليست عينيات والاحكام الشرعية نثبتها بحسب الادلة الشرعية
ولا خلاف ايضاً بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينيات وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على ان من
غسل ميتاً ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلاً عن مروره وجوازه ودخوله اليه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك وادى الى تناقض
الادلة وايضاً فان الماء المستعمل في الطهارة على ضربين ماء استعمل في الصغرى واخر في الكبرى فالماء المستعمل في الصغرى لا خلاف
بيننا انه طاهر مطهر والماء المستعمل في الطهارة الكبرى الصحيح عند محققي اصحابنا انه ايضاً طاهر مطهر ومن خالف فيه من اصحابنا
قال هو طاهر يزيل النجاسات العينيات ولا يرفع به الحكميات فقد اتفقوا جميعاً على انه طاهر ومن جملة الاغسال والطهارات الكبار
غسل من غسل ميتاً فلو نجس ما يلاقيه من المايعات لما كان الماء الذي قد استعمله في غسله واغتساله طاهراً بالاتفاق والاجماع الذي
اشرنا اليهما انتهى ودلالة هذه العبارة على حصول النجاسة الحكمية في الملاقي لبدن الميت برطوبة واضحة كما هو مقتضى قوله ولا خلاف
بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزه اه ويحتمل ان يكون مذهبه ره حصول النجاسة الحكمية لمطلق الملاقي وان كانت الملاقاة بيبوسة
كما هو محتمل اطلاق قوله في صدر العبارة اذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء اه ويحتمل ان يكون الاطلاق نظراً الى احالة الامر الى
مقدمة مسلمة من الخارج وهي ان النجاسة بدون الرطوبة لا تسري كما قال بعضهم ان المتقدمين كانوا يقولون ان ملاقي النجس نجس
ويحيلون ذلك الى ما هو المعلوم عندهم وعند المتشرعة من عدم سراية النجاسة بدون الرطوبة وكيف كان حكمه بحصول النجاسة الحكمية
للملاقي برطوبة محقق هذا ورده المصنف ره في المعتبر فقال قوله لان الحكم بنجاسة المايع قياس على نجاسة ما لاقى الميت قلنا هذا الكلام ركيك
لا يصلح دليلاً على دعواه بل يصلح جواباً لمن يستدل على نجاسة المايع الملاقي لليد بالقياس على نجاسة اليد الملاقية للميت لكن احداً
لم يستدل بذلك بل نقول لما اجمع الاصحاب على نجاسة اليد الملاقية للميت واجمعوا على نجاسة المايع اذا وقعت فيه نجاسة لزم من
مجموع القولين نجاسة ذلك المايع لا بالقياس على نجاسة اليد فاذن ما ذكره لا يصلح دليلاً ولا جواباً قوله لا خلاف في ان المساجد يجب
ان تجنب النجاسات ولا خلاف ان لمن مس الميت ان يجلس في المسجد ويستوطنه قلنا هذه دعوى عرية عن البرهان ونحن نطالبك بتحقيق
الاجماع على هذه الدعوى ونطالبك اين وجدتها فانا لا نوافقك على ذلك بل نمنع الاستيطان كما نمنع من على جسده نجاسة ولا يصح
اثبات الدعوى بالمجازفات قوله الماء المستعمل في الطهارة الكبرى طاهر قلنا هذا حق قوله فيكون ماء المغتسل من ملامسة الميت طاهراً
قلنا هذا الاطلاق ممنوع وتحقيق هذا ان ملامس الميت ينجس يده بنجاسة عينية ويجب عليه الغسل وهو طهارة حكمية فان اغتسل قبل
غسل يده نجس ذلك الماء بملاقاة يده التي لامس بها الميت اما لو غسل يده ثم اغتسل لم يحكم بنجاسة ذلك الماء وكذا نقول في جميع الاغسال
الحكمية فان ماء الغسل من الجنابة طاهر وان كان الغسل يجب بخروج المني وينجس موضع خروجه ولو اغتسل قبل موضع الجنابة كان ماء الغسل
نجساً لملاقاته مخرج النجاسة اجماعاً وكذلك الغسل من الحيض يجب عند انقطاع دم الحيض ويكون المخرج نجساً فلو اغتسلت ولم تغسل المخرج
كان ماء الغسل نجساً ولو ازالته ثم اغتسلت كان ماء الغسل طاهراً وكذا جميع الاغسال فقد بان ضعف ما ذكره المتأخر اللهم الا ان يقول
ان الميت ليس بنجس وانما يجب الغسل تعبداً كما هو مذهب الشافعي لكن هذا مخالف لما ذكره الشيخ ابو جعفر فانه ذكر انه نجس باجماع الفرقة
وقد سلم هذا المتأخر بنجاسته وبنجاسة ما يلاقي بدنه ولو قال انا اوجب غسل ما لاقى بدنه ولا احكم بنجاسة ذلك الملاقي قلنا فح يجوز استعماله
في الصلوة والتطهير به لو كان ماء ثم يلزم ان يكون الماء الذي يغسل به الميت طاهراً مطهراً او قح فيجب غـ وبه الملاقي لو يجوز استعمال
الماء الملاقي له فيلزم ان يكون ملاقاته مؤثرة في الثوب منعاً وغسلاً غير مؤثرة في الماء القليل وهو باطل انتهى واقول تقدم صاحب [illegible] من
كلام ابن ادريس ره انه لا يقول بتنجس ملاقي بدن الميت لكن يجب غسله تعبداً وتبعه في الحدائق وهو مقتضى ظاهر قوله لا ينجس ذلك المايع و

ان كان الاناء يجب غسله حيث لم يقل وان كان الاناء قد نجس وقد كان مقتضى المقابلة ذلك وكذا ظاهر قوله وان كان متعبدين بغسل ما لاقى
جسد الميت ومقتضى استدلاله بان المساجد يجب ان تنزه آه وح يتجه عليه ما اورده المصنف ره بقوله ولو قال انا اوجب غسل ما لاقى بدنه
ولا احكم بنجاسته فذلك الملاقي آه مضافا الى الاجماعات المستفيضة على النجاسة التي من حكمها التعدي مع الرطوبة الى ما لاقاه بوسائط
بل ادعى في المعتبر اطباق الامامية على نجاسته نجاسة عينية كغيرها من الميتات بل هو ره في باب ما يحل من الميتة حكى عن نهاية الشيخ ره عدا
الانفحة واللبن والبيض اذا اكتسى الجلد الفوقاني من جملة ما يحل اكله من الميتة ثم قال قال محمد بن ادريس اما اللبن فانه نجس بغير خلاف عند
المحصلين من اصحابنا لانه مايع في ميتة ملاصق لها وما اورده شيخنا في نهايته رواية شاذة مخالفة لاصول المذهب لا يعضدها كتاب الله
ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع ودليل الاحتياط يقتضي ما ذكرنا هذا كلامه ره وتعليله بانه مايع ملاصق للميتة يجري في المقام الا ان
يقال بانه يفرق بين ميت الادمي وميتة الحيوان وكلامه هنا في الادمي وما ذكره بالنسبة الى اللبن انما هو في ميتة الحيوان لكن هذا المقدار
لا يجدي في منع مذهب خصمه لانه بعد اثبات نجاسة الميت بالاجماع يتمسك بالتعليل الذي ذكره ابن ادريس ره من انه مايع ملاصق للميت
الذي هو نجس كالميتة لان ميت الادمي بعد اثبات نجاسته بالاجماع يجري فيه التعليل الذي ذكره في الميتة لان علة السراية فيهما هي كونهما نجسا
وبعد ذلك كله يكفي في مصيرنا الى خلاف مذهبه ره صحيحتا الحلبي وابرهيم بن ميمون لما عرفت من دلالتهما على نجاسة ملاقي بدن الميت
برطوبة ولا اقل من كون صورة الرطوبة هي القدر المتيقن منهما كما هي القدر المتيقن من روايتي الاحتجاج المنجبرتين بالشهرة ولا يتوهم
ان الموجود في الاخبار انما هو الامر بغسل الملاقي وهو اعم من تنجسه لانه يقول بغسله تعبدا لانا نقول ان نجاسة ما حكم الفقهاء رض بنجاسته
انما استفيدت غالبا من الامر بغسلها كما في قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وقوله ع في جواب سؤال محمد بن مسلم عن الكلب
يشرب من الاناء اغسل الاناء وغير ذلك من الاخبار الواردة في اصناف النجاسات فلو كان للغسل تعبد لمجال لم يصح لهم الاستدلال بامثال
ما ذكر وقد تسالموا عليه هذا كله هو الكلام على طريقة ابن ادريس ره وثانيها ملاقي جسد الميت بيبوسة فانه محكوم عليه بالنجاسة ووجوب
غسله ولا يؤثر هو في تنجيس شيء ثالث ملاق لهذا الملاقي عند العلامة ره في بعض كتبه ره فانه قال في فصل غسل الاموات من المنتهى او
مس رطبا تنجس بنجاسة عينية لما ياتي من ان الميت نجس ولو مس يابسا فالوجه ان النجاسة حكمية فلو لاقى ببدنه بعد ملاقاته للميت رطبا
لم يؤثر في تنجيسه لعدم دليل التنجيس وثبوت الاصل الدال على الطهارة انتهى ومراده ره بالنجاسة العينية هي ما تتعدى الى ملاقي محلها
وبالحكمية خلافه كما يكشف عنه قوله ره في التذكرة نجاسة الميت نجاسة عينية لانها تتعدى الى ما يلاقيها على ما تضمنه حديث الصادق ع
وتطهر بالغسل باجماع العلماء انتهى واراد بحديث الصادق ع صحيحة ابرهيم بن ميمون ومورد اصل الطهارة في عبارة المنتهى هو
الثالث الذي هو ملاقي الملاقي للنجاسة الحكمية دون ملاقيه وح نقول ان ما ذكره من ان النجاسة في صورة ملاقاته رطبا عينية مسلم
بناء على الاخبار والاجماع المنقول واما ما ذكره من دعوى النجاسة الحكمية في صورة ملاقاته مع اليبوسة فهو ممنوع لعدم الدليل
على اصل تنجس الملاقي مع اليبوسة مضافا الى قوله ع كل يابس ذكي المنجبرة بالشهرة فالمختار عندنا هو سراية نجاسة الميت والميتة مع
الرطوبة وعدم سرايتها مع اليبوسة ثالثها كل منهما متنجس عند المحدث الكاشاني ره قال في المفاتيح انما يجب غسل ما لاقى عين النجاسة و
اما ما لاقى الملاقي لها بعد ما ازيل عنه العين بالتمسح ونحوه بحيث لا يبقى فيه شيء منها فلا يجب غسله كما يستفاد من المعتبرة على انا لا
نحتاج الى دليل على ذلك فان عدم الدليل على وجوب الغسل دليل على عدم الوجوب اذ لا تكليف الا بعد البيان ولا حكم الا بعد البرهان
الا ان هذا الحكم مما يكبر في صدور الذين غلب عليهم التقليد من اهل الوسواس الذين يكفرون بنعمة الله ولا يشكرون سعة رحمة الله
سبحانه وفي الحديث ان الخوارج ضيقوا على انفسهم وان الدين اوسع من ذلك انتهى ومحصله ان ملاقي عين النجاسة يجب غسله
وان كان عين النجاسة قد زالت عنه بالمرة ولكن الملاقي مع ذلك لا يؤثر في تنجيس شيء ثالث ملاقيه وتقييده ملاقاة ملاقاة الملاقي
للملاقي بان تكون بعد زوال العين وعدم بقاء شيء منها للاحتراز عن صورة وجود شيء منها فيه فان الثالث ح يكون ملاقيا لعين النجاسة
فالمقصود من ذلك توضيح مقصوده حتى انه لو زالت العين من بعض المحل دون بعض فالاولى في الثالث البعض الذي زال عنه النجاسة لم يكن
ملاقيا للعين واولى في ذلك الثالث البعض الذي لم تزل عنه النجاسة كان ملاقيا للعين وحيث ان هذا القول قد تفرد به هو ره لم
يوافقه احد ممن تقدم عليه او تاخر عنه كان مخالفا للاجماع بل الضرورة كما نص عليه المحدث البحراني ره في الحدائق والمحقق البهبهاني
ره في شرحه وعلى هذا ينبغي ان نطوي تفصيل المقام في جوهر تعديله ونشتغل بما هو اهم من ذلك ومن رام الاطلاع على تفصيل مستند

وما قيل في دفعه فليراجع الكتابين المذكورين الفائدة الثالثة انه لو رأى نجاسة في ثوب الغير فهل يجب اعلامه به فيه خلاف فقيل بوجوب
الاعلام وهو المنقول عن العلامة ره في اجوبة مسائل السيد السعيد مهنا بن سنان المدني وقيل بعدم الوجوب واختلف القائلون به فمنهم
من اقتصر على نفي الوجوب من دون حكم برجحان الفعل او الترك كصاحب المعالم وظاهره الاباحة ومنهم من جعل الاخبار اولى
كبعض الاصحاب على ما نقله صاحب المعالم ره ومنهم من جعل الاخبار مكروها كصاحب الحدائق ره حجة القول الاول وجهان احدهما
ما حكي عن بعض الاصحاب من ان التجنب عن النجاسة واجب على ذلك الشخص الذي متنجس عند علمه بها فلا تجنب مقدمة على غيره خصوصا
عند عدم تنجز التكليف بالاجتناب عنها لعدم علمه بها وثانيهما ما حكي عن العلامة ره من ان الاخبار بوجود النجاسة داخل في باب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبين واجاب عنه في الحدائق اولا بان ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تشمله لعدم توجه الخطاب
الى الجاهل والناسي كما ذكروه فلا معروف ولا منكر بالنسبة اليهما والاصل عدم الوجوب وثانيا بان المفهوم من تتبع الاخبار انه لا يجب
الاعلام بمثل ذلك فمن ذلك صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن الرجل يرى في ثوب اخيه دما وهو يصلي قال لا يؤذنه حتى
ينصرف وعن ذلك صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال ان الباقر ع اغتسل وبقي لمعة من جسده لم يصبها الماء فقيل له فقال ع
ما عليك لو سكت ومن ذلك رواية عبد الله بن بكير المروية في كتاب قرب الاسناد قال سألت الصادق ع عن رجل اعار رجلا
ثوبا فصلى فيه وهو لا يصلي فيه قال لا يعلمه قلت فان اعلمه قال يعيد حجة القول الثاني امران استند اليهما صاحب المعالم ره احدهما الاصل
قال فيجب التمسك به الى ان يدل دليل واضح على الوجوب وثانيهما صحيحة محمد بن مسلم المذكورة قال وقد روى في الكافي والتهذيب بسند
يعد في الصحيح ثم نقل المتن ثم قال وهذا الحديث ربما اشعر بعدم الوجوب حجة القول الثالث لم يصرح بها قائلها لكن الظاهر انه نظر الى ان
اخباره بالنجاسة انقاذ له عن الوقوع في خلاف الواقع الذي قد امره الله سبحانه لادراك المصلحة الواقعية فاخباره بها يكون تفضلا
في حقه من جهة ايصاله الى تلك المصلحة الواقعية وفيه انا لا نعلم رجحانا في الاعلام بالواقع بعد ترخيصه تعالى في العمل بالاصول والامارات
التي مؤديها حكم ظاهري جابر لمصلحة الواقع على تقدير فواته بحكم وجود المصلحة في العمل بتلك الاصول والامارات الموجبة للامر بالعمل بها عند
الجهل بالواقع حجة القول الرابع الاخبار المتقدمة وقد ذكرها في الحدائق ثم قال والمستفاد من هذه الاخبار كراهة الاخبار فضلا عن
الجواز فكيف الوجوب الذي ذكروه والظاهر ان الوجه في ذلك هو انه لما كان بناء الاحكام الشرعية انما هو على الظاهر ونظر المكلف دون الواقع
ونفس الامر تخفيفا لبناء الاحكام الشرعية على السهولة فان الفحص والسؤال عن امثال ذلك تضييق لها كما استفاضت بها الاخبار الدالة
على النهي عن السؤال والنهي عن الاخبار بذلك في الاعلام انتهى والاظهر هو القول الاخير والعمدة صحيحة محمد بن مسلم فانه لو كان الامام ع
قد قال لا يخبره بدلا عن قوله لا يؤذنه كان من الجائز ان يقال ان النهي هنا قد ورد في مورد توهم الوجوب وانه بمنزلة مجرد رفع الوجوب
لكن التعبير بقوله لا يؤذنه يشعر بمرجوحية الاخبار والروايتان الاخيرتان مؤيدتان للمطلوب وان كان كل منهما موهونا اولا القصة
الاولى اما الاولى فلما في غفلة ابي جعفر ع عن اللمعة من البعد الا ان تحمل على ان اللمعة التي لم يغسلها كانت في الشق الايسر وهو ع كان بانيا
على غسلها الا ان المخبر زعم انه ع غفل عنها فسبق الى الاعلام فلذلك قال ع في توبيخه ما عليك لو سكت لكن على هذا التقدير ايضا تسقط
الرواية عن مرتبة ظهور الدلالة على ما نحن فيه من جهة قيام احتمال ان التوبيخ لعله كان من جهة مبادرته الى الاعلام وعدم انتظاره لما يأتي
به واما الثانية فلما فيها مع عدم صحة السند من الامر بالاعادة لمن صلى جاهلا بالنجاسة ولا نقول بذلك الا ان تحمل على ما لو اخبره في اثناء
الصلوة وبما ذكرناه من تحرير المقام يظهر انه لا فرق بين ما لو كان واجد النجاسة في ثوب الغير ممن يرى حسنا الثوب بنفسه وبين ما لو كان
ممن يرى حسنا عدالته وبين ما لو كان عدلا واحدا وبين ما لو كان عدلان او اكثر فلا يجب الاخبار في شيء من الصور ومن دون فرق بينها
وربما يرى التفاوت بينها من كلام بعض الاصحاب فيما نقل عنه حيث قال لو وجد عدلان في ثوب الغير نجاسة امكن وجوب الاجتناب لوجوب
تجنب النجاسة وهو يتوقف على الاخبار المذكور فيجب الاعلام ووجوب التجنب مع العلم لا بد منه لاستحالة تكليف الغافل قال وابعد منه ما
لو كان عدلا واحدا وابعد منهما ما لو كان فاسقا ثم قال ولا دليل في الاخبار اولى انتهى وكانه لما بنى الحكم على باب المقدمة ووجدان قول
العدلين اقرب الى القبول من قول العدل الواحد وقوله اقرب من قول الفاسق فلهذا فرق ونحن لما منعنا ذلك وجعلنا مبنى الحكم هو
الحديث الذي يستفاد منه الحكم وقد دل على ان الرائي للنجاسة في ثوب الغير ليس مأمورا بالاعلام فحيثية الرؤية وكون الاعلام تكليفا
في حق الرائي على هذا لا يتفاوت بالنسبة الى اقسام الرائي فرع اذا رأى المأموم نجاسة في ثوب الامام في اثناء الصلوة فهل يجب عليه الاعلام ام لا

ثم انه لو ترك الاعلام على تقدير وجوبه او قلنا بعدم الوجوب فهل يجب عليه الانفراد لو رآه في اثناء الصلوة كما عن المحقق الثاني ره اولا كما عن بعض
المتاخرين فنقول لا اشكال في عدم وجوب الاعلام على تقدير وجوبه او قلنا بعدم الوجوب فهل وانه لا فرق بين المأموم وبين غيره من هذه الجهة
واما وجوب الانفراد وعدمه فقد بنا صاحب الحدائق على ان صلوة من صلى مع النجاسة جاهلا بها كما انها صحيحة باعتقاد المصلى كذلك
صحيحة في الواقع حتى انه لو علم بوجودها في ثوبه او بدنه بعد الصلوة لم يجب عليه اعادتها او انها وان كانت صحيحة في الظاهر اي بزعم المصلى
الا انها باطلة في الواقع لا يستحق عليها ثوابا ولا اجر مقررا للمصلى وان استحق ثواب الانقياد غاية ما هناك انه معذور في حال الجهل
غير مكلف باعادتها ولا قضائها حتى لو استمر الى ان مات نظرا الى عدم جواز تكليف الغافل لكن لو علم قبل موته وجب عليه قضاؤه و
حكى عن الشهيد الثاني ره في شرح الالفية نسبة البطلان في الواقع الى ظاهر الاصحاب ثم انه ره حكم بوجوب الانفراد على الثاني دون
الاول نظرا الى ان الايتمام بصلوة باطلة غير جائز فلا يصح وان الايتمام بصلوة صحيحة مما لا اشكال فيه ثم انه ره رجح الاول
واستدل عليه بوجوه احدها ان الشارع اناط صحة الصلوة بالثوب الطاهر في نظر المكلف بمعنى كونه غير عالم بملاقاته للنجاسة
دون الطهارة الواقعية والمفروض ان المكلف قد امتثل امر الشارع فصارت صلوته صحيحة مطابقة للمأمور به وثانيها الاخبار
المتقدمة الدالة على المنع عن الاخبار بالنجاسة وليس ذلك الا لاناطة صحة الصلوة بالطهارة في نظر المكلف والا لم يحسن من المعصوم
المنع من الاخبار الذي تركه معاونة على الباطل وثالثها انه يلزم بناء على كون صحة الصلوة منوطة بالطهارة الواقعية عدم الجزم بصحة شيء
من الصلوات الواقعة في الخارج لكثرة النجاسات وغلبة الابتلاء لمباشرتها ثم قال وبهذا يظهر لك ان الاصح هو صحة صلوة المصلى
في النجاسة جهلا ظاهرا وواقعا واستحقاق الثواب عليها وبه يتضح انه لا وجه للانفراد في اثناء الصلوة بسبب رؤية النجاسة ثم اورد
على نفسه بان ما ذكرته متجه على تقدير حمل الامام على كونه جاهلا بالنجاسة وانى لك ذلك لقيام احتمال انه علم بالنجاسة سابقا ونسيها حال
الدخول في الصلوة والمشهور بين الاصحاب وجوب الاعادة في الوقت وقيل في خارجه ايضا وعليه فلا يتم ما ذكرته لان وجوب الاعادة
كاشف عن البطلان واجاب بقوله بان اللازم انه اذا دار فعل المسلم بين الصحيح والفاسد هو حمله على الصحيح وح نقول ان امر صلوة
الامام دائر بين كونه قد اتى بها جاهلا بالنجاسة ومقتضاه صحتها وبين كونه قد اتى بها ناسيا للنجاسة فيجب حملها على الصحيح الذي هو
الاتيان به جهلا وثانيا بان مقتضى اطلاق صحيحة محمد بن مسلم الدالة على المنع من الاعلام بالنجاسة هو شمول الجهل والنسيان ولعل وجهه
ان الناسي في حال نسيانه كالجاهل في حال جهله غير مخاطب بالحكم فتكون صلوته صحيحة على التقديرين هذا محصل كلامه زيد مقامه مشتملا
على بعض الفاظه ويتجه عليه الاشكال في مواضع احدها انه اعترف عند بنائه المبنى بان صلوة الجاهل بالنجاسة صحيحة عند بنائه المبنى
بان احد طرفيه هو صحة الصلوة عند الفاعل وان كانت باطلة عند غيره كالمأموم فانه قال بعد حكاية ما اشرنا اليه من كلام الشهيد الثاني ره
المشتمل على نسبة بطلان صلوة الجاهل بالنجاسة الى ظاهر الاصحاب ما نصه وح فان قلنا بما ذكره شيخنا المذكور ونقله عن الاصحاب فانه يتجه
كلام هؤلاء القائلين بتعين الانفراد ومنع الاقتداء والظاهر ان ما ذكروه في المسئلة مبني على ذلك لظهور بطلان صلوة الامام عند
المأموم العالم بالنجاسة فلا يجوز الاقتداء بصلوة باطلة وان كانت صحيحة في نظر الامام لجهله بالنجاسة انتهى وح نقول انه كان اللازم ان
يجعل المبنى كون صحة الايتمام منوطة بصحة الصلوة عند الامام او كون صحته منوطة بصحتها الواقعية ولا يجعل المبنى صحة صلوة الا
الامام او فسادها ضرورة قيام احتمال ان يجعل الشارع صحة صلوة المأموم منوطة بصحة صلوة الامام في نظره بل الظاهر من صحيحة
زرارة تعين ذلك لانه قال سئلته عن رجل صلى بقوم ركعتين ثم اخبرهم انه ليس على وضوء قال يتم القوم صلوتهم فانه ليس على الامام ضمان
اذ المراد من التعليل على الظاهر ان الامام غير ضامن لصلوة المأموم وانه لا مدخلية لصلوته في صلوته بل هو مكلف بها تماما ولم يفت
منه شيء منها بسبب المأمومية عدا القرائة التي تسقط للغفلة والنسيان ونحوهما وفساد الايتمام به لا يورث فسادا في الصلوة كما في الكفر
والفسق والموت وغيرها مما يحدث في الاثناء وينكشف سبقه وهذا التعليل يفيد ايضا ان وجوب اتمامهم لصلوتهم ليس من جهة عدم
تصديقهم لقوله وعدم الاطمينان به وانما هو من جهة عدم ضمانه لصلوتهم مع ان مقتضى العادة حصول القطع باخباره في مثل هذا المقام
ولو تنزلنا عن ذلك قلنا ان اطلاق السؤال المقرون بترك الاستفصال يفيد العموم والشمول بالنسبة الى صورة حصوله ايضا وهو كاف
في المطلوب ثم انه لا ضير في اختصاص المورد بالوضوء مع قيام عموم التعليل مضافا الى احتمال ارادة الاستنجاء من الوضوء كما هو شايع في
اخبارهم ع ثانيها ما ذكره في دليله الثاني من ان ترك الاخبار معاونة على الباطل وجه الاشكال ان المعاونة عبارة عن ايجاد مقدمة

او مقدمات وتجويزه لفعل الغير لا وجه له لان السكوت عن فعل الغير معا ونزله عليه ثم التهما ما افاده من انه عند قيام احتمالي نسيان النجاسة والجهل بها ما يبنى على كونه جاهلا لا ناسيا بحكم اصالة الصحة اذ فيه الاشكال عليه من وجهين الاول ان قاعدة الصحة تجرى في الافعال الاختيارية دون غيرها فمع الشك في ان استصحاب النجاسة هل وقع جهلا او نسيانا مع كون كليهما من الامور الاضطرارية للمكلف لا مجال لتعيين ما يترتب عليه آثار الصحة للوقوع دون ما لا يترتب عليه آثارها وكذلك الحال في الصلوة التي دار وصفها بين امرين اضطراريين فانه لا مجال لاجراء اصالة الصحة فيها الثاني ان قاعدة الصحة على فرض جريانها انما تفيد الصحة عند الفاعل وهي لا تستلزم الصحة الواقعية التي جعل مدار البقاء على القدوة عليها رابعها ما التزم به من ان صحيحة محمد بن مسلم شاملة لصورة النسيان ايضا فمع دوران امر صاحب الثوب بين الجهل والنسيان او العلم بكونه جاهلا او العلم بكونه ناسيا يكون حكم من راى النجاسة في ثوب غيره هو عدم الاعلام فتكون صلوته صحيحة فيرد عليه انه قد عرفت هو ره بان المشهور بين الاصحاب هو فساد الصلوة في صورة نسيان النجاسة والصلوة معها واختاره هو ره في محل البحث عن تلك المسئلة فيلزم من ذلك ان لا تكون صحة صلوته الا بحسب الظاهر اي في نظر المصلي الذي هو الامام هنا وان يكون المناط في صحة الايتمام هي صحة صلوة الامام بحسب نظره وان كانت فاسدة عند المأموم واذ قد عرفت ذلك كله فاعلم انه يمكن المصير في هذه المسئلة الى وجوب الانفراد لان ملخص ما استفدناه من كلمات فقهائنا رضوان الله عليهم ومن اخبار ائمتنا عليهم السلام انما هو صحة ما وقع من صلوة المأموم كلا او جزء اذا علم بفساد صلوة الامام لفقد شرط واقعي للصلوة كالطهارة او شرط الامامة كالايمان والعدالة ما لم يعلم المأموم بفساد صلوة امامه لفقد شيء من الشرائط واما بالنسبة الى ما لم يقع فلا يجري الحكم ولهذا قالوا انه لو كان عالما بفسق الامام او كفره او حدثه اعاد صلوته ولم ينقل احد منهم خلافا في ذلك بل في ك اما انه يجب على المأموم الاعادة اذا كان عالما بفسق الامام او كفره او حدثه فلا ريب فيه بل في الجواهر ولو كان المأموم عالما بفساد صلوة الامام لفقد شرط واقعي مثلا او لعدم حوازه احد شرائط الامامة اعاد صلوته بلا خلاف ولا اشكال سواء كان الامام عالما بما علم به المأموم ام لا انتهى والمشهور بينهم قديما وحديثا نقلا وتحصيلا انه اذا علم بعد الفراغ من الصلوة ان الامام كافر او فاسق او على غير طهارة من الحدث الاكبر والاصغر لم تبطل صلوة المأموم وقد دل عليه الاخبار الصحيحة وذكروا مسئلة علم المأموم في اثناء الصلوة بان الامام فاقد لشيء من الشرائط الواقعية او شرائط الامامة واختلفوا فيها على قولين احدهما ان المأموم يستانف الصلوة وثانيهما انه ينوي الانفراد ولم يذهب ذاهب الى انه يتم الصلوة التي هو فيها مع الامام باقيا على القدوة فيعلم من ذلك كله ان عدم ضمان الامام لصلوة المأموم انما هو بالنسبة الى ما مضى قبل علمه بحقيقة الحال معتقدا انه مستجمع للشرائط واما ما لم يات به فيما يلزمه الاتيان به بعد العلم فانه من المسلم عندهم عدم جواز البقاء على الاقتداء فيه كما انه من المسلم عندهم عدم جواز انشاء الايتمام لو علم قبل الشروع في الصلوة وعلى هذا البناء يلزم الانفراد ولا يجوز البقاء على الاقتداء ولكن الانصاف ان الاقوى هو جواز البقاء على الاقتداء لان الطهارة من الخبث ليست من قبيل الشرائط الواقعية على ما هو التحقيق عندنا من عدم وجوب الاعادة ولا القضاء على من صلى جاهلا بالنجاسة والمفروض عدم علم الامام بنجاسة ثوبه او بدنه فتكون صلوته محكوما عليها بالصحة واقعا لا عند الامام بحسب الظاهر فيجوز الايتمام به فيها لذلك وبهذا يسقط عن صاحب الحدائق ره ما اورد ناه اولا الا انه يتوجه في المقام سؤال وهو ان الطهارة من الخبث ليست شرطا ذكريا لان الناسي لها يعيد صلوته واطلاق صحيحة محمد بن مسلم المقرون بترك الاستفصال يشمل الناسي ايضا ونهيه عن ايذاء من راى في ثوبه نجاسة يدل على انه يثاب على تلك الصلوة التي اتى بها وهو ناس للنجاسة في ثوبه ثواب الصلوة الواقعية فيكشف ذلك عن صحتها والا لزم تفويت المعصوم عن المكلف ثوابه الواقعي والاجر المقرر له بنهيه عن اخباره بل نقول ان الايذاء لا يصدق الا اذا كان ذلك الذي اتى به مساويا للواقع والا كان جميع التكاليف التي جعل بازائها ثواب يحصله المكلف باتيانه بها ايذاء وليس كذلك وهذا الاشكال يتوجه حتى لو قلنا بانه يثاب بثواب دون ثواب الواقع واقل منه لان تفويت الزائد على الاقل عن المكلف لا يصدر لروان شئت قلت يلزم امر المعصوم بما يستلزم فوات الاجر او بزيادته وهو ايضا غير جائز ويمكن الجواب بان الثواب ليس لازما مساويا للصحة الواقعية فيجوز ان يكون الشارع قد قرر لمن انتصب في مقام الامتثال والاطاعة وان كان قد سهى عن بعض ما يلزمه الاتيان به في المأمور به ذلك الثواب المقرر للواقع او ما يساويه بحيث لا يكون انقص ثوابه من ثواب الواقع وكذا عدم القضاء ليس لازما مساويا للصحة لتخلفه في صلوة العيدين فعدم الامر بالقضاء لازم لبطلان الفعل الماتي به وان كان ليس لازما شاملة لجميع افراد ما وقع فاسدا كالتخلف في صلوة العيدين الماتي بها فاسدا فهو في محل وقوعه يكشف عن الفساد فنقول لنا ملتزم بان من صلى ناسيا للنجاسة في ثوبه وان كان مأمورا

بالقضا

بالقضاء عند انكشاف خطائه ولا يكون له ثواب على ما اخطأ فيه لكنه اذا لم ينكشف خطاؤه حتى مات يثاب بعنوان الثواب المقرر للواقع وان شئت فسمه ثواب الانقياد المساوي لثواب الواقع ونستكشف عن هذا الذي قررناه بالجمع بين الادلة الدالة على وجوب القضاء عليه لو انكشف له نسيانه النجاسة وبين الصحيحة المذكورة الناطقة بالنهي عن الايذاء المستلزم لترتب ما يساوي ثواب الواقع بحكم المقدمة المذكورة وحيث ان صلوة الناسي للنجاسة لا تصير صحيحة مطابقة للواقع لا يجوز الايتمام به لو علم بكونه ناسيا للنجاسة او تردد بين كونه ناسيا وكونه جاهلا ولا البقاء على الايتمام به لو رآها في ثوبه او بدنه في اثناء الصلوة لما عرفت من وجوب القضاء على ناسي النجاسة وهذا بخلاف ما لو علم المأموم بان الامام جاهل بالنجاسة فانه يصح له البقاء على الاقتداء لما عرفت من كون الطهارة من الخبث شرطا علميا وكون صلوة الجاهل صحيحة بحكم عدم توجه الامر بالقضاء اليه وبما بيناه ظهر انه يمكن المصير الى انه يجوز لمن رأى النجاسة في ثوب الامام قبل الشروع في الصلوة وعلم انه جاهل بها ان يأتم به ولا يخبره

قوله والشمس اذا جففت البول وغيره من النجاسات عن الارض والبواري والحصر طهر موضعه وكذا كل ما لا يمكن نقله كالنبات والابنية اعلم ان الكلام في هذه المسئلة يتعين بجهتها الجهة الاولى ان ما تجففه الشمس هل هو طاهر حقيقة كما يطهر بالماء او هو بحكمه في خصوص الاستعمال والسجود عليه مع اليبوسة فلو طرء الجهة اوذلك الشئ الجاف بالشمس رطوبة لم يجز السجود ولا الاستعمال والاول هو الاشهر كما في الرياض واستظهر في الحدائق انه المشهور بين المتاخرين وفي الذخيرة الجزم بانه المشهور بين المتاخرين وفي لف انه مذهب اكثر علمائنا وفي المفاتيح انه المشهور وعن المولى المحقق البهبهاني ان شهرته كادت تبلغ الاجماع بل عن كشف الحق انه مذهب الامامية والثاني منسوب الى جملة من اصحابنا قال في لف بعد حكاية القول الاول ما نصه ويلوح من كلام القطب الراوندي انها باقية على التنجيس وانما يسوغ الوقوف عليها والسجود وكان شيخنا ابو القاسم بن سعيد ره يختار ذلك قال قطب الدين الارض والبارية والحصير هذه الثلثة في باب اذا اصابها البول فجففتها الشمس حكمها حكم الطاهر في جواز السجود عليها ما لم تصر رطبا او لم يكن الجبين رطبا انتهى وحكي عن ابن الجنيد ره ويميل الطوسي وعن المنتهى ره في المعتبر والمحدث الكاشاني ره وتوقف صاحب كى وقال صاحب ئق بعد نقله انه في محل حجة القول الاول امور الاول الاجماع المنقول قال الشيخ ره في كتاب الصلوة من ف في عداد المسائل المتعلقة بطهارة بدن المصلي وثوبه ومحل سجوده ما نصه اذا بال على موضع من الارض وجففته الشمس طهر الموضع وان جف بغير الشمس لم يطهر وكذلك الحكم في البواري والحصر سواء ثم نقل اقوال العامة ثم استدل على ما ذكره ولا بقوله دليلنا اجماع الفرقة وقال في السرائر وقال الشيخ ابو جعفر الطوسي ره في مسائل الخلاف الارض اذا اصابها نجاسة مثل البول وما اشبهه وطلعت عليه الشمس وهبت عليها الريح حتى زالت النجاسة فانها تطهر وبه قال الشافعي في القديم قال محمد بن ادريس وهذا غير واضح لا يجوز القول به لانه مخالف لمذهبنا واجماعنا على الشمس دون هبوب الرياح وهذا مذهب شيخنا اختاره الشيخ ره هنا ثم رجع عنه في مسئلة في الكتاب المشار اليه وحكي عبارة ف التي قدمنا ذكرها وانما قال رجع عنه لان العبارة الثانية ظاهرة في عدم اعتبار هبوب الريح انما هي في كتاب الطهارة والعبارة الثانية له في كتاب الصلوة كما عرفت لكن العلامة في لف نفى مصير الشيخ ره الى عدم اعتبار هبوب الريح عن راس قال ره بعد ان حكى ما حكاه ابن ادريس من عبارته وحكى منعه من ذلك ما صورته والظاهر ان مراد الشيخ ره بهبوب الرياح المزيلة للاجزاء الملاقية للنجاسة المانعة من جفافها وليس مقصود الشيخ ره ذهاب الرطوبة من الاجزاء لكن ذهابها بحرارة الشمس ويؤيد ذلك انه ماذكره الشيخ في الكتاب نفسه في غيره من الكتب فانه قال اذا بال على موضع من الارض وجففته الشمس طهر الموضع وان جف بغير الشمس لم يطهر وهذا يدل على ما ذكرناه اولا انتهى واجيب عنه كما في كى بعد تحقق الاجماع في امثال هذه المسائل ويدفعه ان دعوى الاجماع تعويل بالنسبة الينا من قبيل المنقول وهو عندنا معتبر بشرط الوثوق واللفظ الصادر من الشيخ اجماع الفرقة وكلام ابن ادريس ايضا قد تضمن نقله وهما معتضدان بالشهرة وما عن كشف الحق من انه مذهب الامامية وبان المخالفين في المسئلة لم يبلغوا حد المنع من الاجماع خصوصا بعد الالتفات الى ما في الجواهر من عدم ثبوت ذلك عن المعتبر وان استجوده بعد ان نقل عدم الطهارة وجواز الصلوة عن الراوندي وصاحب الوسيلة لكن في كلامه ما يقضي بالتردد بل الميل الى الطهارة بل هو في مسئلة تطهير الارض بالذنوب كالصريح في المختار بل ما حضرني من عبارة الوسيلة صريحة او كالصريحة في خلاف ما حكي عنها من موافقة الراوندي كما اعترف به في الذخيرة وغيرها فانها هي ظاهرة او صريحة في عد تاثير الشمس طهارة وعفوا فيكون ذلك من منفردات الراوندي اذ لم نعرف له موافقا صريحا من كبراء الاصحاب حتى ابن الجنيد ره اذ المحكي انه احتاط في تجنب الارض المجففة بالشمس الا ان يكون ما يلاقيها من الاعضاء يابسا وهو غير خلاف انه اظهر منه في فاقرا انتهى الثاني موثقة عمار رواية ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر ع قال يا ابا بكر ما

كتاب الطهارة

اشرقت عليه الشمس فقد طهر و هذه الرواية قد استشكل في التمسك بها من وجوه احدها ضعف السند من جهة تضمنه عثمان بن عبد الملك و
لم يتعرض له احد من علماء الرجال كما قيل و الامر فيه سهل بعد قيام الشهرة و الاجماعات المنقولة على طبق مؤداه ثانيها من جهة شمولها
لغير المنقول ايضا و المشهور عندهم كما في الحدائق هو طهارة الارض و الحصر و البواري و ما لا ينقل و لا يحول و من جهة شمولها لما لا
ينقل كالثياب حكم ابن ادريس ره بشذوذها و يدفعه انها تقيد بما عليه الشهرة لاتفاق المثبتين و المنكرين على عدم طهر غير المنقول و
من الغريب ما عرفته من ابن ادريس ره من الحكم بشذوذها لانه يلزمه الحكم بشذوذ جميع عمومات الشرع او مطلقاتها التي قيدت و
لم يفت احد بمضمونها على الوجه العموم او الاطلاق ثالثها اطلاق الاشراق الشامل لما اذا افادت الشمس تخفيفا و لغيره و يندفع بانه
يقيد بالاخبار الاخر كما ستعرفه ان شاء الله رابعها انه يجوز ان يكون الطهارة فيها بالمعنى اللغوي لعدم ثبوت كون المعنى المصطلح عليه حقيقة
عرفية عندهم ع و اجيب بدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها في عصر النبي ص فضلا عن عصر الصادق ع مع ان على انه لو سلم عدم ثبوتها فلا
ينبغي ارادته هنا لكونه مجازا او مجازا في نفسه و للشهرة و الاجماع المتقدمين الثالث رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سئل عن
الموضع القذر يكون في البيت او غيره فلا يصيبه الشمس و لكنه قد يبس الموضع القذر قال لا يصلى عليه و اعلم موضعه حتى تغسله و عن
الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جائزة و
ان اصابته الشمس و لم ييبس الموضع القذر و كان رطبا فلا يجوز الصلوة عليه حتى ييبس الموضع و ان كان رجلك رطبة او جبهتك رطبة
او غير ذلك منه ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع و ان كان غير الشمس اصابه حتى ييبس فانه لا يجوز ذلك
بدعوى الملازمة بين جواز الصلوة عليه و بين طهارتها و تركها في التنقيح و عللها بان موضع الجبهة يشترط طهارتها دينه اتفاقا و مثله غيره و اورد
على الاستدلال بها من وجوه احدها ما في ك من انها ضعيفة السند باشتماله على جماعة من الفطحية و يدفعه اولا انها من قبيل الموثق و
هو حجة و ثانيا انها منجبرة بالشهرة و الاجماعات المنقولة و ثالثا ان الظاهر اخذ الرواية من كتب بني فضال الذين قال العسكري ع في
حقهم خذوا ما رووا و ذروا ما راوا و ذكره بعض المحققين ره ثانيها ما حكي عن الحبل من اختلاف متنها و ان الصحيح ما لا يتم به
الاستدلال قال فيما حكي عنه و ربما يوجد في بعض نسخ التهذيب بدل عين الشمس بالعين المهملة و النون غير الشمس بالغين المعجمة و الراء و
الصحيح الموجود في النسخ الموثوق بها هو الاول انتهى و في الوافي في النسخ الموثوق بها هكذا و ان كان عين الشمس اصابته بالعين المهملة و النون فان
يكون حرف الشرط للوصل و على هذا فهو نص فيما قلناه من عدم تطهير الشمس للارض و ربما يوجد في بعض التهذيب غير الشمس اصابه بالغين
المعجمة و الراء و كانه تصحيف انتهى و في ك بقوله بل ربما كان في اخر الرواية اشعار ببقاء المحل على النجاسة انتهى مبني على نسخة
العين المهملة و النون و ان كان المتن مكتوبا في نسخة معتبرة من ك بالمعجمة و الراء و جوابه ان الموجود في نسخة صحيحة قد بمنه من الاستبصار
عندي هو غير بالعين المعجمة و كذا فيما حضرني من نسخة معتبرة من الوسائل و كذا غيرها من الكتب المعتمد عليها التي هي حاضرة عندي و يؤيد ذلك
انه قال في الذخيرة و المظنون عندي ان الصحيح غير الشمس بالغين المعجمة و نقل المصنف ره و غيره على هذا الوجه و فاقا لما في الاستبصار و ح يضعف
الاشعار بعدم الطهارة انتهى و قال في كشف اللثام بعد ذكر الرواية بالغين المعجمة و الراء ما لفظه كذا في الاستبصار و بعض نسخ التهذيب و في
اكثرها و ان كان عين الشمس اصابه و ح يكون ظاهرا في عدم الطهارة و الاول اوضح و يؤيد تذكير ضمير اصابه فالاظهر ان الثاني من سهو
الناسخ انتهى ثالثها ان عدوله عن الجواب بانه طاهر الى الجواب بجواز السجود عليه مشعر بعدم الطهارة و هذا مبني على عدم اشتراط طهارة
موضع السجود كما وقع في كلام صاحب ك ره معللا بانه لا مستند في المسئلة سوى الاجماع المنقول و انه ليس بمعتبر ثم انه ره قال و لو سلم فيجوز
ان يكون هذا الفرد من النجس مما يجوز السجود عليه لهذه الادلة فلا يلزم الحكم بالطهارة مع ان هذه الراوي و هو علي بن جعفر قد روى
عن اخيه موسى ع جواز الصلوة على المحل الجاف المتنجس بالبول و ان لم تصبه الشمس فما هو الجواب عن تلك الرواية فهو الجواب هنا اقول الرواية
المشار اليها ما رواه ابن بابويه ره في الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن البيت و الدار لا تصيبهما الشمس و يصيبهما البول
و يغتسل فيهما من الجنابة ا يصلى فيهما اذا جفا قال نعم و جوابه ان الصلوة على الموضع بمعنى السجود عليه يشترط فيها الطهارة و يكفينا في ذلك
الاجماعات و الاتفاقات المنقولة ثم انا نقول يمكن الجمع بين رواية علي بن جعفر بحكم الاجماعات بان يحمل ما دل على اشتراط الطهارة
على الصلوة من حيث اشتمالها على السجود و ما دل على عدمه على الصلوة على الموضع النجس مع السجود على موضع طاهر و من هنا البيان يعلم ان
المشهور لم يتحقق منه العدول في الجواب الا الى ما هو ملازم للطهارة و معلوم ان الجواب باثبات اللوازم او نفيها طريق شايع في الاخبار و غيرها

في احكام النجاسات

فتحصل مما ذكرنا ان وجه الدلالة انما هو اثبات الملازمة بين الصلوة المشتملة على السجود وبين الطهارة لا ما ذكره العلامة في المختلف من قوله
بعد نقل الروايات المذكورة ووجه الاستدلال انا نقول السؤال وقع عن الطهارة فلو لم يكن في الجواب ما يفهم السائل منه الطهارة او عدمها
لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال لكن الجواب الذي وقع لا يناسب النجاسة فدل على الطهارة انتهى وذلك لان تاخير البيان عن وقت الحاجة
غير معلوم اذ لا يتحقق الابهام دليل على تفصيل حال السائل واني لنا ذلك نعم يلزم تاخير البيان عن وقت الخطاب لا ضير فيه مضافا الى انه
اثبات دلالة الجواب بالاستدلال وهو عدم صلاحية الجواب لافادة الحكم بالنجاسة وما ذكرناه يفيد دلالة الجواب بالدلالة الالتزامية والحاصل
انه لا بد من حمل الطهارة على المعنى العرفي العام لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في المعنى المصطلح عليه في وقت صدور الاخبار وقد عرفت الجواب
عند الكلام على الرواية السابقة مضافا الى ان بيان غير المعنى الشرعي لا يليق بمنصبه وقد تقرر في الاصول انه اذا دار الامر بين حمل الخطاب الصادر
عن الحجة على المعنى الشرعي وبين حمله على غيره لزم حمله على الاول بل نقول في خصوص هذه الرواية ان سؤال السائل عن المعنى العرفي الذي
هو النظافة مما لا وجه له لانها امر حسي وبذلك يفهمه كل احد ولا ينبغي السؤال عن تحققه في الخارج خصوصا من الامام ع وكيف يجوز ان
يسئل المعصوم على ان الشمس اذا اشرقت على الارض التي بلت بالبول تصير نظيفا ام لا وعلى هذا فيمكن ان يجعل هذا الحديث دليلا
على ان الطهارة في زمانهم ع صارت حقيقة عرفية في المعنى الشرعي وتدبر الرابع ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة قال سئلت
اباجعفر ع عن البول يكون على السطح او في المكان الذي اصلي فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر وهذه الصحيحة واضحة
الدلالة على تطهير الشمس لكن لخصوص الارض من البول خاصة والمناقشة في دلالتها بحمل الطهارة على المعنى اللغوي قد عرفت سقوطها
مما تقدم وفي الرياض ان اختصاصها بالبول والارض خاصة غير قادح بعد التمامية في ثالثه بعدم القائل بالفرق بينه وبين اخويه يعني
البواري والحصر او هما وكل ما لا ينقل باعتبار كون الاولين واحدا جنسا وفي الامرين بعموم المعتبرة منها الرضوي ما وقعت عليه الشمس
من الاماكن التي اصابها شيء من النجاسات مثل البول وغيره طهرتها واما الثياب فانها لا تطهر الا بالغسل الخامس صحيحة زرارة و
حديد بن حكيم الازدي قالا قلنا لابي عبدالله ع السطح يصيبه البول ويبال عليه يصلى في ذلك الموضع فقال ان كان يصيبه الشمس والريح
وكان جافا فلا باس به الا ان تكون تتخذ مبالا وهذه ايضا مثل سابقتها الا ان ذكر الريح محل نظر في الاستدلال لاشتمالها على ما
نقول به ويمكن توجيهه بما وجهه به العلامة ره كلام الشيخ ره سابقا بان يكون المراد باصابة الريح انها للاجزاء الملاقية للنجاسة الممازجة
لها لان يكون المراد حصول الطهارة بها واما قوله ع الا ان تكون تتخذ مبالا فالظاهر ان المراد به لازمه وهو عدم حصول الجفاف في الارض
لان مقتضى اتخاذه مبالا هو ان يبول عليها كلما اراد البول ومعلوم انه يلزمه عدم حصول الجفاف وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا
السادس صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن البواري يصيبها البول هل تصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان تغسل
قال نعم السابع صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن البواري يبل قصبها بماء قذر ايصلى عليها قال اذا يبست فلا باس وهاتان
الصحيحتان يمكن ان يقال انهما من المطلقات التي يلزم تقييدها بغيرها من الادلة ويمكن ان يقال انهما مثبتتان لبيان عدم وجوب طهارة
مكان ما عدا الجبهة عن النجاسات الثامن ما تمسك به الشيخ ره في ف من قول النبي ص جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا فحيثما
ادركتني الصلوة صليت ثم قال ره وهذا عام لانه لم يستثن انتهى وفيه ان التمسك به انه مسوق لبيان حكم اخر ولا دخل له بزوال النجاسة العرضية
بالشمس او بغيرها ولا بحدوثها مضافا الى ان ما ذكره منقوض بانه لم يستثن الاماكن الرطبة المتنجسة ايضا التاسع ما تمسك به العلامة
ره وغيره من ان المقتضي للتنجيس انما هي الاجزاء التي عدمت بامتحان الشمس واحالتها فزوال النجاسة وفيه انه وجه اعتباري مضافا
الى انه يجري في مثل تجفيف الريح للرطوبة خصوصا اذا كانت حارة العاشر اصالة الطهارة بعد تعارض استصحاب نجاسة الملاقي بالفتح
وهو المحل الذي جففته الشمس واستصحاب طهارة الملاقي بالكسر كما تمسك به في الرياض وسنذكر عبارته بعينها في رد الاستصحاب الذي
تمسك به اولياء القول الثاني انتهى وبقي فيها شيء وهو ان صاحب الرياض ره حمل الخبر حق على الله ان لا يعصى في دار الا اضحاها با
لشمس ليطهرها معاضدا لبعض الاخبار المتقدمة وهو مبني على كون المعصية على وجه يوجب نجاسة تلك الدار ولا دلالة في الخبر
على ذلك والظاهر ان قوله ع اضحاها كناية عن تخريبها وان تطهيرها عبارة عن تطهيرها من وقوع المعاصي فيها حجة القول الثاني
امور الاول استصحاب النجاسة السابقة المقتضي للحكم ببقائها وتسويغ الصلوة لا يدل على الطهارة لجواز ان يكون معفوا عنه كما في
الدم اليسير واجيب عنه بان حكم الاستصحاب ثابت مع بقاء الاجزاء النجسة اما مع عدمها فلا والتقدير عدمها بالشمس وهذا الجواب ذكره العلامة

كتاب الطهارة

ره كى لفت واعترض في الذخيرة فقال بعد نقله ولا يخفى ان هذا الجواب من العلامة غير موافق لما هو المفهوم من مذهبه من قبول مثل هذا الاستصحاب ثم هو موافق للتحقيق الذى اشرنا اليه مرارا وقلنا انه ذهب اليه جماعة من المحققين من ان الحكم بالبقاء والاستمرار تابع للدليل الدال على الحكم فان دل على الاستمرار ثبت والا فلا ومن تتبع يعلم ان ما دل من النصوص على بقاء حكم النجاسة وان لم يتوقف عليها نهاية مختصة بالبدن والثوب والانية وانما التعويل فيه فيما عدا ذلك على الاجماع ومن الظاهر ان الاجماع لا يقتضى انسحاب الحكم واستمراره اذ القدر الثابت منه ثبوت الحكم فى الحالة الاولى واثباته فى الحالة الثانية يحتاج الى دليل وليس ههنا ما يصلح لذلك ونعم ما قال بعض المحققين ره من ان الاستصحاب المردود واكثر فيما يكون مدرك المسئلة الاجماع انتهى واشار بعض المحققين الى صاحب المعالم ره واقول لا ريب فى ورود الشك فى الاستصحاب المذكور انما هو فى الشى الموجود ونحن نعتبر الاستصحاب فى مثل هذا المقام كما قررناه فى محله وح ليس الجواب عن التمسك به الى قيام الادلة على خلافه ولصاحب الرياض فى المقام مسلك اخر وهو كون الاستصحاب المذكور معارضا بمثله فيلزم الرجوع الى اصالة الطهارة قال ره والاستصحاب على تقدير تسليم اقتضائه بقاء النجاسة هنا فمقتضاه الناجم لتمّ النزاع بنجاسة الملاقى بالملاقاة وهو حسن ان خلى عن المعارض بالمثل وليس كيف لا والاصل بقاء طهارة الملاقى ولا وجه لترجيح الاول عليه بل هو به اولى كيف لا والاصل طهارة الاشياء المسلمة بين العلماء ودلت عليه اخبارنا ففى بعضها كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر ولا علم هنا بعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما من البين فلا مخصص للاصالة المزبورة هنا فتامل جدا ولولا فى المسئلة من الادلة سواها لكفانا الاخذ بها وما الجئنا شئ الى الاشتغال بغيرها ثم انه ره عمّ فى المقال فقال ومنها يظهر وجه تعميم الطهارة لكل ما وقع فيه الخلاف من نجاسته امكن مضافا الى عموم بعض المعتبرة المتقدمة وان اختلف الاصحاب فيه بالاضافة الى الامرين الى اقوال متعددة وادلة متكثرة لكنها كلها عدا ما وافق التعميم فى الضعف مشتركة انتهى ومقتضى ذيل كلامه ره هو كون اصالة الطهارة مرجحا لانه اعترف بتساقط الاستصحابين والتزم بعده بانه لا مخصص للاصالة المزبورة فان مقتضى التساقط هو كون المرجع غيرها لا احدهما مرجحا بالاصالة المذكورة كما ان ظاهر قوله ولا مخصص للاصالة المزبورة انها هى المستند اليها والمعتمد عليها ولكن قوله ولا وجه لترجيح الاول عليه بل هو به اولى يشعر بانه يرى ترجيح استصحاب الطهارة على معارضه باصالة الطهارة وكيف كان فهذا المسلك من الضعف بمكان لانه مبنى على عدم تقديم الاستصحاب السببى على المسببى وقد حققنا فى محله تقديم الاول على الثانى الثانى ما رواه محمد بن اسمعيل بن بزيع فى الصحيح قال سئلته عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف يطهر من غير ماء واجاب العلامة ره فى لف بان الرواية مناولة بجواز حصول اليبوسة من غير الشمس انتهى وليس بجيد لان صريح مفروض السؤال انما هو استناد التطهير الى الشمس ولزوم مطابقة الجواب للسؤال يقتضى كون الاول ناظر الى الثانى فالوجه فى الجواب هو ان يقال ان هذه الرواية وان كانت صحيحة لا تقاوم الروايات المتعددة التى فيها ما هو صحيح وفيها ما هو منجبر بالشهرة والاجماعات المنقولة فيتعين طرحها او حملها على التقية بناء على كون عدم تطهير الشمس مذهب جماعة من العامة كما قيل وربما حملت ايضا على ارادة طهارتها بها بعد تجفيف البول بغيرها فانه لا بد من ماء يصيبها حتى يطهر المحل كما صرح به بعضهم وانه خلاف الظاهر انه المشهور وهو كلية بناء على عموم طهارة الشمس للبول وغيره مما لا يبقى جرمه الثالث رواية عمار الساباطى المتقدم ذكرها كما عرفت مما حكينا عن المحدث الكاشانى فى الوافى حيث رجح نسخة عين الشمس بالعين المهملة والنون على نسخة غير الشمس بالغين المعجمة والراء وجعلها نصا فيما صار اليه وقد عرفت ما يندفع به الاستدلال ولكن لما صار كلام صاحب الرياض فيه انقن واوفى بتوضيح الجواب عنه ينبغى نقله فانه ره بعد ذكر الرواية على وجه يتضمن ذيلها قوله وان كان عين الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز قال والمناقشة فيه لانها اولا بعد التصريح فيها بالطهارة اذ غايته الحكم بجواز الصلوة عليها الاعم منها ومن العفو عن النجاسة فى الصلوة خاصة كما قال به جماعة و ثانيا تظهر الدليل فى بقاء النجاسة للتصريح بعدم الجواز مع اصابة عين الشمس لها مدفوعة اما الاولى فبعدم الحاجة الى التصريح بعد الظهور من وجوه عديدة تظهر من سياق الرواية احدها السؤال عن الطهارة ومراعاة المطابقة بين السؤال والجواب تلازمها البتة وثانيها النهى فيه عن الصلوة فى الارض الجافة بغير الشمس ثم الامر بعده باعلام الموضع للغسل والاذن مع التصريح بجواز الصلوة فى الجافة بها من دون امر فيه بما امر به فى السابق وهو ظاهر فى الطهارة والا لامر بالاعلام للغسل كما فى الصورة السابقة وثالثها ان الحكم بجواز الصلوة كالصريح فى الطهارة بعد ملاحظة الاجماعات المحكية المتجاوزة عن حد الاستفاضة على اشتراط الطهارة فى موضع السجدة وبه تنادى ايضا الصحيحة السابقة وبعض رواية زرارة المروية عن ابى جعفر عليه السلام التى هى من ادلة القول الاول حيث عقب فيها الامر بالصلوة بجملة فهو طاهر التى هى اما كالعلة للحكم المحكوم به

الجملة السابقة او كالفرع له الملازم لدلالته على الطهارة والا لما توجه التفريع عليه بالمرة ومنه ينقدح وجه القدح في دعوى الاعمية في الحكم بجواز
الصلوة من الطهارة واحتمال كون الوجه فيه هو العفو عن النجاسة كما حكي عن الجماعة مضافا الى انقداح وجه آخر لفساد احتمال العفو من اطلاق
الحكم بالجواز من دون اشتراط عدم الرطوبة الموجبة للسراية كما اشترطه هؤلاء الجماعة فالاطلاق وجه آخر للدلالة على الطهارة واما الثانية فلتوقفها
بعد تسليمها على النسخة المتقدمة وهي معارضة بنسخة اخرى مبدلة للعين بالغير الظاهرة في الطهارة مع اعتضادها بتذكير الضمير في اصابه ومع
ذلك فليس شيء منهما في بعض نسخ التهذيب في باب الزيادات بمرويته هذا مع امكان تتميم الدلالة ايضا على النسخة السابقة بنوع من التوجيهات القريبة ا
انتهى وكانه اراد بنوع التوجيه القريب تعلق حتى في ذيل الرواية بقوله فلا تصل لا بقوله اصابه ويؤيد ذلك بل يعينه مدخول حتى بصيغة المضارع في
الوافي المرسوم فيه عين الشمس كما في النسخة الحاضرة عندي منه وهي نسخة معتبرة وكذا في نسخة الرياض الحاضرة عندي وهي نسخة معتبرة جدا قد صححها في
طي البحث وكانت عندي يومئذ خمس نسخ اثنتان منها بخط رجلين من اهل الفضل والفقاهة وكل ادرك زمان صاحب الرياض ره وحضر مجلس
بحثه وعرض نسختيهما على اصل النسخ فليس مدخول حتى بصيغة الماضي كما هو الحال في نسخة غير الشمس حتى يكون منافيا لما ذكرناه من التعلق وقد
تبين مما حررناه ان المختار هو القول بتطهير الشمس الجهة الثانية في ان حكم التطهير يختص بالبول او يجري في غيره ايضا فقول اقتصر الشيخ في ف
على ذكر البول وهو المنقول عن المقنعة والنهاية والاصباح والمراسم وعن المنتهى التصريح باختصاصها بنجاسة البول استنادا الى انه المنصوص و
ان رواية عمار وان دلت على التعميم الا انها ضعيفة السند فلا يعول عليها وخبر التعميم ما عرفت من اشتمالها على لفظ القذر الشامل
لكل نجاسة وفي الحدائق انه قد صرح جماعة من الاصحاب منهم المحقق في الشرائع والعلامة ره في جملة من كتبه والشهيدان والظاهر انه المشهور
بين المتأخرين ان الارض اذا اصابتها نجاسة برطوبة ولم يكن لها عين كفى في طهارتها اشراق الشمس عليها وتجفيفها للرطوبة الحاصلة فيها
وكذا لو كان لها عين فازيلت بوجه غير مطهر وبقي رطوبتها ثم جففتها الشمس انتهى وفي كشف اللثام حكى عن الشيخ ره في ط انه مع التعميم
لكل نجاسة مائعة من البول وشبهه نص على ان الشمس لا تطهر الخمر وان حملها على البول قياس ثم حكى عن المصنف ره في المعتبر الاشكال فيه من
جهة ان الشيخ ره معول على رواية عمار وهي تتضمن البول وغيره ثم حكى عن لف والتذكرة والنهاية ان الخمر كالبول وانه استدل في لف برواية
عمار ثم تصدى هو لدفع الاشكال عن الشيخ ره بقوله ولعل الشيخ لا يرى الخمر مما تزول عينه بالجفاف ولعلها كذلك انتهى وتوضيحه ان المصنف ره
اورد على الشيخ ره بالتدافع بين كلاميه من جهة كون الخمر من النجاسة المائعة فالحكم عليها بعدم الطهارة باشراق الشمس عليها مناقض لما ذكره
من القضية الكلية في صدر كلامه فاجاب كاشف اللثام بان مراد الشيخ بالنجاسة المائعة ما يزول عينه بالجفاف ولا يبقى منه جرم كما يكشف عنه
تصريحه بالبول وشبهه وان الخمر عنده ره من قبيل ما يبقى له جرم بعد الجفاف فهي خارجة عن الموضوع الذي حكم عليه الشيخ ره بالطهارة باشراق
الشمس فلا تدافع هذا وقد جعل في الجواهر ما حكي عن المقنعة والنهاية والمراسم والاصباح على المثال كصحيحة زرارة المشتملة على ذكر البول مع
الاقتصار عليه وصرح قبل ذلك بانه لا يعرف في التعميم خلافا من غير المنتهى قلت ما وقع في عبارة ف المشتملة على دعوى اجماع الفرقة التي حكيناها
عن كتاب صلوته ايضا اريد به المثال بدليل انه ره بعد الاستدلال باجماع الفرقة استدل برواية عمار ولولا ان البول في مسند كلامه من قبيل
المثال لم يطابق الدليلان في المؤدى وهذا خلف ويشهد بذلك انه ره في كتاب الطهارة من ف قال بعد مسائل المسح على الخف ما لفظه مسئلة
الارض اذا اصابتها نجاسة مثل البول وما اشبهه وطلعت عليها الشمس او هبت عليها الريح حتى زالت عين النجاسة فانها تطهر ويجوز السجود عليها
والتيمم بترابها وان لم يطرح عليها الماء الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة وايضا قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والطيب ما لم يعلم فيه نجاسة ومعلوم زوال
النجاسة عن هذه الارض وانما يدعى حكمها وذلك يحتاج الى دليل ثم قال وروى عمار الساباطي عن ابي عبد الله وساق متن الرواية ثم قال وروى
ابو بكر الحضرمي عن ابي جعفر ع انه قال يا ابا بكر ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر هذا كلامه ره ودلالته على كون معقد اجماع الفرقة هو التعميم في
البول وما اشبهه في المثال وعدم بقاء الجرم واضحة ويوافقه نفي الخلاف في عبارة الفاضل المقداد فانه قال في التنقيح لا خلاف في ان الشمس
اذا جففت ما لاصوة له من النجاسة بعد التجفيف في الحصر والبواري والارض وكل ثابت يجوز الصلوة ولكن هل تكون طاهرة ام لا قال
ابن الجنيد ره والراوندي لا لعدم الملازمة بين جواز الصلوة وطهارتها لجواز الصلوة في موضع نجس غير متعد وقال الشيخان واتباعهما
تطهر وهو الحق انتهى وهو يفيد طهارة كل ما لاصوة له من النجاسة عند غير ابن الجنيد ره والراوندي ره ويساعد عليه من الروايات موثقة
عمار ورواية ابي بكر المنجبرة بالشهرة ويؤيده الاخبار المعتبرة المطلقة في الطهارة مع الجفاف واجماع السرائر على تطهير الشمس في الجملة كالمنقول
عن كشف الحق وعبارة الفقه الرضوي وما ذكره في الجواهر من عدم معرفة الخلاف من غير المنتهى لكن يبقى هنا امور ينبغي التعرض لها احدها

كتاب الطهارة

ان يكون ذلك النجس من قبيل ما ليس له جرم او يكون ما اشرقت عليه الشمس هي الرطوبة الباقية بعد زوال الجرم مع حصول التجفيف والرطوبة العارضة
بعد زوال الجرم وان كان بفعل المكلف كالرش عليه الماء وتركه حتى جففته الشمس باشراقها بخلاف ما له جرم كالدم كما صرح به في الذكرى وكذا
وغيرهما وحكي عن روض الجنان بل في الحدائق انه لا خلاف فيه على الظاهر بل في ك وعن اللوامع الاجماع على اعتبار زوال الجرم في الطهارة ولعله
يرجع ما عن ابن الجنيد من التصريح بعدم طهارة الجزرة والكنيف كما قيل ويدل على ما ذكرناه الاصل وظهور الادلة فيما لا جرم له فانها انما
يعتبر اشراق الشمس كما صرحت به رواية ابي بكر الحضرمي وهو المنساق من اصابة الشمس في موثقة عمار ومن تجفيف الشمس في صحيحة زرارة وما
وقعت عليه الشمس في الرضوي ولو قيل ان الروايات المنقولة عن الحضرمي ضعيفة والانسياق الذي ليس مستنده سوى الانصراف مشكوك فيؤخذ
باطلاق الجفاف قلنا لو كان مستند الشك في الحكم هو مجرد الشك في الانصراف كان اللازم هو الاخذ بالاطلاق كما قرر في محله لكن الشك في الحكم
هنا من ملاحظة الروايات المذكورة وعدم تحقق الانصراف فالمرجع هو استصحابها لم يتحقق الاشراق مضافا الى تحقق الانصراف وعدم
الشك فيه فلا يحكم بحصول الجفاف في الرطوبة ما تحت الحاجب الذي لم يظل بمجرد حرارة الشمس حتى لو كان الحاجب هو السحاب بل في كشف الغطاء والحاق
احتراق القرص بذلك لعدم صدق الاشراق ولهذا لم يظهر خلاف بين الاصحاب كما في الجواهر في عدم حصول الطهارة لشيئين متنجسين منفصلين احدهما
تحت الاخر كحصيرين او حجرين اذا اجتمعا ووصل احدهما بالاخر بل يختص التطهير بالعالي الذي اشرقت عليه الشمس دون الاسفل وان كان جفافه بحرارة
الشمس ثم ان صاحب الجواهر ره بعد ان استدل لا برواية الحضرمي على اعتبار الاشراق قال ان احتمال اعتبار التجفيف دون الاشراق فيها مناف للقواعد الاطلاق
والتقييد وغرضه ان ما دل على التجفيف مطلق فيجب تقييده بالروايات المذكورة المتضمنة للاشراق وفيه بعد الاغماض عن ضعف سندها فلا يجوز
الاستناد اليها وحدها انه لا يحمل المطلق على المقيد في الاحكام الوضعية فلا يقال في مثل احل الله البيع واحل الله بيع السلم ان الثاني مقيد للاول
ومعلوم ان الطهارة من الاحكام الوضعية بقي هنا شيء وهو انه بنى في الجواهر عدم طهارة رطوبة السارية من النجس الذي له جرم كالدم والغائط بتجفيف
الشمس لتلك الرطوبة باشراقها على ذلك الجرم عند بقائه وهو جيد ثالثها ان رطوبة النجس اذا اثرت في ظاهر الشيء الواحد كالارض وشيء من باطنها
ثم اشرقت عليه الشمس هل يطهر الباطن ايضا او تختص الطهارة بظاهره نظرا الى اختصاص اشراق الشمس به دون الباطن وربما قيل ان عبارة
المنتهى توهم اختصاص التطهير بالظاهر الذي اشرقت عليه الشمس وان كان مجموع الظاهر والباطن يعد شيئا واحدا ولكنه ضعيف ضرورة تحقق صدق
الاشراق على ذلك الشيء وان اختص بالظاهر والفرق بينه وبين الشيئين اللذين احدهما تحت الاخر مجتمعين واضح لعدم صدق الاشراق
على التحتاني ولو باعتبار ظاهره فلا يطهر حتى لو جف بحرارة الشمس بخلاف المفروض بل التامل في الاخبار السابقة يورث القطع به ولها
لمثله ولهذا صرح بالطهارة هنا في جامع المقاصد والروض والروضة وغيرها لكن في الجواهر انه ينبغي تقييده بما لو كانت النجاسة متصلة وسرت
من الظاهر الى الباطن وجففا بالشمس جميعا لا ما اذا اختص الجفاف بالظاهر فانه يطهر هو خاصة كما صرح به في كشف الغطاء ولا ما اذا كانت
النجاسة مختصة بالباطن وجففته الشمس بالاشراق على الظاهر الطاهر فانه لا يبعد عدم حصول الطهارة له وان كان شيئا واحدا كما عساه يلوح
من الذخيرة بل غيرها ايضا اقتصارا على المنساق من الادلة بل خبر الحضرمي ظاهر في ذلك كما انه ظاهر خصوصا على رواية بلفظ كل
في عموم الحكم بطهارة الشمس للارض ونحوها واقول جميع ما ذكره حق الا اشتراط سراية النجاسة من الظاهر الى الباطن فلو فرض العكس لم يكن فرق
بينه وبين مفروضه بل لو فرض انهما تنجسا بنجسين على التعاقب لم يكن مانع من جريان حكم الاخبار بشرط اتصالهما على وجه لا يفصل بينهما
بشيء اخر اصلا لصدق الاتحاد بالنسبة الى محل النجاسة المنصرف اليه الاخبار ولا عبرة بتعدد النجاسة ووحدتها بعد عدم التصريح بذلك في
الاخبار وعدم انصرافها الى شيء من القسمين بعد فرض صدق عنوان واحد على المتنجس الموضع الثالث في تحقيق المحل الذي تطهره الشمس وقد
وقع فيه الخلاف بين الاصحاب وقد جمع اكثر الاقوال في كشف اللثام فقال في شرح قول العلامة ره وتطهر الحصر والبواري والارض والنبا
والابنية ما صورته وتطهر الحصر والبواري كما في المهذب مع التنصيص على ان غيرهما لا تطهر والمشهور ان الارض مثلهما وزيد في ط والجامع كل
ما عمل من نبات الارض غير القطن والكتان وفي الكتاب والارشاد والتذكرة النبات والابنية وفي نهاية الاحكام والتلخيص لفظ الابنية و
الاشجار وفي التبصرة الابنية وحدها وفي التحرير النباتات وشبهها وفي كتب الشهيد ما لا ينقل وكذا في الشرايع ما لا يمكن نقله كالنباتات و
الابنية وما لا ينقل يشمل الاواني المثبتة والعظيمة وفي المنتهى ما لا ينقل مما ليس بارض كالنباتات وغيرها ما اشبه الحصر مما يعمل من نبات الارض
غير القطن والكتان وعن فخر الاسلام عمومه للنباتات وان انفصلت كالخشب والالات المتخذة من النباتات وفي المعتبر فيما عدا الارض مما
لم ينقل تردد والنباتات يشمل الثمار ما دامت على اشجارها كما نص عليه ابن فهد ره وان حان اوان قطافها كما في الروضة البهية واستثناها

في نهاية الاحكام وفي الوجيز الحاوي للارض وما اتصل بها ولو ثمرة والابنية وما شابهها ولو خصا ووتدا وكذا السفينة والدولاب وسهم الدالية و
الدباسة وفي المهذب البارع يلحق بالارض مجاورها اذا اتصل بها كالطين الموضوع عليها تطيينا او على السطح وكذا الجص المثبت بازاء الحائط
حكمه حكم البناء وكذا المطين به وكذا القبر على الحوض والحائط ويلحق بالابنية مشابهها وما اتصل بها مما لا ينقل عادة كالاخصاص والاخشاب
المستدخلة في البناء والاجنحة والرواشن والابواب المعلقة واغلاقها والرفوف المسمرة والاوتاد المستدخلة في البناء انتهى وعلى الجملة فهذه الاشياء
او بعضها تطهر بتجفيف عين الشمس الى ان قال وفي النزهة قصر التطهير على الارض والبواري قال فاما الحصر فلم اقف على خبر بهذا الحكم فيها
الا من طريق العموم وما رواه ابو بكر الحضرمي وذكر الخبر قال كاشف اللثام لم اعرف في اللغة فرقا بين الحصير والبارية وفي الصحاح والديوان و
المعرب ان الحصير هو البارية انتهى وتوضيح الحال ان هيهنا امورا جرى ذكرها في كلماتهم ولابد في تحقيق حكمها من الرجوع الى الادلة احدها الارض
ولا اشكال في تطهير الشمس اياها اذا نجست ولا خلاف فيه الا من المهذب كما عرفت وعليه ينطبق الاجماع الذي نقله الشيخ ره في موضعين
من ف كما نقل وكذا نفي الخلاف في التنقيح ويدل عليه صحيحة زرارة التي هي رابع ادلة القول الاول لتضمنها المكان الذي يصلي فيه وصحيحته التي
هي خامس الادلة هناك من جهة تضمنها السطح يصيبه البول فانه يعرف منه حكم الارض بالاولوية وعدم الفرق بين السطح وبينها بحيث لو
عرض الخطاب على اهل العرف لم يتوقفوا في جريان حكمه عليها مضافا الى عدم القائل بالفرق من الاصحاب قطعا ومن هنا يعلم حكم ساحة القباب
الواقعة في الطبقات الفوقانية وموقف المؤذن من المنارة ويصدق عليها الموضع الواقع في موثقة عمار وعموم ما اشرقت عليه الشمس في رواية
ابي بكر ومن ذلك كله يظهر ان ما تقدم عن المهذب في غاية السقوط ثانيها ما لا ينقل عادة لكونه مثبتا في الارض لا ما يعم غير المنقول لثقله
كالاواني وبعض الدنان التي لا تنقل لثقلها وعظمها او لا تنقل لكونها في بيت لا تخرج من بابه وهذا القسم يشمل الابنية وما يتصل بها من
الاخشاب في الشبابيك والاحجار والجص المتصل بها والاوتاد المستدخلة في البناء دون الطاوية والدنان المثبتة التي لم تجر العادة بنقلها
مثل ما ادخل في البناء او العظيم المثبت ولو في الارض ويشمل ايضا ما بمنزلة البناء كالبيوت المصنوعة من القصب والخشب دون الخيام لا
وضعها للنقل كما يشمل الاشجار والنباتات الثابتة في الارض والثمار الموجودة عليها اذا لم يكن قد حان اقتطافها واما الاشجار والنباتات
المنفصلة من الارض فليست مما يشمله كما ان شموله للثمار التي حان اقتطافها محل تامل بل الظاهر عدم الشمول لعدم جريان العادة بعدم نقلها
ويشمل عود الدالية وسهمها وكذا الحال لو كان طرفا السهم موضوعين على اسطوانتين مبنيتين من حجار وطين بخلاف السفينة وسهم الدباسة
لعدم كونهما مثبتين على الارض ويساعد على حكم هذا القسم نفي الخلاف في عبارة التنقيح المذكورة لما عرفت من تضمنها كل ثابت ورواية ابي
بكر وموثقة عمار ويرد عليه الاشكال الى الاول من وقوع الخلاف كما تقدم من عباراتهم والى الثاني بانها ضعيفة ولم يتحقق الشهرة بعد عدم تحقق
نفي الخلاف ولكن الجواب عن الاول بان شيئا من العبارات المتقدمة لم يفد نفي تطهير ما لا ينقل الا ما عن المهذب من التصريح بعدم طهارة
غير الحصر والبواري بها او ما عن القطب الراوندي من التصريح باختصاص التطهير بالثلاثة التي هي الارض والحصر والبواري وظاهر ما عن
النزهة من الاقتصار على تطهير الارض والبواري وترك الحصر وغاية ما هناك ان جملة من عباراتهم ساكتة عن ذلك والسكوت ليس
صالحا لمعارضة مقالة الناطق بنفي الخلاف لكونه من عدول اهل الخبرة بمواضع الخلاف والوفاق بل قد اعترف في الجواهر بعدم معرفة الخلاف
من غير المهذب وعن الثاني بانها وان كانت ضعيفة الا ان الجابر موجود من جهة قيام الشهرة مضافا الى ما عرفت من نفي الخلاف وقد صرح
في الحدائق بعد ذكرها بقوله وهي كما ترى ظاهرة في القول المشهور من طهارة الارض والحصر والبواري وما لا ينقل ولا يحول ثم قال وهي
وان كانت مطلقة بالنسبة الى ما زاد على ذلك الا انه لا بد من تقييدها بما ذكرنا لان ما ينقل ويحول لا بد من غسله بالادلة الكثيرة
انتهى وفي الرياض ان طهارة الارض والبواري والحصر وكل ما لا ينقل هو الاشهر بين الطائفة فالحاصل ان الرواية منجبرة بالشهرة
المحكية التي لا باس بالوثوق بها ويستفاد من الشهرة نفي الخلاف في عبارة التنقيح ايضا بعد ملاحظة وجود خلاف ضعيف نظرا الى عدم
اعتنائه بالمخالف او عدم اطلاعه عليه انما تحقق لزوم قيام الشهرة ثم انه يبقى هنا شيء وهو ان عموم الرواية يشمل ما لا يقول به احد
كاللباس وما قامت الشهرة فيه على عدم التطهير كالخشب والالات المتخذة منه كالغرفة والسرير وكذا الالات المتخذة من النبات
كالمروحة مثلا وذلك موهن لها ويجاب عن ذلك بوجوه الاول ان الرواية اذا كانت ضعيفة لكن كانت مطلقة او عامة وعمل الا
الاصحاب بها في بعض موارده دون بعض انجبرت بمقدار العمل ولكن هذا الجواب عندنا محل تامل الا ان يبلغ الحال الى مقام الكشف
عن قيام قرينة على ان المراد بالمطلق والعام بعض افراده وتحققه في امثال هذه المسئلة لعين بحيث يطمئن به النفس الثاني ما في الجواهر

كتاب الطهارة

من انه يحتمل ان يكون المراد بها ما لا ينقل عادة من الاشياء التى يعتاد اشراق الشمس عليها كالابنية ونحوها ثم قال ولا ينافيه عموم اللغوى
فيه بعد ظهوره مدخول كل فى ذلك مع ملاحظة دخولها انتهى وليس ببعيد الثالث ان معنى جبر استناد الاصحاب الى الرواية الضعيفة هو ان ذلك
يكشف عن صدورها ومعلوم ان الصادر انما هو لفظ الرواية على الوجه المنقول وان العمل ببعض افراد العام يكشف عن ذلك فتصير رواية
ابى بكر بعد انجبارها بالعمل بها فى بعض مواردها بمنزلة العام المقطوع الصدور او المنقول بسند صحيح فيجب العمل بعمومه الى ان يقوم دليل
مخرج لشئ من افراده عن تحته ومعلوم ان استدلال الشيخ ره بها فى ف يرشد الى استناد القدماء اليها وانه لم يقم دليل مخرج لما لا ينقل
عن تحت عمومها ولا ضير فى تحقق تطرق بعض التخصيصات الى مثل هذا العام كخروج الالبسة عن تحت عموم هذه الرواية كما لا ضير فى تطرقه
الى العام المقطوع الصدور او المنقول بسند صحيح لكن لا يخفى عليك انه على هذا المسلك يلزم البناء على تطهير الشمس لكل ما شك فى تطهيرها
اياه الى ان يقوم دليل على عدم تطهيرها له كالثياب ونحوها مما قام الاتفاق فيه على العدم ثم انها الحصر والبوارى على ما هو الاشهر بين
الطائفة من تطهير الشمس لها كما فى الرياض والمشهور كما فى ئق وغيره ويشاعد على ذلك نفى الخلاف عن تطهيرها فى عبارة التنقيح
المتقدمة والاجماع المنقول فى كتاب الصلوة من ف والذى يمكن ان يستند اليه من الاخبار هو عموم رواية ابى بكر الحضرمى بناء على تفسير
صاحب الجواهر المتقدم ذكره وصحيحتا على بن جعفر المتقدم ذكرهما ورواية ابن ابى عمير قلت لابى عبد الله عم البارية يبل قصبها بماء قذر
هل يجوز الصلوة عليها فقال اذا جفت فلا بأس بالصلوة عليها لكن عموم رواية ابى بكر لا ينطبق على ما نحن فيه بناء على تفسير صاحب الجواهر
ره لكونه من المنقول واما بناء على غير ذلك التفسير فيجرى فيها الجواب ان الاخران واما صحيحتا على بن جعفر ورواية ابن ابى عمير فليس
فيها التقييد بكون جفاف البارية بالشمس لكن هذا المقدار لا يقدح فى الاستدلال لان الاجماع على ان الجفاف بغير الشمس غير مجد
يكشف عن قيام قرينة على كون المراد هو المقيد عند صدور الخطاب فى هذا الطريق فى الاستدلال بالمطلقات مما لا اشكال فيه
الا ان الاشكال هنا من وجه اخر وهو قيام احتمال ان السؤال فى تلك الاخبار مسوقا لتحقيق اشتراط طهارة مكان الصلوة فلعل
الحجرة بانه اذا لم تكن النجاسة متعدية بسبب جفافها على اى نحو كان فالصلوة عليها صحيحة جائزة وحاصله ان المعتبر انما هو خلو
المكان عن النجاسة المتعدية دون غيرها على ما ذكر لا يكون السؤال ناظرا الى الاستكشاف عن حصول الطهارة بتجفيف الشمس او غيرها
ويؤكد هذا ان السؤال انما هو عن جواز الصلوة او صحتها عليها لكن يندفع الاشكال بانه لو كان الكلام مسوقا لما ذكر كان اللازم استثناء
موضع السجود من جهة اشتراط الطهارة فيه والصلوة اسم للمجموع بالضرورة فالنجاسة فى موضع السجود وان كانت غير متعدية قادحة
فى صحة الصلوة فيكشف ذلك عن حصول الطهارة بالجفاف فيجب التقييد بكونه بالشمس ان شئت قلت دار الامر فى الاخبار المذكورة
بين التجوز فى الصلوة بارادة ما عدا السجود منها وبين تقييد الجفاف بكونه بالشمس والثانى اولى هذا والمحكى عن النزهة التفصيل
بين الحصر والبوارى فحصر التطهير على الارض والبوارى فانه قال واما الحصر فلم اقف فيها على خبر الا من طريق العموم وهو ما رواه
ابو بكر الحضرمى وكلامه يعطى المغايرة بين الحصر والبوارى كما ان عطف الحصر على البوارى فى كلام المصنف وكثير من الاصحاب ظاهر فى
المغايرة بينهما لكن قد عرفت من كاشف اللثام انه اعترف بانه لم يعرف الفرق بين الحصر والبوارى فانه حكى عن الصحاح والديوان
والمغرب ان الحصير هو البارية لكن هذا المقدار لا يضر بحال صاحب النزهة لما عرفت من ظهور كلمات كثير من الفقهاء بالمغايرة ويوافقها عرف
هذا الزمان من اختصاص البارية بالمعمولة من القصب واختصاص الحصير بالمعمول من غيره فيكون هو قد فصل بينهما من جهة تضمن احد صحيحتى
على بن جعفر ورواية عمار ان قصب البارية يبل بماء قذر فيكون الحكم ناظرا الى الموضوع الخاص الذى هو المعمول من القصب ويشهد بذلك قوله
واما الحصر فلم اقف فيها على خبر الا من طريق العموم وهو ما رواه ابو بكر الحضرمى فانه يستفاد منه انه وقف فى البارية على خبر من غير طريق
العموم الا ان لدفع ذلك مجالا واسعا من جهة ان الصحيحة الاخرى لم تتضمن لفظ القصب اذ ليس لفظ السؤال فيها الا مسئلة
عن البوارى يصيبها البول هل تصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان تغسل وليس لفظ الجواب فيها الا قوله عم نعم لا بأس وقد تقرر فى
محله انه لا يحمل المطلق على المقيد فى الاحكام الوضعية والمستفاد من كلام صاحب الجواهر انه على تقدير عدم الفرق بين الحصير والبارية كلاهما
موضوعان للمعنى الاعم الشامل لما اتخذ من القصب وغيره لا ان كليهما موضوعان للمعنى الخاص الذى هو ما اتخذ من القصب لانه قال
لعل مراده يعنى صاحب النزهة فيها بالبوارى ما يشمل الحصر كالاخبار ثم استشهد بكلام كاشف اللثام وان كان هذا التفسير ليس فى
محله لان صاحب النزهة قد صرح فى ذيل ما نقل عنه بقوله واما الحصر فلم اقف فيها على خبر الا من طريق العموم وهذا لا يوافق ارادة

العموم من لفظ البوارى فى صحيحة كالامر وابعها ما عدا الاقسام الثلثة المذكورة كالثياب والاوانى والاسرة والالات المتخذة من الخشب
والحديد وامثال ذلك والحكم فيه هو ان ما قام الاجماع على عدم تطهير الشمس اياه مثل ما عدا المتخذ من الخشب من الاسرة والالات
فلا اشكال فى اتباع حكمه الذى هو عدم التطهير واما ما وقع فيه الخلاف كالاشياء المذكورة فى طى الاقوال المتقدمة فلا دليل يدل
على الحكم بالتطهير فيه عدا رواية ابى بكر الحضرمى بعد تقريب جوازا لاستناد بالوجه الاخير من الوجوه الثلثة المتقدمة حيث ان مقتضاه
التمسك بعمومها فى كل ما لم يخرج عن عمومها لكن يبقى هنا شئ وهو ان سندها وان انجبرت بالشهرة على ما قررناه الا ان دلالتها
ايضا موهونة بلزوم تخصيص الاكثر منها فلا يصح العمل بها الا اذا انضم اليها جابر من عمل الاكثر ونحوه فلا يكفى انضمام فتوى واحد بل
جماعة يسيرة هذا وينبغى التنبيه على امور الاول انه لو جففت النجاسة التى ليس لها جرم بغير الشمس لم تطهر عندنا قولا واحدا كما صرح فيما
حكى عن المنتهى بل لا حاجة فى ذلك الحكم الى الاجماع ومجرد عدم ثبوت المزيل من جانب الشرع بعد زوال النجاسة والانتقال الى الطهارة
واما اذا شاركها فى التجفيف غيرها كالريح فالمذكور فى كلام جماعة منهم الشهيد الثانى ره فيما حكى عن روض الجنان وكاشف اللثام ان
مشاركته لا يضر فى التطهير وفى ك لو حصل التجفيف بالشمس والريح معا كان مطهرا لصدق التجفيف بالشمس ولان الغالب ملازمة الامرين
انتهى وقال فى المستند لو جف بالشمس وغيرها معا كالهواء فان تاخر التجفيف باحدهما بان يكون ارتفاع الرطوبة راسا من احدهما وان
نقصت اولا بالاخر فالحكم للمتاخر لصدق التجفيف بالشمس مع تاخره وعدمه لا معه وصدق الاشراق كما فى رواية ابى بكر واصابة الشمس
ثم الجفاف كما فى موثقة عمار وان اوجب التطهير فى الصورة الثانية ايضا لكن يعارضهما مفهوم قوله ع فى صحيحة زرارة اذا جففته الشمس بالعموم
من وجه فيرجع الى استصحاب النجاسة ومع الشك يستند الجفاف الى المتاخر لاستصحاب الرطوبة وان تشاركا فى التجفيف فى زمان فظاهر القواعد
والتذكرة عدم الطهارة وصرح فى ك واللوامع بالطهارة وهو كك لصدق التجفيف بالشمس واشراقها الا اذا علم ان التاثير من غير الشمس
انتهى وفيه ان ملاحظة العموم من وجه بين اشراق الشمس وعدم تجفيفها مبنى على اعتبار الدليلين مجردين عما يلحقهما من القيود والتخصيصات
فانه يصح ان يقال ان الاشراق اعم من عدم التجفيف لانه قد يكون معه وقد يفارقه وكذا عدم التجفيف اعم من الاشراق وعدمه وقد
يجتمعان والذى يجب تحصيله للطالب منه انما هو الدليل بعد لحوق القيود والتخصيصات ولا ريب انهما اذا لوحظتا بهذا الاعتبار كان منطوق
رواية ابى بكر ومنطوق صحيحة زرارة متساويين فيكون النسبة بين كل منهما وبين مفهوم الصحيحة هو التباين لان المفهوم عبارة عن
ارتفاع المنطوق ثم ان الذى يجب ان يكون هو المناط والمعيار فى هذا المقام ليس الا ان يكون الجفاف مستندا الى الشمس وان اقترن
باشراقها هبوب الريح ولا بد فى تحقق الاستناد اليه من كونها اقوى فى التاثير بحيث لا يصح استناد التجفيف الى غيره ولا يتحقق ذلك مع ا
التساوى فى التاثير بل لا بد من غلبة اشراق الشمس لو بادنى مرتبة الرجحان ولا بد فى الحكم بالمعلول من حصول العلم بالعلة فالاكتفاء بعدم
العلم بكون التاثير من غير الشمس لا وجه له لانه ان صدق تحقق تجفيف الشمس لم يصح فرض العلم بان التاثير من غير الشمس وان لم يصدق
ذلك لم يكن للحكم بالطهارة وجه لانه هو الذى جعل فى الشرع سببا ولا يحصل المسبب بدون تحقق السبب واما قول ابى عبد الله ع فى صحيحة
زرارة وحديد بن حكيم ان كان يصيبه الشمس والريح فلا بد من حمله على ما هو الغالب المتعارف فى الخارج من عدم كون الريح اقوى فى التاثير
وان كانت معينة فى ذلك ثم لا يخفى عليك انه لا وجه لما ذكره من انه مع الشك يستند الجفاف الى المتاخر لاستصحاب الرطوبة وذلك لان
استصحاب الرطوبة يلزمه استناد الجفاف الى المتاخر وهو من الاحكام العادية ثم يترتب على استناده الى المتاخر الحكم الشرعى من الطهارة او النجاسة
فيكون الاستصحاب من الاصول المثبتة التى لا عبرة بها الثانى انه قال فى الذخيرة اذا يبس الموضع بغير الشمس ثم صب عليه ما طهر فجففته فا
لمشهور بين المتاخرين حصول الطهارة ويؤيده رواية زرارة السابقة المذكورة فى ذيل رواية محمد بن اسمعيل ببعض التاويلات ويؤيد
النجاسة مفهوم خبر زرارة وخبر عمار عند التامل ثم قال والحق انه لا يصلح شئ من ذلك للدلالة فالمسئلة محل تردد انتهى وقال فى الحدائق
المفهوم من كلام الاصحاب وهو ظاهر النصوص ايضا ان تطهير الشمس على القول به انما يكون مع بقاء رطوبة النجاسة فلو اشرقت عليه الشمس
بعد الجفاف لم تفد طهارة لكن لو بل بماء فاشرقت عليه الشمس فجففته هل تطهر ايضا ام لا الظاهر من كلام جملة من المتاخرين الاول بل
الظاهر انه المشهور ثم قال انه يمكن الاستدلال عليه بقوله ع فى الفقه الرضوى ما وقعت عليه الشمس من الاماكن التى اصابها شئ من النجاسات
مثل البول وغيره طهرتها ثم حكى كلام صاحب الذخيرة ثم قال التحقيق عندى فى هذا المقام انه ان قلنا بتخصيص ما يطهره الشمس بنجاسة البول
كما هو احد الاقوال فلا دليل على التطهير فى الصورة المفروضة لذهاب عين البول وهذه الرطوبة نجاسة اخرى بملاقاة النجاسة المحل وان

كتاب الطهارة

قلنا بتطهيرها الماء هو اعم كما هو المشهور فلا اشكال في حصول الطهارة وذلك لانه لا اشكال في انه لو بال احد على ما يجب بنجاسة البول وغيرها على الارض فاشرقت عليه الشمس وجففته فانها تطهر على المشهور وما نحن فيه من قبيل ذلك فانه متى يبست الارض الجافة المتنجسة بنجاسة البول وحاست النجاسة بسبب هذه الرطوبة فتطهر من قبيل ما ذكرناه انتهى ولعل الظاهر ان من قصر تطهير الشمس على البول انما اراد به الاحتراز عن الاعيان المقابلة لا الاحتراز عن الماء المتنجس بالبول لان السارى اليه ليس الا نجاسة البول بل لا يبعد ان يقال ان مقصود من القصر في البول انما هو من جهة كون ما عداه مما له جرم وعلى هذا فالماء المتنجس بمجرد ملاقاة الدم ونحوه اذا جففته الشمس طهر الثالث انه حكى في كشف اللثام عن ط والمنتهى ان حجر الاستنجاء لو جف بالشمس وكانت النجاسة مايعة كالبول طهر ثم قال ويعضده عموم خبر عمار والحضرمي ثم نقل قولا بانه معللا بانه لا به منقول لانه اعترضه بانه لو تم لم يطهر الرمل والارض ذات الحصى انتهى وما استدل به للقول الثاني على تقدير تسليم الصغرى مبنى على منع كبرى كلية قد تعرض لها في الحدائق فقال لو انتقل كل من المنقول وغير المنقول الى الحالة الاخرى كان المناط حال الجفاف فلو انهدم الجدار الذي فيه احجار بحسه كان تطهيرها بالماء دون الشمس ولو طين الجدار او السطح بطين نجس طهر بالشمس ونقل الشيخ احمد بن فهد ره في الموجز عن فخر المحققين ره هنا قولا غريبا قال وكان فخر المحققين ره يرى عموم الحكم في النباتات وان انفصلت كالخشب والالات المتخذة من النبات قال ويؤيده قوله في رواية الحضرمي ما اشرقت عليه الشمس ثم قال لكن التمسك به ضعيف ثم قال صاحب الحدائق انه يمكن ان يكون مراد فخر المحققين ره هو انها اذا اتخذت ابوابا ونحوها كما يشير اليه لفظ الالات وقد صرح بنحو ذلك في الروض فعد من جملة ما لا ينقل الابواب المثبتة والاوفق وهذا الكلام من مثل هذا المحقق بعيد جدا انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من التوجيه في غاية البعد اين اتخاذ الابواب واثباتها من قوله والالات المتخذة من النبات بل صدق الالات ولو لم تكن مقيدة بكونها متخذة من النبات في غاية الخفاء لكن اصل المطلب الذي تعرض له من ان المناط في كون الشيء منقولا او كونه غير منقول انما هو حال الجفاف جيد لانه لا يلوح عليه اثر الخلل ضرورة ان الشيء بعد صيرورته منقولا لا يصدق عليه غير المنقول الا مجازا كما حققناه في الاصول ثم انا نقول انه يمكن ارجاع مبنى مسئلة حجر الاستنجاء على ما هو اوهن من ذلك لانه كان جزء من الارض التي هي مما لا ينقل ثم طرئه النقل في حال الاستنجاء والقى على الارض فعاد الى حالة الاولى وهو كونه جزء من الارض فالقائل بعدم الطهارة يلزم ان يقول ان كل ما كان غير منقول له او جزء من غير المنقول اذا طرئه النقل في حال من الاحوال جرى عليه حكم المنقول وان عاد الى حالته الاولى وكان من اعترضه بانه لو تم ذلك لم يطهر الرمل والارض ذات الحصى اشار الى ما ذكرناه بتقريب ان حجر الاستنجاء في حالة المتأخر يعد جزء من الارض التي لا تنقل غاية ما هنالك انه يمكن فصله من الارض واخذه منها ولو اثر هذا المقدار لزم ان لا يطهر الرمل والارض ذات الحصى لان الرمل والحصى شانهما ذلك الرابع انه قال في الذخيرة على جماعة من المتأخرين فيما تطهره الشمس مما لا ينقل الثمرة على الشجرة وصرح العلامة ره في النهاية بخلافه ولا يخفى ان الحاقها بالمنقول اذا كان او ان القطع اولى انتهى وهذا الكلام يعطى ان في الثمرة اقوالا ثلثة احدها ما حكاه عن جماعة من المتأخرين ووافقه في الحكاية صاحب الحدائق ره ايضا وهو دخول الثمرة اذا كانت على الشجرة في غير المنقول وهؤلاء بين فريقين فمنهم من اطلق كالمحقق الثاني ره في جامع المقاصد حيث قال ومما لا ينقل عادة كالاخشاب والابواب المثبتة في البناء والاشجار والفواكه الباقية على اصولها انتهى وهو باطلاقه شامل لما اذا حان اوان قطافها وغيره ومنهم من صرح بالتعميم كالشهيد الثاني ره حيث قال ومما لا ينقل عادة مطلقا من الارض واجزائها والنبات والاخشاب والابواب والاوتاد الداخلة والاشجار والفواكه الباقية عليها وان حان اوان قطافها انتهى وحكى التعميم عن البارع وروض الجنان وكذلك قال في الحدائق وكان المستند في ذلك عموم اطلاق رواية الحضرمي وقوله فيها ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر ثم قال وهو كذلك ثم اشار الى ان الاحتياط في عدم تطهيرها ما حان اوان قطافها ثانيها عدم دخول الثمرة على الشجرة فيما لا ينقل وقد عرفت حكايته عن صريح العلامة ره في النهاية ولكن في الحدائق ان ظاهر العلامة ره في النهاية اخراجها من ذلك حيث مثل لغير المنقول واخراج الثمرة فقال كالنبات والبناء دون الثمرة على الاشجار ثالثها التفصيل بين الثمرة التي حان اوان قطافها وبين غيرها وقد عرفت انه اختاره في الذخيرة وحكاه في الحدائق عن صاحب المعالم ره ونقل عنه انه قال بعد ذكر كلام العلامة ره في النهاية ما لفظه وما ذكره الجماعة اولى بالاعتبار وان كان الحاقها بالمنقول اذا صارت في محل القطع اولى انتهى ولا يخفى ان هذا البحث يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد الحاق الثمرة بالمنقول وبغيره حكما بعد تنقيح المقال في حكم كل منهما وموضوعه وح يستقيم ما ذكره صاحب الحدائق من الاستدلال على الحاقها بغير المنقول مطلقا برواية ابي بكر الحضرمي وثانيهما ان يكون المراد دخولها في احدهما موضوعا

ويكون سلبياً لا خلاف مع وضوح ان المفروض بقاء الثمرة على الشجرة لم تقطف بعد وهو ان المراد بما ينقل هو ما لم يكن ثابتاً في الارض و
متصلاً بها ولو بوسائط متعددة او ما حصل له القوة والشانية القريبة او مطلق ما من شانه النقل ولو بعد حين والا فحصول النقل بالفعل ليس
مناطاً قطعاً اذ كل منقول عندهم لم ينقل في زمان استقراره حتى الاواني والالات المنكر استعمالها في ايدي الناس فعلى الاول تدخل الثمرة مطلقاً في
غير المنقول وعلى الثالث في المنقول وعلى الاوسط يفصل بدخولها في المنقول اذا حان اوان قطافها ودخولها في غير المنقول قبل ذلك و
تظهر ثمرة هذا الخلاف فيما لو كان قد وقع لفظ المنقول وغير المنقول في دليل المسئلة وليس من ذلك عين ولا اثر لعدم وقوع شيء منهما في
الاخبار ولا في معقد الاجماع نعم وقع في معقد نفي الخلاف في عبارة التنقيح لفظ كل ثابت ويظهر اثره على مذاق من يقول بجبر الشهرة لسند
الروايات بمقدار العمل فان الظاهر من الثابت هو الثبوت بالفعل فالعمل انما يتحقق بمقداره ومعلوم ان الثمرة ما لم تقطف يصدق عليها انها
ثابتة وهذا بخلاف لفظ غير المنقول بمعنى مطلق ما ليس شانيه النقل عادة بان لا يكون مما يتعلق الغرض عادة بنقله او بمعنى ما ليس له قوة قريبة
وشانية كذلك فانه لا يصدق على الثمرة التي حان اوان اقتطافها ولا يخفى انه ان كان مرادهم بالبحث هذا الوجه لم يكن للاستدلال بروايتي ابي بكر
مساس المقام الخامس انك قد عرفت انه يعتبر زوال عين النجاسة ان كان لها عين في تطهير الشمس واما زوال اللون الملازم للعين فيعتبر
بحكم الملازمة واما الاثر الباقي منه الغير المستلزم لبقاء العين فلا يعتبر زواله واما الطعم والرائحة فلا عبرة بهما لعدم استلزامهما لبقاء العين الثالث
انه قال في المستند لو اتصلت النجاسة من الظاهر الى الباطن في شيء واحد فقد صرح جماعة بانه يطهر باشراق الشمس على الظاهر وما يثبوها في
الباطن لانه مع الوحدة يصدق على المجموع انه ما اشرقت عليه الشمس واصابته بل جففته ثم قال وهو كذلك ان علم ان اخر جفاف الرطوبة الباطنية
حصل بالشمس والا فان علم ان اخره حصل بغير الشمس فالظاهر اختصاص الطهارة بالظاهر لمفهوم الصحيحة يعني صحيحة زرارة اذا جففته
الشمس فقد طهر للعارض لما مر يعني قوله ما اشرقت عليه الشمس في رواية ابي بكر بالعموم من وجه فيرجع الى استصحاب النجاسة وان لم يعلم شيء منهما
فالحكم لاستصحاب الرطوبة الباطنية فان انقطع الاستصحاب في زمان الجفاف بالشمس يكون طاهراً وان انقطع في غيره يكون نجساً وتقييد
منطوق الصحيحة بالعلم بجميع صور الشك يدخل في المفهوم غلط لان الالفاظ للمعاني النفس الامرية ولا تقيد بالعلم الا في مقام الاوامر والنواهي
وليس المقام منها مع انه بعد ملاحظة ما ذكرنا من استصحاب الرطوبة لا يبقى محل شك انتهى واقول قد عرفت ان قوله ما اشرقت عليه
الشمس مقيد بما اذا حصل من اشراقها الجفاف بالاجماع وحصلت الموافقة بينه وبين قوله اذا جففته الشمس فالكلام في هذا الفرع انما
هو بعد الفراغ من اعتبار الجفاف في الطهارة بعد علاج التعارض فارجاع الامر هنا الى الشكوك والشبهات الابتدائية في اصل اعتبار
الجفاف لا وجه له ففي صورة العلم بان اخر الجفاف حصل بغير الشمس يجب الحكم بالنجاسة من جهة انتفاء الشرط الحاصل من الادلة المقتضي
لانتفاء المشروط لا من جهة تعارض الدليلين والرجوع الى استصحاب النجاسة واما ما ذكر في صورة عدم العلم بشيء من الامرين من التفصيل
فهو غير متجه ايضاً لكون الاستصحاب في كل من قسمي هذه الصورة من قبيل الاصول المثبتة فالوجه هو الحكم بالنجاسة في القسمين استناداً
الى استصحابها السابع انه قال في الجواهر هل المدار في حصول الطهارة بالشمس اليبس والجفاف الذي لا تعلق معه رطوبة في الملاقي وجهان ينشأ
من ملاحظة الاخبار الا ان الاستصحاب يشهد للاول وعليه فهل يكفي في حصول الطهارة بها عدم الجفاف قبلها وان لم يكن فيه رطوبة تعلق بل اليد فيه
او لا بد من رطوبة رطوبة تعلق في الملاقي فيتيسر الشمس فيه وجهان ايضاً لكن يشهد استصحاب الثاني منهما ثم امر بالتامل ولا اعرف وجهاً الا ان ما ذكره
في صريح الكلام لاعتبار وعليه **قوله** ونظهر النار ما احالته قال في ك اي اخرجته من الصورة الاولى بان صيرته رماداً او دخاناً والمراد بها
لموصول الاعيان النجسة بالذات او بالعرض وينبغي ان نضع الكلام في موضعين الموضع الاول في الاعيان النجسة وقد صرح جماعة بان المشهور
طهارتها بل قد استفاض نقل الاجماع عليها لكن في ك انه تردد فيه المصنف في كتاب الاطعمة من هذا الكتاب والظاهر ان النسبة نشأت
من السقط في نسخته كما وقع في بعض نسخ الكتاب ففي نسخة موجودة عندي ما لفظه ودواخن الاعيان النجسة عندنا طاهرة وكذا كل
ما احالته النار فصيرته رماداً او دخاناً على تردد انتهى وهذه النسخة مطابقة لنسبة صاحب ك ولكن في بعض النسخ بعد قوله او دخاناً او
فحماً على تردد وح يتعلق التردد بالفحم دون ما قبله وهذا هو المناسب لقوله ودواخن الاعيان النجسة عندنا طاهرة ولهذا افاد صاحب الجواهر
ره في شرح تلك العبارة لفظة بل قبل قوله او فحماً فقال بل او فحماً على تردد ويظهر من عبارة لك في كتاب الاطعمة ان نسخته كانت مطابقة
لنسخة صاحب ك وان التردد انما يرجع الى الدخان دون ما قبله من الرماد كما يظهر منها ان التردد في الدخان انما هو لعدم تحقق الاستحالة
لانه على ضعفه القول بالنجاسة يمنع تصاعد اجزاء الدهن من دون الاستحالة ثم احال وجه التردد الى ما ذكره من توجيه القول به هذا

كتاب الطهارة

وقد يدفع الاحتجاج للقول المشهور بامور الاول ما تمسك به في لف حيث قال والمعتمد الطهارة لانها الاصل في الاشياء انتهى اسناد الطهارة
ونظره في ذلك الى منع اعتبار استصحاب النجاسة كما يستفاد من كلامه اثم قدم واورد عليه في الذخيرة بان الاستناد الى الاصل في الحكم
بالطهارة لا يخلو عن اشكال الثاني الاجماعات المنقولة فمنها ما في كتاب الصلوة من قف في خصوص الرماد قال ره وكذلك العين النجسة
اذا احرقت بالنار حتى صارت رمادا حكم للرماد بالطهارة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وعن المنتهى والاجماع على طهارة رمادها
ومنها ما حكي عن المنتهى في المعتبر في خصوص الدخان من دعوى اجماع الناس على عدم توقيهم واخذ السراج من النجسة ولو لم تكن
طاهرة لتوقوا منها انتهى وفي كشف اللثام ان ظاهر المنتهى والتذكرة الاجماع على طهارة دخان الاعيان النجسة ومنها ما في جامع
المقاصد في الرماد والدخان كليهما قال ره ويطهر النار ما احالته المراد بالاحالة تصييره رمادا او دخانا للاجماع او نحوها على الاظهر
الوجهين انتهى تنبيه قال في لك ونقل عن الشيخ ره في ط انه حكم بنجاسة دخان الاعيان النجسة مع انه نقل في ف اجماع الفرقة على طهارة
الاعيان النجسة بصيرورتها رمادا انتهى وظاهر هذا الكلام حمل الشيخ بالتناقض ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان الشيخ ره قال في
كتاب الاطعمة من ط ما لفظه اما ما يقطع بنجاسته قال قوم دخانه نجس وهو الذي دل عليه الخبر الذي قدمناه عن روايات اصحابنا وقال اخرون
وهو الاقوى عندي انه ليس بنجس فاما رماد النجس فعندنا طاهر وعندهم نجس انتهى وهذا كاشف عن الخطاء في النسبة لكن لا يؤاخذه
به صاحب لك لان الناقل عن ط غيره واما ثانيا فلانه على تقدير مطابقة النقل الذي حكاه للواقع لا منافاة بين الحكم بطهارة الرماد ونجاسة
الدخان لكونهما موضوعين متغايرين ومن الجائز ان يتحقق الاستحالة في الرماد دون الدخان كما قيل في دخان الدهن النجس
من بقاء شيء من الاجزاء الدهنية غير مستحيل في الدخان الثالث ان الحكم بالنجاسة معلق على الاسم فيزول بزواله ثم ان صاحب ره
بعد الاستدلال بهذه الوجوه الثلثة على الطهارة قال ولا معارض لذلك الا التمسك باستصحاب حكم الحالة السابقة وهو لا يصلح للمعارضة
لما بيناه مرارا من ان استمرار الحكم يتوقف على الدليل كما يتوقف عليه ابتداؤه الرابع ما عن العلامة في المنتهى من ان النار اقوى من الماء
في ازالة النجاسة والظاهر ان نظره في ذلك الى ان الماء يزيل العين وقد لا يزيل الاثر بخلاف النار فانها تزيل العين والاثر بل نفس المحل الذي
عرضته النجاسة بمعنى انها تخرجه عن حقيقته الى حقيقة بالاستحالة ولهذا لا تفيد التطهير عند عدم تحقق الاستحالة الخامس ما رواه الشيخ ره
في الصحيح عن الحسن بن محبوب انه سئل ابا الحسن عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب اليه
بخطه ان الماء والنار قد طهراه وقد تمسك به الشيخ ره في ف وتبعه غيره واعترضه المصنف ره فيما حكي عن المعتبر بان من المعلوم ان الماء الذي
يمازج هو ما يجبل به وذلك لا يطهر اجماعا والنار لم يصيره رمادا وقد اشترط صيرورة النجاسة رمادا وصيرورة العظام والعذرة رمادا
بعد الحكم بنجاسة الجص غير مؤثر في طهارته انتهى وقام صاحب ك في تتميم الاستدلال بها على وجه يندفع به اعتراض المصنف ره فقال بعد ذكرها
وجه الدلالة ان الجص يختلط بالرماد والدخان الحاصل من تلك الاعيان النجسة ولولا كونه طاهرا لما ساغ تخصيص المسجد به والسجود
عليه والماء غير مؤثر في التطهير اجماعا كما نقله في المعتبر فتعين استناده الى النار وعلى هذا فيكون اسناد التطهير الى النار حقيقة والى الماء مجازا
او يراد به فيهما المعنى المجازي ويكون الطهارة الشرعية مستفادة مما علم من الجواب ضمنا من جواز تخصيص المسجد به ولا محذور فيه انتهى ثم ان
صاحب الذخيرة اوضح اعتراض المصنف ره واجاب على هذا الجواب صاحب ك فقال ومحصل الاشكال من وجهين الاول باعتبار اسناد التطهير الى
الماء وذلك لان تطهير الماء اما ان يكون لنفس الجص او للعذرة الموقدة عليه لا وجه للاول لان تطهير الجص فرع حصول النجاسة له و
في نجاسته بدخان الاعيان النجسة اشكال وعلى تقدير تسليم حصول النجاسة له كيف يطهر بالماء الممازج مع انه غير مطهر اجماعا ولا وجه
للثاني لان العذرة الموقدة عليه ان خرجت عن حقيقتها خروجا يوجب دخولها تحت الاجسام الطاهرة لم يحتج الى تطهير الماء فلم يصح اسناد
التطهير الى الماء وان بقيت على ما كانت عليه لم يفدها الماء طهارة الثاني باعتبار اسناد التطهير الى النار وذلك لما عرفت من ان ذلك
فرع حصول النجاسة للجص وفيه اشكال وعلى تقدير التسليم لم يصيره النار رمادا فكيف يطهره ثم قال ويمكن الجواب بان مراد السائل
ان العذرة الموقدة على الجص يختلط به وغرضه استعلام حالها بعد الاحراق فانها لو كانت نجسة لزم نجاسة الجص المختلط بها الملاقاة لها
برطوبة الماء الممتزج به فاجاب بان الماء والنار قد طهراه على ان يكون من الطهارة المستندة الى الماء معناها اللغوي لان الماء يفيد الجص
نوع تنظيف يوجب ازالة النفرة الحاصلة من اشتماله على العذرة والعظام المحرقة وهذا غير مناف لارادة المعنى الشرعي من تطهير النار اذ
لا مانع من الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا دلت القرينة عليه ويحتمل ان يراد منهما المعنى المجازي ويكون الطهارة الشرعية مستفادة مما

علم من الجواب ضمنا وعلى هذا فاندفع الاشكال بحذافيره انتهى ولا يخفى ان السؤال انما هو عن الجص وظاهر السياق يقتضي رجوع الضمير المنصوب في طهّره الى الجص لكن مقتضى ما ذكره في ك هو ان السؤال عن الجص انما هو باعتبار اختلاطه بالرماد والدخان الحاصلين من احراق العذرة وعظام الموتى وبهذا الاعتبار يصح عود الضمير المنصوب اليهما نظرا الى انهما اذا طهرا بالاحراق فلا يصير الجص متنجسا بسبب اختلاطه بالرماد الحاصل منهما بل يتعين عود الضمير اليهما نظرا الى عدم صلاحية الجص للطهارة بالنار ولم يصر رمادا وانما حصل فيه الطبخ وح فلا بد من توجيه افراد الضمير المنصوب بعوده الى الموقد المفهوم من لفظ يوقد في السؤال وح يبقى الكلام في المعنى الذي استعمل فيه طهّره فنقول اما المعنى الاول من المعنيين المذكورين في كلامه فهو مبني على جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وقد يمنع لكن مع التسليم يقال القرينة فيه هنا هي الاجماع على ان الماء القليل لا يطهر مثل الجص مما يرسب فيه وانه لا معنى لتطهير الماء لتلك الاعيان النجسة بعد تطهير النار اياها بالاستحالة لان الطهارة امر معنوي بسيط غير قابل للتبعيض وان قلنا بكونها قابلة للتخفيف كما في الغسل المتعدد لبعض النجاسات على قول من قال بان النجاسة تخف فيحصل الطهارة بالتدريج لا بالغسلة الاخيرة دفعة لم نلتزم بمثله في النار والماء اذ لم يقل احد بان ما استحال بالنار او بغيرها يتوقف تمام طهارته على الغسل بالماء واما المعنى الثاني منهما وهو ان يكون المراد بالطهارة المسندة الى الماء والنار هو المعنى المجازي اي مطلق النظافة فانه وان كان ربما يرد اليه في بادي النظر اشكال وهو ان مثل ذلك امر عادي لا حكم شرعي فلا يكون من وظيفة الحجة بيانه لكنه يندفع الاشكال بادنى تامل نظرا الى ملاحظة اقتران الجواب بالسؤال اذ قد ذكر فيه انه يجصص المسجد بذلك الجص واستعلم عن جواز السجود حيث اجاب بانه قد حصل النظافة فيما كان موجبا لقذارة الجص المشكوك فيها عند السائل لزم امران احدهما جواز السجود عليه وثانيهما ما تقرر من جواز تجصيص المسجد به وكل من الامرين يلزم الطهارة على ما نراه واما على مذهب صاحب ك من انكاره قيام الدليل على اشتراط طهارة محل الجبهة فالامر الثاني عنده يصير دليلا على تطهير النار لتلك الاعيان لان تنجيس المسجد حرام ولهذا قال ره في ذيل العبارة المذكورة ويكون الطهارة الشرعية مستفادة مما علم من الجواب ضمنا من جواز تجصيص المسجد به ولا محذور فيه انتهى وعلى هذا فلا يبقى اشكال في الاستدلال بالصحيحة المذكورة واما ما اورده المحقق البهبهاني ره في حواشي ك على المعنى الثاني معلقا على قوله ويكون الطهارة الشرعية آه بقوله لكن على هذا لا يظهر ان المطهر ما هو والمطهرات محصورة معروفة ولم يوجد منها شيء في المقام فتامل انتهى فيعلم سقوطه مما فصلناه وان المطهر انما هو النار وللاجماع على عدم تطهير مثل ذلك الماء الجص على تقدير تنجسه ولعدم تحقق معنى للتطهير بعد التطهير ثم انه بقي مما يتعلق بكلام صاحب ك امران الاول انه ره ذكر ان الجص يختلط بالدخان والرماد وهذا بالنسبة الى الدخان في غاية الخفاء لان المفروض ان ما كان يوقد كان على الجص لا تحته وح لا يعلق من الدخان لتصاعده شيء من اجزائه بما تحته ولو انعكس الامر بان كان الايقاد تحت الجص كما هو دابهم في هذا الزمان في طبخ الجص انعكس الحال يعني ان الرماد لا يختلط بالجص لكن يمكن ان يقال انه يعلق به شيء من اجزاء الدخان ويبقى منه فيه جرم ولو قيل انه عند ايقاد العذرة او عظام الموتى على الجص بوضع بعضها على بعض فيحصل من دخان التحتاني جزء في الفوقاني قلنا ان ذلك الجرم يستحيل رمادا بالاحراق عند استحالة الفوقاني في نفسه رمادا بالاحراق وقد اجاد كاشف اللثام حيث قصر دلالة الحديث على الرماد فقال ويمكن ارادة طهارة الرماد من صحيح الحسن بن محبوب انتهى الثاني ان صاحب ك قد قال في رد الاستدلال بصحيحة زرارة على تطهير الشمس في المسئلة السابقة انه قد بينا مرة في الروايات من حيث المتن بجواز حمل الطاهر على المعنى اللغوي لعدم ثبوت كون المعنى المصطلح عليه بين الاصحاب حقيقة عرفية عندهم ع انتهى وظاهره انكار ذلك ولكنه ره في هذا المقام يظهر منه الاعتراف بما انكره هناك بدلالة قوله ره اويراد بهما المعنى المجازي ويكون الطهارة الشرعية مستفادة مما علم من الجواب ضمنا فانه يعطي ان المراد بالمعنى المجازي هو المعنى اللغوي وان الطهارة الشرعية هي المعنى الحقيقي اللهم الا ان يقال ان اطلاق المجازي في كلامه مبني على الالتفات الى عرف الاصحاب فان المعنى اللغوي معنى مجازي بالنظر الى عرفهم دون عرف الائمة ع ولكنه في غاية البعد لان التعبير بالحقيقي والمجازي يجب ان يكون بالنظر الى العرف الذي جرى فيه الاستعمال هذا ويبقى مما يتعلق ببعض الحديث شيء وهو ان عظام الموتى غير محكوم بنجاستها شرعا لعدم كونها مما تحله الحيوة والذي يعطيه الحديث المذكور ظاهرا هو نجاستها الا ان يؤول السؤال الى انه يوقد عليه النجس وغير النجس وهو من البعد بمكان او يقال ان المراد عظام الحيوان الذي هو من قبيل نجس العين كالكلب والخنزير وهو خلاف ظاهر قوله عظام الموتى والا لكان اللازم ان يقول عظام نجس العين من الحيوان و عظام الكلب والخنزير بفاء الاضافة ظاهرة في اعطاء الوصف العنواني الذي هو موضوع الحكم ومناطه ويمكن الجواب بان عظام الموتى لا تنفك غالبا عن اتصال شيء من الاجزاء المحكوم بنجاستها كالجلدة التي هي حاجزة بين العظم والا فما من اتصال شيء جزء منها اذ ليس من المعهود

بقاء العظام البالية مع الدفن اوبدونه هذا كله بناء على عود الضمير المنصوب في طهّره الى الموقد ويستفاد من بعض المحققين ره ان الضمير يعود الى الجص وان وجود الكلام المشتمل عليه يقدح في الاستدلال بالحديث على بعض الوجوه دون بعض لانه قال بعد بيانه الاستدلال على ان الغالب ان الجص يلاقي دخان العذرة والعظام ورمادهما فلولا طهارتهما لم يجز تجصيص المسجد بذلك الجص الملاقي ما لفظه نعم يبقى الكلام في التعليل بان الماء والنار قد طهّراه وعدم استقامته بظاهره مع امكان حمله على بعض المحامل لا يقدح بالمطلوب اللهم الا ان يقال ان تعليله بذلك يدل على ان العلة ليست هي طهارة الرماد والدخان بل ظاهر الرواية ان الجص يتنجس بملاقاة نفس العذرة والعظام لكن النار والماء طهّراه الا ان يحمل التطهير على ازالة النفرة الحاصلة من ملاقاة العذرة والعظام والا فالجص في نفسه لا ينفعل بدخان العذرة ورمادها لطهارتهما ويحتمل ارادة التطهير الحقيقي بناء على ملاقاة الجص للرطوبة الحاصلة من العذرة والعظام عند اشتعالهما بالنار فانه الغالب في العظام وقد يتفق في العذرة ايضا ثم قال وكيف كان فالرواية صريحة في جواز تجصيص المسجد بذلك الجص مع عدم خلوه عن الدخان والرماد ونحوها المروي عن قرب الاسناد عن الجص يطبخ بالعذرة ايصلح ان يجصص به المسجد قال لا باس هذا ما اهمنا ذكره من كلام ذلك المحقق ومقتضاه ان قوله ان الماء والنار قد طهّراه علة للمعلول غير مذكور وهو جواز تجصيص المسجد بذلك الجص وجواز السجود عليه ولا يخفى ان قوله اللهم الا ان يقال استثناء من عدم القدح فيكون ما ذكره في ذيله قادحا في الاستدلال نظرا الى ان الجص قد تنجس بملاقاة نفس العذرة والعظام ولم يحصل فيه الاستحالة فكيف يطهر بالنار بدون احالتها اياه وان قوله الا ان يحمل استثناء من الاستثناء فيكون مقتضاه عدم القدح في الاستدلال من حيث استلزامه عدم انفعال الجص بدخان العذرة ورمادها لطهارتهما وقوله ويحتمل اشارة الى عدم القدح من وجه آخر مبني على ارادة التطهير الحقيقي نظرا الى انه وان تنجس الجص بملاقاة الرطوبة الحاصلة من العذرة والعظام لكنه لما انطبخ بالنار حصلت فيه الطهارة وسيجيء ان شاء الله ان منهم من استدل بهذه الصحيحة على ان النار تطهر بطبخ الآجر والخزف ايضا فيكون تطهيرها لما احالته اولى بالاذعان فيثبت تطهير الرماد والدخان بالاولوية فهذا الاحتمال الاخير وان كان عين ما ذكره في ذيل قوله اللهم الا ان يقال في بادي النظر الا انه يفارقه في ان ذاك مبني على عدم حصول الاستحالة في الجص وهذا مبني على الالتفات الى العمل بالرواية وان كان تاثير النار مجرد الطبخ للجص وقد حصل وان لم يحصل الاستحالة فيه فتدبر واحتج للنجاسة بوجوه الاول ما حكي عن فخر الدين ره من اصالة بقاء النجاسة الثاني ما حكي عن المعتبر من ان النجاسة قائمة بالاشياء النجسة لا باوصاف الاجزاء فلا تزول بتغير اوصاف محلها وتلك الاجزاء باقية فتكون النجاسة باقية لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها انتهى وحكي مثله عن المنتهى الثالث ما عن فخر الدين ره ايضا من ان الاسم امارة ومعرّف فلا يزول الحكم بزواله ومقتضى الوجه الاول هو الشك في بقاء النجاسة ولذلك تمسك بالاستصحاب ومقتضى الوجهين الاخيرين دعوى العلم ببقاء النجاسة من حيث بقاء المعروض الا ان يؤول الامر الى عدم الدليل على زوال النجاسة بتغير الوصف وارتفاع الاسم لكن ظاهر قول المعتبر ره في الوجه الثاني لانتفاء المقتضي هو العلم بانتفائه بل ظاهر فخر الدين في قوله فلا يزول بزواله ايضا ذلك وح نقول ان التمسك باستصحاب بقاء النجاسة لا يتم الا مع بقاء الموضوع وتحقيقه في المقام يتوقف على تحصيل ما جعل موضوعا فيما نحن فيه فان كان موضوع النجاسة هو عنوان العذرة الجامعة للمادة والاوصاف فقد زال الموضوع قطعا بصيرورته رمادا وان بقي الجسم الذي هو رماد بالفعل وان كان موضوعها هو الجسم فهو باق ولا يتم تحصيله الا بعد الكلام على الوجهين الاخيرين فنقول اما ما ذكره المعتبر ره من ان النجاسة قائمة بالاجسام النجسة لا باوصافها فانه مجرد دعوى يطالب عليها بالبرهان واما ما ذكره فخر الدين من ان الاسم معرّف وامارة ففيه ان ذلك يقتضي سد باب المداليل وثبات الاستلزام الايجاب في اغلب الخطابات من جهة عدم العلم بالموضوع فيلزم عدم حصول العلم بما يدور مداره الحكم نعم قد يتفق تخلف الحكم عن الاسم فيزول ويبقى الحكم لكن الاصل الاصيل الذي هو مقتضى ظواهر الالفاظ التي يتوقف عليها التحقيق والتحصيل هو دوران الحكم مدار الاسم ما لم تقم قرينة على خلافه وقولهم ان الاحكام تدور مدار الاسماء يصح اطلاقه من دون استثناء نظرا الى ان المراد بالاسماء اسماء العناوين التي جعلت موضوعا في نظر المتكلم ولكن انما طريق تحصيل ما هو موضوع في نظره الا الاسم الموجود فان لم تقم قرينة على ان المراد به معنى اعم مما هو مقتضى وضعه الاصلي او معنى اخص من ذلك لزم دوران الحكم مداره وان قامت قرينة على ارادة ما هو اعم او اخص لزم دوران الحكم مداره ايضا ولا ينافيه اطلاق قولهم الاحكام تدور مدار الاسماء لما عرفت من ان مرادهم اسماء العناوين بمعنى ما يعبر به عنها وليس مرادهم ان العذرة لو تبدل اسمها في العرف المتاخر بشيء من اسماء الاشياء الطاهرة كالماء مثلا تبدل حكمها بالطهارة حتى يكون فيحصل من هذا البيان الذي ابيناه ان حكم النجاسة بمقتضى الاصل اللفظي مترتب على عنوان العذرة الذي ليس الا عبارة عن الجسم

الموصوف بالصفات الخاصة ولازم ذلك ان الموضوع يزول باستحالته رمادا او دخانا او بخارا مثلا فلا يبقى لدعوى قيام النجاسة بمجرد الاجزاء وان
افادتها اوصافها فتبدل العنوان بعنوان اخر وجب ان لا يبقى وتغير الاستصحاب ايضا من جهة ارتفاع الموضوع الموضع الثاني في الاجسام
المتنجسة بالعرض قال صاحب المعالم ره فيما حكي عنه بعد البحث في الاعيان النجسة ما لفظه اذا عرفت هذا فاعلم ان مورد الخبر كما علمت
هو استحالة عين النجاسة وقد وقع في كلام اكثر الاصحاب فرض المسألة كما في النص وعمم بعضهم الحكم على وجه يتناول المتنجس ايضا نظرا
الى ان ثبوت ذلك في الاعيان النجسة يقتضي ثبوته في المتنجس بها بطريق اولى وهو جيد ويؤيده ملاحظة ما قررناه في تطهير الشمس من
كون دليل النجاسة لامثال ذلك غالبا هو الاجماع وانتفاؤه بعد الاستحالة معلوم انتهى و قال في الحدائق بعد نقله ما نصه وظاهره ان ثبوت
الطهارة في المسألة المذكورة بالنسبة الى عين النجاسة بعد الاستحالة انما هو بالاجماع مضافا الى النص المذكور واما في المتنجس فليس الا
طريق الاولوية المؤيد بعدم الاجماع كما ذكره وفيه نظر بل الحق في الموضعين هو ما قدمنا ذكره من تبعية الاحكام للتسمية التابعة للحقيقة
التي عليها ذلك الشيء انتهى و قال في الذخيرة ما صورته مورد الحديث وكلام كثير من الاصحاب هو استحالة عين النجس وعمم بعضهم الحكم بحيث
يتناول المتنجس ايضا تعويلا على ان ثبوت ذلك في اعيان النجاسات يقتضي ثبوته في المتنجس بها ايضا بطريق اولى وللتامل فيه مجال والحكم باحد
الطرفين لا يخلو عن اشكال انتهى ففي المسألة وجهان بل في الجواهر او قولان وفي المستند ما يدل على وجود القولين وعلى مصيره الى قول ثالث
وهو التفصيل بين الدخان وغيره مع انه افتى في دخان الاعيان النجسة بالطهارة لانه قال واما استحالة المتنجسات فالحقها جماعة باستحالة
النجس في حصول التطهر بها ونفى بعضهم الالحاق وهو كذلك في غير الدخان لما ذكرنا يعني استصحاب النجاسة واما الدخان فالظاهر طهارته
لخروج الجسم به عن قابلية النجاسة فلا يجري فيه الاستصحاب لانه ليس جسما عرفا ولهذا لا ينجس الدخان الطاهر حيث يمر على النجاسات الرطبة
انتهى احتج القائلون بالطهارة بوجوه احدها الاجماعات المنقولة التي منها ما في التذكرة حيث قال نجس العين لا يطهر بحال الا الخمر
تخلل والنطفة والعلقة والدم في البيضة اذا صارت حيوانا اجماعا ودخان الاعيان النجسة عندنا وهو احد وجهي الشافعي وما احالته النار
عندنا انتهى و منها ما في جامع المقاصد حيث قال عند قول العلامة ره ويطهر النار ما احالته المراد بالاحالة صيرورته رمادا او دخانا للاجماع
او فحما على اظهر الوجهين انتهى فان اطلاق ما احالته النار شامل لنجس العين والمتنجس خصوصا مع تصريحه في التذكرة بعد ذلك بان العجين
النجس اذا استحال بالنار يصير طاهرا وكذا اللبن المضروب بماء نجس او ببول يطهر باحراقه آجرا معللا بان النار احالت الاجزاء الرطبة ومنها ما في
كشف اللثام من ان الناس مجمعون على عدم التوقي من رماد النجاسات وادخنتها وابخرتها انتهى فان النجاسات تشمل الذاتية والعرضية و
منها ما عن المحقق البهبهاني ره من ان المستفاد منهم الاجماع على الحاق المتنجس بالنجس ومنها ما عن مفتاح الكرامة من انه لعله الظاهر من
اطلاق الفقهاء بل يستفاد منهم الاجماع عليه قال في الجواهر بعد نقله وهو كذلك وان كان قد اقتصر بعضهم على ذكر النجاسة بل حكي عن الاكثر
لكن ملاحظة كلماتهم في البحث عن طهارة الطين بالخزفية والآجرية ونحوهما مما يشرف الفقيه على القطع بعدم فرقهم بين النجس والمتنجس ضرورة
بحثهم في ذلك من حيث كون ذلك استحالة وعدمه والا فلو فرض استحالة ذلك الى الرماد ونحوه مما يقطع باستحالته كان من المسلم على
طهارته ترى كما لحظ اطلاقهم او اكثرهم طهارة الكلب ونحوه بالملحية مثلا الشامل لما لو تنجس الماء به ثم صار هو معه ملحا انتهى ثانيها اصالة
الطهارة وتقرير التمسك بها وقع في كلامهم على وجهين الاول ما اشار اليه صاحب المعالم ره من ان دليل نجاسة المتنجسات غالبا هو الاجماع
اذ لم يقع في النصوص تصريح بتنجس كل صنف من اصناف الاجسام بملاقاة النجاسة وانتفاء الاجماع بعد الاستحالة معلوم واستصحاب حكم
الاجماع في محل الخلاف لا يجري لما فيرجع الى اصالة الطهارة الثاني ما ذكره صاحب الجواهر ره وهو انا ان قلنا بان النار من المطهرات التعبدية
كما يومي اليه ذكرهم لها مستقلة للاجماع وغيره مما تقدم مما يمكن شموله للنجس والمتنجس حتى في خبر الجص على احد الوجوه فلا اشكال في الحكم بالطهارة
وكذلك ان قلنا بكون ذلك للاستحالة المطهرة وعدم جريان الاستصحاب فيه بل لعله من المنكرات في العادات ومنه ينقدح الشك في شمول الادلة
لمثله بل قد يدعى ظهورها في غيره فيبقى اصل الطهارة المؤيد ببعض الاحوال بعموم ما دل على طهارة المحال اليه كالملح ونحوه وبما سمعته في
بيان منشأ الشك سالما عن المعارض انتهى ثالثها كون المتنجس اولى من النجس بحصول الطهارة فيه رابعها كون النار اولى من الماء لانها ابلغ
منها في الازالة ومعلوم ان الماء يطهر الاجسام المتنجسة فالنار اولى بذلك خامسها صحيحة ابن محبوب الدالة على تقرير جواز تجصيص المسجد
بالجص الموقد عليه بعظام الموتى والعذرة مع ان العظام متنجسة لا نجسة غالبا والعذرة لا تخلو عن التراب الملتصق به ومعلوم ان رماد
العظام وذلك التراب الملتصق بالعذرة يختلطان بالجص بناء على مفروض سؤال السائل من ايقاد العظام والعذرة على الجص لا تحته ولو لا

كتاب الطهارة

لطهارة المتنجس بالاستحالة لم يكن لنفس تخصيص المتنجس والتنجيس عليه وتوجيه القول بالنجاسة هو ان الحكم بالطهارة بالاستحالة انما يتم بانتفاء الموضوع الذي علق عليه شرعاً وصف النجاسة وانتفاء ذلك الموضوع وان تحقق في استحالة الاعيان النجسة لكنها لا تتحقق في استحالة المتنجسات ووجه الفرق هو ان الحكم بالنجاسة في الاولى معلق على الصورة النوعية كالكلبية ونحوها بخلاف الحكم في الثانية فان الحكم بالتنجس بملاقاة النجاسة مع الرطوبة ليس معلقا على الصورة النوعية كالخشبية فاتصاف الخشب بالنجاسة انما هو لكونه جسما لاقاه نجاسة لا لكونه خشبا لاقته النجاسة وهذه الدعوى قد يستشهد عليها بالوجدان وقد يستشهد عليها بما اشتهر في الفتاوى وجرى في معاقد الاجماعات من ان كل جسم لاقى نجاسة برطوبة فهو نجس فانه يكشف عن ان النجاسة العارضة انما تعرض الجسم وتقوم به دون الصورة النوعية ثم انه قد يشتد اركان هذا الاستدلال فيقال انه قد تحقق الاجماع على ان تنجس الطاهر بحسب الذات بملاقات النجاسة انما هو من حيث كون الاستحالة مطهرة وان كان محققا الا ان تحققه انما هو في الجملة لا بحسب القضية الكلية فلا يجدي كما انه لا ينافي الاجماع الاول واما الاجماع على كون الاستحالة مطهرة لخصوص المتنجس فانما هو اجماع منقول فيلزم بناء على عدم حجية الاجماع المنقول وقوع الشك في بقاء النجاسة بعد الاستحالة فيكون استصحابها محكما الى ان يثبت الرافع للنجاسة واجيب عن ذلك بان الوجدان لا مسرح له في المقام فلا بد من قيام الدليل لكون المدعى من قبيل ما يتجه عليه الانكار واما التمسك بالاجماع فقد قيل في دفعه ان المراد بالجسم المضاف اليه لفظ كل في معقد الاجماع انما هي الاجسام التي هي ذوات الصورة النوعية فقولهم كل جسم بمنزلة تعدادها مثل ان الخشب اذا لاقى نجاسة تنجس وان الثوب اذا لاقى نجاسة تنجس وهكذا الى اخر الصور النوعية ومعلوم انه لو كان التعبير على هذا الوجه لم يكن اشكال في كون معروض النجاسة هي الصور النوعية وكان اللازم انتفاؤها بانتفاء تلك الصور فكذا الحال في التعبير بالجسم الذي اقيم مقامها لاداء عموم الحكم لجميع الاجسام الملاقية للنجاسة لافادة مجرد كون الملاقاة سببا للنجاسة اذا كانت برطوبة في احد المتلاقيين فالكلام مسوق لبيان حكم اخر غير بيان اناطة الحكم بالجسمية وح لا يتم الاستدلال بمعقد الاجماع على ذلك ويتفرع على ان الحكم ثابت لاشخاص الجسم الخارجية لكون كل فرد من المصاديق موضوعا بخصوصه فلا ينافي ثبوته لكل واحد من حيث نوعه او صنفه الذي تقومت النجاسة به فقولهم كل جسم لاقى نجسا فهو نجس مسوق لبيان كون الملاقاة سببا لسراية النجاسة من دون تعرض للمحل الذي يتقوم به فهو نظير قول الطبيب ان كل دواء او كل مأكول وكل جسم له خاصية وتأثير من التبريد او التسخين او دفع الامراض او احداثها ومن المعلوم ان الخواص والتاثيرات انما هي مستندة الى الانواع دون الجسمية او غيرها مما جعل موضوعا في صورة القضية ويشهد بكون ما ذكرناه من معقد الاجماع مسوقا لما ادعيناه ان الفقهاء رضه قد استفادوا مؤدى هذه القضية المجمع عليها من الادلة الخاصة الواردة في الاشخاص الخاصة مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك اذ لم يرد في النصوص قضية كلية مطابقة لمعقد الاجماع فيكشف ذلك عن استفادتهم للقضية المذكورة من تلك الادلة الخاصة وبيانهم لها ليس الا من حيث عنوان حدوث النجاسة لا من حيث التعرض لما يتقوم به والا كان اللازم اناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله وثانيا انا لو تنزلنا عن الدعوى المذكورة قلنا ان قيام الاجماع على نجاسة الملاقي من حيث كونه جسما مشكوك غير متحقق اذ لم يعلم قيام الاجماع على تعبير بنجاسة المتنجس للجسم الذي هو القدر المشترك غاية الامر انه محتمل معاقد الاجماعات المنقولة فح يحتمل ان يكون موضوع النجاسة هي الصورة والحقيقة العرفية الزائلة بالاستحالة فح يشك في بقاء الموضوع بعد الاستحالة من جهة الشك في تعيين الموضوع فلا يجري الاستصحاب لان من شرائطه القطع ببقاء الموضوع وليس هنا مقام ابقاء الموضوع بالاستصحاب ثم استصحاب الحكم لان الشك في موضوعية الباقي لا في بقاء الموضوع فيرجع الى قاعدة الطهارة المستفادة من قولهم ع كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر وثالثا ان ما ذكره في ذيل الاستدلال من ان استصحاب النجاسة يكون محكما الى ان يثبت الرافع لها ليس في محله لان استدلال غير واحد منهم على الطهارة بخروج المستحيل عن المسمى ظاهر في ان كلامهم ليس في الرفع وانما هو في الارتفاع بمعنى انا لا ندري ان الموضوع هي الصورة النوعية حتى يكون مرتفعا او انه هو الجسم حتى يكون باقيا لان النجاسة قد احرزت بموضوعها المحقق ثم شك في ان الرافع لها ما ذا مع ان هناك شيئا مرتفعا قطعا وهو الصورة النوعية وشيئا باقيا وهو الجسم ولا ندري ان ايهما موضوع النجاسة تنبيهات الاول ان ظاهر عبارة المتن وجماعة يوهم اختصاص الاستحالة بالنار ولكن صرح بعض المحققين ره بانه لا خصوصية لها بها وحكاه عن تصريح الشهيد الثاني ره ايضا في روض الجنان قال ولا يشعر به يعني بعدم الخصوصية استدلال العلامة ره في المنتهى بخروج الدخان عن مسمى النجاسة نعم ربما يوهم الاختصاص استدلاله ره في المنتهى ايضا بان النار اقوى في ازالة النجاسة من الماء كما يوهمه بعض الاخبار الغير المعمول

بما مثل ما ورد في الدم الواقع في القدر التي يغلي ما فيها من ان النار تأكل الدم وما ورد من تعليل طهارة العجين الذي تنجس بالتخمير بان النار
اكلت ما فيه وكالتعليل في صحيحة الحسن بن محبوب المتقدمة فانه بظاهره غير معمول به لكن هذه الروايات لا عبرة بها واما كون النار اولى
من الماء ففيه اولا ان اشعاره لا اثر له لانه كما دل على خصوصية النار وكذا دل على خصوصيته في المفضل عليه فلا يعطي كون النار اقوى
من الملح او التراب الذي يأكل الجسم المتنجس ويذهب عين النجاسة واثرها كالنار وثانيا انه يمكن دعوى العكس بان يقال ان النار لا تطهر
الا مع اذهاب العين والاثر بالاستحالة بخلاف الماء فانه يطهر بمجرد ازالة العين وان بقي الاثر فهو اقوى وكون النار اقوى من حيث
ازالة الاثر بالاحراق لا اثر له في الحكم الشرعي لانه ما لم يتحقق بها الاستحالة المذهبة للاثر ايضا لا تطهر وكانه الى هذا اشار بعض المحققين ره حيث
قال واما اولوية النار في الازالة من الماء ففيه ما لا يخفى انتهى الثاني انه لا اشكال في صيرورة العين النجسة رمادا وكذا في صيرورة العين
المتنجسة رمادا على القول بان الاستحالة مطهرة للاعيان المتنجسة ايضا واما الكلام في الدخان من حيث انه مثل الرماد ام لا فالذي
صرح به جماعة هي الطهارة بل نفي عنها الخلاف . السرائر فقال في كتاب الاطعمة ولا يجوز الاستصباح به يعني الدهن النجس تحت الظلال
لا لان دخانه نجس بل تعبد تعبدا لان دخان الاعيان النجسة ورمادها طاهر عندنا بغير خلاف بيننا انتهى وقد تقدم في الموضع
الثاني نقل الاجماع من التذكرة وجامع المقاصد وكذا عن اللثام وقال في الذكرى بعد الحكم بطهارة الرماد استنادا الى الاجماع الذي
نقله الشيخ وصحيحة ابن محبوب ما نصه وكذا الدخان للاجماع على عدم توقي دواخن الاعيان النجسة انتهى والذي حكي عن الشيخ في ط هو ان
دخان الدهن النجس نجس ولكن هذه الحكاية خطاء لانه قال في كتاب الاطعمة من ط وروى اصحابنا انه يستصبح به تحت السماء دون السقف
وهذا يدل على ان دخانه نجس غير ان عندي ان هذا مكروه فاما دخانه ودخان كل نجس من العذرة وجلود الميتة كالسرجين والبعر و
عظام الميتة عندنا ليس بنجس واما ما يقطع بنجاسته قال قوم دخانه نجس وهو الذي دل عليه الخبر الذي قدمنا من رواية اصحابنا وقال
اخرون وهو الاقوى عندي انه ليس بنجس هذا ما اهمنا من كلامه ره ونقل في السرائر ايضا بهذا الوجه الذي حكيناه ويظهر من الذخيرة
التوقف في الحكم فانه قال فيها ذكر جمع من الاصحاب ان الدخان المستحيل من الاعيان النجسة طاهر ايضا كالرماد ولم اقف على نص وربما
ينظر الى ان تغير الحقيقة فيه اقوى من الرماد فيثبت فيه الحكم بمفهوم الموافقة وفيه تأمل ويعزى الى بعضهم نقل الاجماع عليه وتردد في طهارته
المحقق ره في الشرايع ولم يذكره في المعتبر وينسب الى الشيخ ره في ط القول بنجاسة دخان الدهن النجس معللا بانه لا بد من تصاعد بعض اجزائه
قبل احالة النار لها بواسطة السخونة وفي التعليل نظر وقال المصنف ره في النهاية بعد الحكم بطهارة الدخان مطلقا للاستحالة كالرماد انه لو استصحب
شيئا من اجزاء النجاسة باعتبار الحرارة المقتضية للصعود فهو نجس ولهذا نهي عن الاستصباح بالدهن النجس تحت الظلال لعدم انفكاك
ما يستحيل الى الدخان عن استصحاب اجزاء دهنية اكتسبت حرارة اوجبت ملاقاة الظل وفيه تأمل انتهى ما في الذخيرة واقول يعلم مما
قدمنا صحيحه من سقيمه ثم اقول لولا الاجماعات المنقولة على طهارة الدخان مطلقا كان القول بنجاسة خصوص دخان الدهن النجس
لا يخلو من قوة لان اجزائه من جهة اللطافة الكائنة فيه يتصاعد لطيفها واصفاها بسبب تأثير الحرارة فيه من دون حصول الاستحالة كما
يشهد بذلك اخبار المباشرين لصنع المداد فانهم يأخذون الاجزاء الحاصلة من تصاعد دخان النفط المتراكمة على الصفحة الموضوعة
فوق السراج ويضعونها في قرطاس ملفوف مدحرجا بالعجين ثم يضعونه على جمرة موضوعة في وسط تنور ثم يخرجونه فيجدون القرطاس قد جذب
الدسومة الكائنة في تلك الاجزاء ويقولون انه لولا العمل المذكور لم يحصل الجريان في المداد لمنع الدسومة عنه لكن الاجماعات المذكورة
تورث الوثوق ويؤيدها عدم مخالف قد حكم بالنجاسة صريحا وقد تقدم ان نسبة القول بها الى الشيخ ره خطاء الثالث انه حكي عن العلامة
ره انه قال في المنتهى ان البخار المتصاعد من الماء النجس اذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل وتقاطر يحكم بنجاسته الا ان يعلم تكونه من
الهواء كالقطرات الموجودة على طرف اناء في اسفله جمد نجس فانها طاهرة انتهى وقال في الجواهر لعل مراده بل هو الظاهر الاجزاء المائية
التي تتصاعد مع البخار وتجتمع ولذا حكم بالطهارة مع العلم بتكونها من الهواء بل هو ظاهر في عدم نجاسة ذلك البخار وعنده نعم قد ينافي
تعليقه الطهارة على العلم اذ المتجه العكس بل قد ينافيه في اصل نجاسة هذه الاجزاء لما تقدم انفا كما انه يتجه ما فيه ان المستحيل الى شيء لو
رجع الى المستحال منه لا يرجع حكم النجاسة وهو كذلك للاصل لكنه انما يتم في المتنجس دون عين النجاسة انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام مبني
على ان الحرارة تحيل الماء والرطوبات بخارا وان البخار عبارة عما استحال منها لكن يبقى في خلال المستحيل اجزاء مائية غير مستحيلة فتلك
الاجزاء الغير المستحيلة وان كانت نجسة الا ان المستحيل طاهر وقد ذكر مثل ذلك في دخان الدهن النجس حيث اشار الى ان تلك الا

الاجزاء الدهنية تنجس بها اجزاء الدخان بسبب ملاقاة بعضها البعض وذكر انه يؤيد قاعدة قبول الاجسام النجاسة لكن قد يمنع بشهادة
السيرة وحكمهم بطهارة الابخرة التي تمر على الاعيان النجسة انتهى وعلى ما ذكرناه ينبغي استظهاره من كلام العلامة ره عدم نجاسة
نفس البخار حيث خص النجاسة بالنداوة المجتمعة من البخار وحاصل جميع ما ذكر هو ان البخار ما استحال من الماء ويصير اجزاء مائية
وان المستحيل طاهر وتلك الاجزاء نجسة وقاعدة تنجس الاجسام وان كانت تقتضي تنجس المستحيل بغير المستحيل الا ان السيرة على
عدم التوقي تدل على الطهارة مطلقا وكانه الى هذا اشار بقوله بل قد يناقش في اصل نجاسة الاجزاء بما تقدم انفا هذا وعلى ما ذكر من
اشتمال البخار على الاجزاء المستحيلة وغيرها ينبغي ما اورده في كشف اللثام على ما حكاه عن المنتهى من القول بنجاسة ما يتقاطر من بخار
النجس الا ان يعلم تكونه من الهواء وكذا ما حكاه عن المدنيات من ان نجاسته غلب على الظن تصاعد الاجزاء المائية معه بالحرارة بقوله ويدفعه
عدم خلو البخار من ذلك عادة مع اتفاق الناس على عدم التوقي ولا يفرق الحال بين نفسه وما يتقاطر منه وهو واضح انتهى ولكنا نمنع عدم
توقي العلماء والمتدينين من نداوة البخار والمعلوم حصوله من معلوم النجاسة وعدم توقي غيرهم ناشئ من جهلهم ولا عبرة به واعترض ايضا فيما
حكي عن شرح المفاتيح بعد ذكره فقال والاحتياط فيما ذكره واما الحكم بالنجاسة فربما لا يخلو عن الاشكال لان البخار غير معلوم اتحاد ماهيته
الماء النجس اذ ما دام بخارا لا يكون ماء قطعا ولهذا لا يصح الطهارة بها من الحدث ولا الخبث ولا يكفي في غسل الوجه واليدين مثلا اشتمال
البخار اياها وشموله لها وكذا بعد زوال العين من النجس لا يطهر المحل بمجرد شمول البخار له بل البخار الذي يصعد من الغائط والبول في الشتاء غير
ظاهر كونه نجسا معفوا عنه او غير معفو اذ يصل الى البدن والثياب البتة نعم ان اراد التصعيد بان تكون الاجزاء من النجس قد صعدها النار
لسخونتها ثم جمعت على الصقيل وتقاطر يكون الامر كما ذكره انتهى وغرضه ره هو ان الماء المجتمع على الجسم الصقيل قد حصل باستحالة
البخار اليه فمع كون نفس البخار نجسا لا يكون الماء الذي استحال نجسا ولهذا ترقى بالاتيان بكلمة بل فقال بل البخار الذي من الغائط غير ظاهر كونه نجسا
ومعلوم انه مع كون نفس البخار مما لم يعلم نجاسته كيف يكون ما استحال اليه نجسا ثم انه ره استدرك فقال انه لو صعد اجزاء من النجس الذي
يصعد منه البخار كان ذلك الماء الحاصل من البخار نجسا من جهة اشتماله على الاجزاء الصاعدة من النجس لكن فيه انا لو سلمنا كون ذلك
الماء مهيته غير مهية البخار نقول ان مغايرته للبخار انما هو من قبيل مغايرة الخل للسكنجبين فانه من قبيل مغايرة الجزء للكل ومن البين ان الكل
اذا كان نجسا كان جزؤه ايضا نجسا اذ ليس ذلك من قبيل الاستحالة بل نقول ان المغايرة مطلقا ممنوعة لانه ليس البخار شيئا سوى الاجزاء اللطيفة
المائية المتلاشية المتفرقة فان لم يحاذه جسم استحال من جهة لطافته الى الهواء سريعا وان حاذاه جسم صقيل اجتمعت الاجزاء على سبيل
التدريج فحصل الماء ثم انه على تقدير كون البخار مركبا من اجزاء مائية واجزاء بخارية ربما يتامل في سراية نجاسة تلك الاجزاء المائية الى
نفس البخار لكنه مما لا يترتب عليه فائدة لعدم انفكاك شيء منهما عن الآخر حتى يترتب على البحث عن تنجس نفس البخار اثر واعترض ايضا في
الذخيرة بعد ذكر العبارة بان الظاهر ان الحكم بالطهارة غير متوقف على العلم بالتكون من الهواء بل يكفي فيه احتمال ذلك فتدبر انتهى واليه
اشار في عبارة الجواهر بقوله نعم قد يناقش في تعليقه الطهارة على العلم ثم انه سيجيء هنا شيء وهو ان ما ذكره في الجواهر من انه يستفاد منه
ان المستحيل الى شيء لو رجع الى المستحال عنه لا يرجع حكم النجاسة لم نحصل منشأ استفادته لانه ان استفاده من حكم العلامة ره بنجاسة
الماء الحاصل من بخار النجس فهو غير مناسب لانه قد رجع حكم النجاسة وان استفاده من حكمه بطهارة الحاصل من الهواء فانه ليس مستحيلا من
النجس ضرورة فضلا عن حصوله من الهواء بذلك تنبيهان الاول انه قال فيما حكي عن شرح المفاتيح متعلقا بما تقدم من عبارة المنتهى
انه لو تم ما ذكره فانما يتم بالنسبة الى ما علم يقينا انه بخار النجس واما اذا احتمل كونه من الهواء او غيره ولو باحتمال بعيد في غاية البعد لم يضر لما
عرفت من ان الحكم بالنجاسة فرع القطع واليقين ولا يكفي الظن والتخمين بل الظن المتاخم للعلم ايضا ثم قال ومما ذكر ظهر حال القطرات
النازلة من سقف الحمام وامثاله من الابخرة المتصاعدة من بئر الكنيف وامثاله وكذا الابخرة المتصاعدة من سطوح ارض الحمام و
جدرانه وبخار نفس الحمام مع ان التنزه من غالب ما ذكر حرج وعسر البتة وربما كان حرجا عظيما ويدل على ما ذكرنا طريقة الائمة ع والفقهاء
والمسلمين في الاعصار والامصار انتهى وما ذكره من عدم وجوب التجنب عما لم يعلم حصوله من النجس فحمله للاصل مضافا الى السيرة وان كان
الظاهر ان عمل المتدينين ايضا مستند الى الاصل فليس في المقام الا مستند واحد الثاني انه يظهر من بعض المحققين ره التفصيل في مسئلة
البخار فانه ره بعد ان ذكر كلام المنتهى واستجوده وعلله بعدم استحالة الماء المتصاعد قال ويشكل مع تغاير الحقيقة عرفا كما في العرق والجلاب
المتخذين من الماء النجس في الورد او غيره اما المتخذ من الماء القراح فالظاهر نجاسته لعدم ارتفاع الحقيقة ولانا في بين طهارة البخار وان

اشتمل على تلك الاجزاء المائية ونجاسة تلك الاجزاء عند اجتماعها وصدق الماء عليها انتهى وانت خبير بما فيما ذكره من الامرين اما الاول فلانه
بعد تسليم عدم تحقق الاستحالة في القراح يتضح طريق عدم تحققها في غيره لان الجلاب مثلا انما يحصل من بخار الماء الذي يغلي في القدر وفيه
الورد الذي افاد الماء الذي يغلي فيه عطرية فالتغير في الجلاب من جهة طيب الرائحة انما حصل من اختلاط الماء الذي في القدر بالورد واكتسابه
منه الطيب لا من قوة النار والمؤثرة انه ابعد من تاثيرها في الماء القراح ومعلوم ان التغير الحاصل من الخليط لا يصير استحالة والا لزم طهارة الدبس
النجس اذا مزج بالخل مثلا وبطلانه واضح واما الثاني فلان مساق كلامه يعطي ان المستحيل اذا رجع الى المستحال منه عاد حكمه كما يشعر بذلك
تعقيبه بنجاسة تلك الاجزاء بالاجماع وصدق الماء عليها وكان مبناه انه عاد الموضوع فعاد الحكم لكن يتجه عليه انه اذا فرض حصول الاستحالة
بصيرورة الماء بخارا فصيرورة البخار ماء يحتاج الى استحالة اخرى فيصير الموضوع الحاصل شيئا ثالثا ولا اقل من اصالة الطهارة على فرض
الشك والحق نجاسة الماء الحاصل من البخار المعلوم حصوله من النجس ونفس البخار واذا لم يحصل منه نداوة فليس قابلا للبحث عنه الرابع انه
هل يحكم بطهارة الفحم ام لا فقيل بالطهارة كما عرفت من عبارة المحقق الثاني ره في جامع المقاصد من حصول احالة النار بصيرورة ما احترق
فحما في اظهر الوجهين عنده وحكي عن شرح المفاتيح انه قال فيه لم اجد احدا صرح بالنجاسة الا الشهيد الثاني ره في لك وقيل بالنجاسة وهو
خيرة الشهيد الثاني ره في لك حيث قال وتطهر النار ما احالته رمادا او دخانا لا فحما او اجرا او خزفا انتهى وتوقف جماعة منهم الشهيد الثاني
ره على ما حكي عنه في روض الجنان حيث قال فيه وتطهر النار ما احالته رمادا او دخانا او فحما على احد الوجهين لا خزفا على اظهرهما انتهى
وممن وافقه صاحب الذخيرة وصاحب الحدائق ره وحكي عن البحار وشرح المفاتيح وفصل في المعالم على ما حكي عنه فقال الحق بعض المتاخرين با
لرماد الفحم محتجا بزوال الصورة فيه والاسم وتوقف والدي في ذلك وكلام المتقدمين خال من التعرض له والتوقف في محله ان كانت الاستحالة
عن عين النجاسة اما اذا كان استحالته عن متنجس كالحطب النجس فليس ببعيد طهارته نظرا الى ما قلناه في استحالة هذا النوع رمادا انتهى وقال
في الحدائق بعد نقله وهو جيد الا ان في الفرق بين عين النجاسة والمتنجس خفاء فانه ان حصلت الاستحالة والخروج عن الحقيقة الاولى
والاسم التابع لها الى حقيقة اخرى يتبعها اسم اخر فالظاهر الطهارة كما قدمنا في الموضعين والا فلا انتهى ولا يخفى ان مقتضى الاصل انما
هو بقاء الاسم التابع للحقيقة عند الشك في البقاء ولكن تبدل الحقيقة والاسم فيما نحن فيه واضح والحكم بالطهارة هو الاظهر الخامس ان الطين
النجس اذا طبخ اجرا او خزفا هل يطهر ام لا قولان احدهما الطهارة وهو الذي صرح به الشيخ ره في ف وحكي موافقته عن العلامة ره في النهاية و
موضع من المنتهى والشهيد ره في البيان وصاحب المعالم ره وهو ظاهر الذخيرة والحدائق وقواه في الرياض وثانيهما القول بالنجاسة وهو صريح
كلام الشهيد الثاني ره في لك والروضة وحكي عن الايضاح وروض الجنان ويظهر من كلام المصنف ره في المعتبر التوقف في الحكم وهو صريح
القواعد وجامع المقاصد وظاهر التذكرة وكشف اللثام وصريح شن حجة القول الاول وجوه الاول اصالة الطهارة ويقع تقريرها على وجهين
احدهما ما تقدم في نظير المسألة عن صاحب المعالم ره من ان النجاسة في المتنجسات انما تثبت بحكم الاجماع وان حكمه قبل الطبخ مسلم وبعده مختلف
فيه ولا يجري حكم الاجماع في موضع الخلاف وثانيهما ما تقدم عن صاحب الرياض ره من ان استصحاب النجاسة معارض باستصحاب طهارة ملاقيه
فيرجع الى اصالة الطهارة وقد صرح هو ره بانه من اصالة الطهارة المؤسسة يظهر وجه القوة في القول بالطهارة في كل ما وقع الخلاف في ثبوتها
فيه من الاشياء المستحيلة استحالة لا يقطع معها بالخروج عن الاسماء السابقة كصيرورة الارض النجسة اجرا او خزفا او نورة او جصا و
العود النجس فحما ونحو ذلك الثاني ما تمسك به الشيخ ره في ف من اجماع الفرقة الثالث ما تمسك به هو ره ايضا من صحيحة الحسن بن محبوب المتقدمة
واجيب عن الاول بان مورد اصالة الطهارة انما هو الشبهة الموضوعية دون الحكمية التي منها ما نحن فيه وعن الثاني بعدم ثبوته وعن الثالث
بعدم شمول الرواية لموضع النزاع الذي نحن فيه حجة القول الثاني انه لم يخرج عن مسمى الارض كما لم يخرج الحجر عن مسماها مع كونه اقوى تصلبا
منه مع استوائهما في العلة المقتضية لذلك وهي عمل الحرارة في ارض اصابتها رطوبة ومن ثم جاز السجود عليها مع اختصاصه بالارض ونباتها و
هذا الوجه قد حكي عن روض الجنان وظاهر هذا الكلام دعوى العلم ولهذا لم يضم اليه التمسك بالاستصحاب لكن المحقق البهبهاني في شرح
المفاتيح جعل مستند هذا القول عبارة عن الاستصحاب مع عدم تغير الموضوع اسما وصورة لاطلاق اسم الارض عليه واجاب عنه فيما
حكي عن المعالم فقال وعندي ان ادعاء عدم الخروج عن الاسم هنا وهم منشاؤه النظر الى الحجر وملاحظة ما ذكر من اشتراكهما في علة الصلابة
وكونها في الحجر اقوى والعرف الذي هو المحكم عند فقدان الحقيقة الشرعية وحقيقة اللغوية ينادي بالفرق ويعلن بصدق اسم الارض على الحجر دون
الخزف وقد تنبه لهذا جماعة منهم المحقق ره في المعتبر فقال في بحث التيمم ان الخزف خرج بالطبخ عن اسم الارض فلا يصح التيمم به ثم ذكر جوازه

كتاب الطهارة

في تحجر عجينا بانه ارض اجماعا لا يقال هذا مناف لتوقفه في طهارته لانا نقول ليس نظره في التوقف الى عدم الخروج عن الاسم لانه توقف فيما لا ريب
في خروجه وقد عرفت كلامه في الرماد وسترى كلامه فيما يستحيل بغير النار انتهى واجاب المحقق البهبهاني ره عما قرره من وجه الاحتجاج بان الخبز
ان كان هو التراب قبل البلل او بعده فصدق اسم التراب على الاجر والخزف على سبيل الحقيقة كما ترى لصحة السلب الا ان يقال التراب ارض
حقيقة غير مطبوخ طاهرا او المطبوخية وعدمها وصفا ينبدل احدهما بالاخر فليس تغير الموضوع بالمهية بل بالوصف ثم قال ومع ذلك ان
الاجماع المنقول في التهذيب المذكورة حجتان للفقيه ولا يضر الاستصحاب لانه لا يعارض النص والاحتياط واضح انتهى وانت خبير بان الاجماع
المنقول في مثل هذه المسئلة التي قل من تعرض ومع ذلك اختلف اراء المتعرضين خصوصا من الشيخ ره لا يصح لنا الاستناد اليه واما الصحيحة
المذكورة فلم يظهر حصول الطهارة في الجص المتنجس بالطبخ لاحتمال ان المراد حصول الطهارة في العذرة والعظام بواسطة الاستحالة بالنار وبل هو
الظاهر فلا تجدي في المقام فالعمدة هو استصحاب النجاسة لان الطبخ لا يبدل حقيقة الموضوع وانما هو من الحالات والاوصاف الطارية له السادس
ان العجين بالماء النجس هل يطهر بالخبز ام لا قولان اولهما ظاهر الصدوق ره في الفقيه حيث قال في باب المياه وطهرها ونجاستها ما نصه فان
وقعت فارة او غيرها من الدواب في بئر ماء فماتت فعجن من مائها فلا باس باكل ذلك الخبز اذا اصابته النار انتهى وحكى مثله عن المقنع وللشيخ ره
فيما حكى عن باب المياه من النهاية حيث قال فان استعمل شيء من هذه المياه النجسة في عجين يعجن به ويخبز لم يكن باس باكل ذلك الخبز فان
النار قد طهرته انتهى وقال في الذخيرة لعل احتمال الطهارة اقرب وثانيهما الاكثر الاصحاب ومنهم الشيخ ره في احد قوليه كما حكى عن التهذيب
وكتاب الاطعمة من النهاية حيث قال هناك واذا نجس الماء بحصول شيء من النجاسات فيه ثم عجن به وخبز لم يجز اكل ذلك الخبز وقد رويت رخصة
جواز اكله وذلك ان النار قد طهرته والاحوط ما قدمناه انتهى حجة القول الاول ما رواه عبد الله بن الزبير عن ابي عبد الله ع انه سئل عن البئر
يقع فيها الفارة او غيرها من الدواب فتموت فيعجن من مائها ايؤكل من ذلك الخبز قال اذا اصابته النار فلا باس باكله وعن محمد بن ابي عمير مرفوعا
عن ابي عبد الله ع في عجين عجن وخبز ثم علم ان الماء كانت فيه ميتة قال لا باس اكلت النار ما فيه واجاب ره عن الروايتين اولا بالطعن في السند
اما الثانية فبالارسال وان كان المرسل لها ابن ابي عمير واما الاولى فبان من جملة رجالها احمد بن الحسن الميثمي وقال النجاشي انه كان واقفيا
واحمد بن محمد بن عبد الله بن الزبير وجده عبد الله وهما مجهولان وثانيا بانه ليس في الروايتين ما يدل على نجاسة العجين صريحا اما الاول
فلان المسئول عنه فيها العجين الذي عجن بماء البئر الذي ماتت فيه الفارة وهو غير معلوم النجاسة واما الثانية فليس فيها ما يدل على نجاسة الميتة
الحاصلة في الماء فجاز ان تكون طاهرة وان يكون قوله اكلت النار ما فيه كناية عن زوال الاستقذار الحاصل من ذلك فتامل انتهى ولا
يخفى سقوط ما ذكره من جهة التصرف في الدلالة لان قوله اذا اصابته النار في الرواية الاولى وقوله اكلت النار في الرواية الثانية مانعان من
الحمل الذي عول عليه وحملهما على انهما من باب الكناية عن زوال الاستقذار اقتراح لا شاهد عليه حجة القول الثاني امران الاول ما تمسك به
جماعة منهم صاحب المعالم ره فانه قال فيما حكي عنه لنا اصالة النجاسة اذ المفروض كون الماء نجسا والنار لا تخرج من العجين المخبوز جميع الماء
وانما تجفف بعض رطوبته فيستمر الحكم بطهارة باقي الرطوبة الى الدليل لا يقال يلزم على هذا طهر الاجزاء التي تجففها النار من رطوبة الماء
واسناد الزوال المقتضي لاستصحاب النجاسة لانا نقول مدار غالب احكام النجاسة على الاجماع ومن البين ان الخلاف هنا منحصر في القول با
لبقاء على النجاسة مطلقا والقول بطهارته اذا صار خبزا مطلقا والتمسك باستصحاب النجاسة ينفي القول الثالث واما احتمال الطهارة اذا صار
خبزا يابسا فانما يفيد فرض انحصار الخلاف في القولين اذ لا مساغ لاحداث الثالث على ما يقتضيه اصول الاصحاب انتهى ولا يخفى ما في هذا
البيان اما اولا فلانه يكفي في جريان الاستصحاب مجرد حصول التنجس في اجزاء الدقيق بواسطة تبللها بالماء النجس فان مجرد الجفاف واليبوسة
لا يخرج المتنجس عن نجاسته الى الطهارة ولا حاجة الى تقريب المطلوب بان النار انما تجفف بعض رطوبته واما ثانيا فلانه مخالف لمذاقه
في المسائل السابقة من التمسك باصالة الطهارة استنادا الى ان حكم النجاسة انما ثبت بالاجماع وهو لا يجري في موضع الخلاف ولهذا
تنظر في هذا الاستدلال صاحب الذخيرة ره بعد ذكره بان الاستصحاب تابع للدليل الدال على الحكم وهو اما الاجماع او الخبر والاول غير
مقتض للاستصحاب في محل النزاع واما الثاني فمقتضاه النهي عن استعمال الماء النجس في الطهارة والشرب ولا يخفى عدم جريان ذلك في محل
البحث وبهذا يندفع ما يقال من ان العجين يتنجس بالماء النجس والنار لم تحله بل جففته فازالت بعض رطوبته وذلك لا يكفي في التطهير
وذلك لان نجاسة العجين مسلم لكن استصحاب النجاسة في محل النزاع ممنوع لفقد الدليل عليه واما الثاني فكون الروايتين معارضتين بما
سيجيء انتهى الثاني الاخبار مثل ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه وما احسبه الا حفص بن البختري قال قيل للصادق ع

في العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع به قال يباع ممن يستحل الميتة وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال يدفن ولا يباع وما رواه ثقة الاسلام والشيخ عن زكريا بن آدم قال قلت لابي الحسن ع خمر او نبيذ قطر في عجين او دم قال فقال فسد قلت ابيعه على اليهود والنصارى وابين لهم قال نعم فانهم يستحلون شربه قال في الذخيرة بعد نقل ادلة الطرفين والمحل تردد لانه وقع التعارض بين الاخبار ويجوز ترجيح خبري النجاسة وارتكاب التاويل في خلافهما لاعتضادهما بالشهرة ويجوز العكس لاعتضاد ما دل على الطهارة بالاصل وبما دل على حل ما لم يثبت النهي فيه وقرب الجمع بحمل خلافه على استحباب التنزه او بقي بتعين الدفن ويجوز البيع عند عدم الجزم لا مطلقا فلا تعارض بين الاخبار ولعل احتمال الطهارة اقرب انتهى وانت خبير بسقوطه فان الاصل لا يصلح مرجحا كما بيناه في الاصول وانما يجعل مرجعا على تقدير تعارض الادلة وتساقطها فجعله مرجحا خصوصا في مقابلة الشهرة ليس في محله ومجرد قرب الجمع لا يكفي في تسويغ التصرف في لفظ الدليل بل لا بد في ذلك من قرينة معينة فما ذكره من وجهي الجمع اقتراح لا عبرة به والمختار هو القول الثاني لان الترجيح بالشهرة للاخبار الدالة عليه فيطرح ما دل على خلافه مضافا الى كون ابن ابي عمير لا يروي الا عن ثقة وان مرسلاته في حكم المسند خصوصا مع ظن ان بعض اصحابه هو حفص بن البختري الثقة ويحصل من ظنه بذلك قوة الظن بترجيح الرواية على غيرها ومن المقرر في محله ان مدار الترجيح على الظنون بل قال المحقق البهبهاني ره انه ربما كان هذا القول اجماعا وهو في محله لان الحكم الذي لم يخالف فيه الا الصدوق ره والشيخ ره في احد قوليه يحصل لنا الاجماع عليه خصوصا بعد الالتفات الى ما ادعاه المحقق المذكور من ان النهاية اول كتاب صنفه في الفقه والفتوى وقد عدل عما حكم فيها في جميع كتبه بل في النهاية ايضا في كتاب الاطعمة ومع التنزل عن ذلك كله وتسليم التكافؤ في الاخبار فنقول ليس المرجع سوى استصحاب النجاسة السابع انهم صرحوا بان الاستحالة من حيث هي اي بدون اضافتها الى النار واختصاصها بحصولها منها من جملة المطهرات وقد تقدم الاشارة الى ان وجه افرادهم احالة النار لعله ورودها في بعض الاخبار على وجه الخصوص والمحكي في تفسيرها عن الشهيد ره في بعض حواشيه على القواعد هو انها عند الفقهاء عبارة عن تغير الاجزاء وانقلابها من حال الى حال وعند الاصوليين عبارة عن تبدل الصورة النوعية والاول انسب بالمعنى اللغوي والثاني بالعرفي انتهى و لا يخلو عن اجمال كما في الجواهر وكانه اراد بتغير الاجزاء وانقلابها من حال الى حال حصول التغير والانقلاب في مواد الاجزاء بمعنى مادة كل جزء والا لم يقل تغير الاجزاء بل كان يقول تغير الشيء وذلك كصيرورة الخشب والكلب مثلا رمادا او ملحا وان بقي منه مجرد الصورة كما لو بقي بعد صيرورته ملحا على هيئة الكلب ولم يتفرق اجزاؤه ولا انضم اليها شيء من الملح او غيره يخرجها عن هيئة الاجتماع التي كانت له قبل الوقوع في المملحة واراد بتبدل الصورة النوعية زوال الهيئة الكلبية وان بقي المادة كما لو تفرق بعض اجزاء الكلب عن بعض فصيرورة الحنطة دقيقا خارج عن الاستحالة على الاول وداخل فيها على الثاني كما ان صيرورة الكلب ملحا مع بقائه على هيئته السابقة داخل في الاستحالة على الاول وخارج منها على الثاني وانما فسرنا الكلام على هذا الوجه قضاء لحق المقابلة فتغير الاجزاء وانقلابها من حال الى حال لا يستلزم تغيرها من حال الاجتماع الى حال التفرق كما في الدقيق الذي تحول اليه اجزاء الحنطة وكما في الخشب لو دق حتى تفرقت اجزاؤه وعادت كالدقيق وعلى هذا البيان يكون النسبة بين المصطلحين هو العموم من وجه ولكن ما ذكر مبني على ان يكون المراد بالصورة النوعية هي الهيئة الخارجية السارية في افراد النوع وان فسرت بما هو مصطلح اهل المعقول كالكلبية في المثال المذكور عادت النسبة بينهما هو العموم والخصوص مطلقا لكون مصطلح الاصوليين ح اعم لانه يتحقق بموت الكلب كما يتحقق بان يقطع اربع قطعات مثلا مع انه لا يصدق عليه انه تبدل لكل جزء منه وتغير من حال الى حال ثم ان الاصولي لا غرض له بالبحث عن الاستحالة وكانه اشار الى ما يذكرونه في بقاء موضوع الاستصحاب من اشتراطه في تحقق الاستصحاب وانه مع الاستحالة ينقطع وكيف كان فقد منعه في الجواهر اما بالنظر الى منع استقرار الاصطلاح على ذلك وبالنظر الى دوران الحكم مدار الاستحالة وقال بعض المحققين ره الذي ينبغي ان يراد هنا يعني في المسئلة من الاستحالة استحالة الموضوع وتبدلها الى ما يغايره عرفا سواء كان تبدلها بتبدل ذاتياتها او بعض خصوصياتها العرضية فلو فرض ان النجاسة حمل في كلام الشارع على الماء المتلبس بالتغير او المتصف بكونه في الكون و زالت الصفة زالت النجاسة لان المحمول تابع للموضوع فثبوت الحكم بعد الزوال و ثبوته في موضوع آخر يحتاج الى دليل وبعبارة اخرى ان قوله الماء المتغير اي المتلبس بالتغير نجس لا يدل على نجاسة غير المتغير سواء كان غير متغير من اول الامر او كان متغيرا وزال تغيره والتمسك بالاستصحاب غير معقول ولو فرض القول بانتقال الاعراض كان دعوى الانتقال مخالفة للاستصحاب لا موافقة له ومما ذكر ظهر ان كون استحالة الموضوع موجبة لزوال النجاسة مما لا ينبغي الخلاف فيه انتهى ما اورد نا نقله من كلامه ره وما ذكره ره هو القول الفصل لان مراده بالموضوع ليس هو مجرد ما جرى عليه الحكم في اللفظ بل المراد به ما انيط به الحكم فقد يحكم على الموضوع بالنظر الى جهة دون جهة الا ترى ان الحكم على الكلب بالنجاسة باعتبار اتصال اجزائه

كتاب الطهارة

بعضها ببعض حتى يلزم من ذلك انه لو قطع اجزاء متعددة طهرت تلك الاجزاء وكذا الحال في الحنطة فان النجاسة لا تعرضها باعتبار اتصال بعض
اجزائها ببعض ولهذا لا تطهر بصيرورتها دقيقا وانه قد يعتبر الظرف قيدا كما في الدم الحاصل في جسم حيوان له نفس سائلة كما يكشف عنه فتحا
الدم في طي ادلة حرمته الى ما له نفس سائلة كما في اضافة ما الصب بمعنى الماء الحاصل منه بحسب الخلقة الاصلية فان هذا المقدار يكفي في
خروج الماء الذي ينقع به الزبيب عن حكمه اذا عصر وهذا المعنى هو الذي ينبغي ان يراد بقولهم الاحكام تدور مدار الاسماء بمعنى انه تدور مدار
ما هو لفظ يجب ان يعبر به عن الموضوع من الجهة التي هو بحسبها موضوع وان شئت عبرت عن ذلك بان الاحكام تدور مدار العنوان وان
ابيت عن تفسير قولهم بما ذكرناه قلنا ان اصل الدعوى التي ادعيناها من دوران الحكم مدار الموضوع من الجهة التي هو بحسبها موضوع مما
لا يفتقر فيه الى اقامة البرهان عليه غاية ما هناك ان تمييز موارده مما لا يخلو عن خفاء وان كان منها ما يستفاد من نفس الدليل جهة موضوعية
الموضوع مثل ما دل على ان دم ما له نفس سائلة نجس فانه يعطي الاحتراز عما لا نفس له سائلة ومعلوم ان ما لا نفس له مما وجدناه في الخارج ليس
فيه الدم غالبا الا من ذوات الانفس بعض اجسامها وانتقاله من مائها الى بطنه ومنها ما يستفاد من قضاء العرف ويختلف ذلك بحسب
المقامات فمثل جملة الكلب نجس اذا سمعها اهل العرف انما يفهمون منها ورود الحكم على اجزاء ما هو كلب من دون اعتبار اتصال بعضها ببعض فلو
مات او قطع ايضا لا لم يزل ما هو مناط النجاسة ومنها ما يستفاد من انضمام دليل آخر اذ لم يتحقق شيء من ذلك كان المناط هو الاسم فيكون
قولهم الاحكام تدور مدار الاسماء في مقام تاصيل اصل هو انه اذا لم يستفد من القرائن والتمائم الخارجية تعيين لعنوان الموضوع كان مناط
الحكم ومداره هو الاسم فيوجد لوجوده وينتفي بانتفائه واذ قد عرفت ذلك علمت ان كون استحالة الموضوع موجبة لزوال النجاسة مما لا ينبغي
الخلاف فيه كما اشار اليه المحقق المذكور لكنهم ذكروا ان من موارد الاستحالة ما اتفقوا على كونها موجبة للطهارة ومنها ما اختلفوا فيها
قال فيما حكي عن المنتهى الاعيان النجسة اذا استحالت فقد تطهر في مواضع قد وقع الاتفاق على بعضها ونحن نعدها الاول الخمر اذا
انقلب خلا طهر اجماعا وقد تقدم البحث فيه الثاني النطفة والعلقة انما تكونتا انسانا طهرتا اجماعا من القائلين بالتنجيس وكذا الدم اذا صار
قيحا او صديدا عند علمائنا انتهى لكن اعترض في الحدائق بان الصديد قيح يخالطه الدم فلا يصح الحكم والظاهر ان مراد العلامة بالصديد
هو ما حكي عن ابي زيد من انه هو القيح الذي كانه الماء في رقته والدم في شكلته وزاد بعضهم فقال اذا خثر اي غلظ صار مدة وفي القاموس ان
الصديد ماء الجرح الرقيق وعلى هذا فلا اشكال هذا واوضح كلام صدر منهم في هذا المقام ما حكي عن المحقق البهبهاني في حاشيته حيث قال ثم اعلم ان
الاستحالة من حيث هي قد عدها الفقهاء رحمهم الله من المطهرات منها ما نقل اتفاقهم عليه ومنها ما هو محل خلاف اما الاول فاستحالة النطفة
حيوانا طاهرا والماء النجس بولا لحيوان ماكول اللحم او عرقا او لعابا او جزءا من البقول والخضراوات والحبوب والاشجار والثمار ونحوها والغذاء
النجس لبنا او روثا لماكول اللحم وكذا جزءا له ونحوه والدم النجس قيحا او صديدا او دم ما لا نفس له مثل البق والبرغوث والقمل والخمر خلا وكذا باقي
المسكرات وكذا العصير والفقاع ان صار خلا ثم قال هذا اذا كان انقلابها في الخل بانفسها فان زوال النجاسة عنها اجماعي واما اذا
كان بعلاج من الادوية فهو محل خلاف بينهم من جهة ان ما يصب فيها حال النجاسة ينجس ولا مطهر له لان الانقلاب يطهر الخمر مثلا لا الى
شيء كان لكن الوارد في الاخبار المعتبرة طهارة الكل وطهارة ما يصب فيه للعلاج ايضا وهو الاقوى وسيجيء التفصيل في محله ان شاء الله تعالى ثم قال
وطهارة الامور المذكورة مع كونها مجمعا عليها اجلها بديهي الدين والباقي اجماعي بالخصوص ايضا ومنصوص او كلاهما معا فالى ما ستعرف
في الخلافيات انتهى واما ما اختلفوا فيه فمن موارده احدها الخنزير اذا وقع في المملحة فان فيه قولين الاول ما حكي عن المعتبر من القول بعدم
زوال النجاسة قال رحمه الله الاعيان النجسة لا تطهر بالاستحالة وقال ابو حنيفة تطهر بالقياس على الخمر وجلود الميتة اذا دبغت وحكى انه لو
وقع خنزير في ملاحة فاستحال ملحا طهر لنا ان النجاسة قائمة بالاشياء النجسة لا باوصاف الاجزاء فلا تزول بتغير اوصاف محلها وتلك الاجزاء
باقية فتكون النجاسة باقية لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها انتهى وهذه العبارة وان تضمنت الاعيان النجسة الا انه لابد من ان يراد بها غير
[illegible] الاتفاق على طهارته وقال فيما حكي عن المنتهى اذا وقع الخنزير وشبهه في ملاحة فاستحال ملحا او العذرة في البئر فاستحالت حماة لم تطهر
وهو قول اكثر اهل العلم خلافا لابي حنيفة لنا ان النجاسة قائمة بالاجزاء لا بالصفات والاجزاء في البئر فاستحالت حما باقية وتغاير الاوصاف
لا يخرجها عن الذاتية ولان نجاستها لم تحصل بالاستحالة فلا تزول بها واحتج يعني ابا حنيفة بالقياس على الخمر والفرق بينهما بما ذكرناه من
[illegible] نجاسته بالاستحالة دون ما نحن فيه انتهى وقد حصل مما ذكرناه من كلاميهما وجهان في الاستدلال على هذا القول احدهما ان النجاسة
قائمة بالاجزاء لا باوصافها فمحل النجاسة الذي هو عبارة عن الاجزاء ويتجه عليه المنع لان الاجزاء مع قطع النظر عن الاوصاف عبارة عن الجسم و

وهو مع قطع النظر لا وصافه لو كان معروضا للنجاسة لم يكن فرق بين الاجسام في الحكم بطهارة بعضها دون بعض ويتضح ذلك كمال الوضوح فيما
اذا كان جسم طاهر ثم عرضته النجاسة كالطعام الذي يستحيل الى العذرة والماء الذي يستحيل الى البول فقد صرح في المنتهى بان الاعيان النجسة
اذا احرقت بالنار فصارت رمادا طهرت وذكر صحيحة الحسن بن محبوب وورد الاستدلال بها ثم اعتمد في الاستدلال على ان النار اقوى احالة
من الماء وعلى السيرة فلو كان قوام النجاسة بالاجزاء فانها بعد صيرورتها رمادا باقية فكيف حكم بطهارتها وقال فيه بعد ذلك ودخان
الاعيان النجسة طاهر عندنا لخروجه عن المسمى خلافا لاحمد انتهى ومعلوم ان الخروج عن المسمى لا يوجب انتفاء قوام النجاسة بنفس الاجزاء
لا باوصافها نعم يمكن توجيه ما ذكره بان معروض النجاسة انما هو الجسم والصفة انما هي علة لمعروض الحكم كما يقال في الماء اذا تغير فتنجس ان
معروض النجاسة هو الماء والتغير علة لحدوث النجاسة وبقائها فانه يجوز ان يرتفع العلة ويبقى المعلول لكن يتجه عليه ان هذا مجرد تصوير للمطلب
ولا بد في اثبات وقوع حكم الشرع على هذا الوجه من اقامة الدليل ولا دليل بل ظواهر الادلة تدل على خلافه لان ظاهر ما دل على ان الكلب نجس
هو ان النجاسة قائمة بالكلب ومن البين انه ليس عبارة عن مجرد الجسم بل هو عبارة عن المركب منه ومن الصورة وثانيهما ان نجاسة
اجزاء الخنزير لم تحصل بالاستحالة فلا تزول بالاستحالة ويدفعه ان نجاسة العذرة قد حصلت بالاستحالة من الطعام الماكول فكيف حكم في
العبارة التي حكيناه عنه او لا بانها لو وقعت في البئر فاستحالت حماة لم تطهر وذكر فخر المحققين ره لهذا القول مستندين آخرين حكاهما المحقق
الثاني ره في جامع المقاصد واورد عليهما بما لا مدفع له قال ره وقد خرج الشارح الفاضل ولد المصنف ره بقاء النجاسة تارة على كونها ذاتية
لهذه الاعيان واخرى على ان الباقي مستغن عن المؤثر وزوالها على احتياجه وهو تخريج غير واضح لان المراد بكون النجاسة ذاتية للشيء حكم
الشارع بها لا باعتبار طرو شيء آخر عليه وهذا لا دخل له في بقاء النجاسة وزوالها وليس المراد بكونها ذاتية معنى آخر ولو اريد لم يستقم وبناء
الطهارة على احتياج الباقي غير واضح لان احتياجه في الابقاء لا يقتضي كونه غير الاول والا لكان الحكم الشرعي الثابت بدليل في كل آن زائلا
وهو معلوم الفساد وقد تقرر في الاصول ان استصحاب الحال حجة الى ان يحصل الناقل فان قيل لما كان المقتضي للنجاسة هو تعليق الشارع اياها
بالاسم والصورة المخصوصين وجب ان يعتبر بقاؤهما في بقائه قلنا ليس المقتضي للنجاسة هنا ذلك بل المقتضي نص الشارع على نجاسة الجسم
المعين ولا يعتبر في بقاء الحكم الا بقاء ذلك الجسم ولا دخل لاحتياج الباقي واستغنائه في بقاء الحكم وزواله مع بقاء المحل فان ذلك محل حجية الاستصحاب
على ان هذا البناء لا يستقيم اصلا لان احتياج الباقي وعدمه انما هو في العلل الحقيقية المؤثرة دون علل الشرع فانها معرفات للاحكام و
الحكم بعد ثبوته بدلالة معرفه عليه مستغن عن التعريف الى ان يثبت معرف آخر والحق ان تخريج مسائل الفقه على مثل هذه القواعد بعيد انتهى
والظاهر انه اراد بمعنى آخر في قوله وليس المراد بكونها ذاتية معنى آخر عدم الانفكاك وان وجه عدم استقامة ارادته هو انا قد وجدنا الانفكاك
في صورة صيرورة النجس رمادا باحراق النار وذلك كله في محله لكن ما ذكره في جواب السؤال بقوله فان قيل من ان موضوع الحكم هو الجسم المعين
قد عرفت سقوطه مما قدمناه واما ما ذكره من ان علل الشرع ليست عللا حقيقية فقد اورد بان الادلة الشرعية الواردة في خصوص كل
حكم من الاحكام الشرعية ليست علة مؤثرة في وجود ذلك الحكم فان قوله تعالى حرمت عليكم الخمر ليس علة في حرمة الخمر مؤثرة في وجودها وانما
هو سبب لعلم المكلف بها وما ذكره من نفي العلية الحقيقية انما هو بالنسبة الى ذات الحكم لا غير فان الادلة بالنسبة الى معرفة المكلف علة حقيقية
وحيث ان البحث ليس في بقاء المعرفة وانما هو في بقاء اصل الحكم لم يتجه الايراد عليه بان المعرفات علل حقيقية بالنسبة الى المعرفة وكيف
كان فاحسن مقالة صدرت منه ره في هذا المقام ان بناء الاحكام الفرعية المتلقاة من الشرع على مثل هذه التخريجات ليس بسديد وافقا
الثاني ما حكاه في الذخيرة عن جماعة منهم فخر المحققين ره والشهيدان رحمهما والمحقق الثاني ره من القول بالطهارة وقربه واستدل
عليه بوجهين احدهما العمومات الدالة على حل ما عدا اشياء مخصوصة ومن جملتها الملح المذكور يعني الذي استحال اليه الخنزير وثانيهما ان
الحكم بالنجاسة منوط باسم مخصوص فيزول عند زواله لغة وعرفا كما فيما نحن فيه وظاهر هذا الاستدلال هو التمسك بالدلالة اللفظية نظرا
الى ان ما دل على نجاسة الكلب مثلا يدل عرفا ولغة على انتفائها عند انتفاء الموضوع خصوصا بملاحظة المقابلة بين هذا الدليل والدليل
الاول الذي هو عبارة عن التمسك باصالة الطهارة والانصاف ان دعوى الدلالة اللفظية لا تخلو عن الاشكال لان انتفاء الحكم عند انتفاء
الموضوع انما هو من قبيل مفهوم اللقب كما في قولنا زيد موجود فانه لا يدل على حال من عدا زيد نفيا ولا اثباتا فلا يكون الدليل على نجاسة
الكلب الا ساكتا عن حال انتفاء الكلبية وح فلا بد من الرجوع الى الاصل نعم اصالة الطهارة المستفادة من العمومات التي استدل
بها تام لا اشكال في الاستناد اليها اما على مذهب من لا يعتبر الاستصحاب اصلا فواضح واما على القول باعتباره كما هو الحق فلانه قد

عرفت ان موضوع الحكم انما هو عنوان الكلب وقد انتفى قطعا عند صيرورته ملحا فاذا اشك في طهارة هذا الملح الذي استحال اليه يرجع الى اصالة
الطهارة ولكن العلامة ره توقف في جملة من كتبه فلم يحكم بالطهارة ولا النجاسة قال ره في التذكرة ولو استحال الخنزير وغيره من العينيات ملحا
في المملحة او الزبل الممتزج بالتراب حتى طال عهده ترابا قال ابو حنيفة يطهر وللشافعي فيه وجهان وعندي في ذلك تردد انتهى وقال في القواعد
وفي تطهير الكلب والخنزير اذا وقعا في المملحة وصارا ملحا والعذرة اذا امتزجت بالتراب وتقادم عهدها حتى استحالت ترابا نظر انتهى وقال
المحقق الثاني ره ان النظر ينشأ من ان اجزاء النجاسة باقية لم تزل وانما تغيرت الصورة وكان النجاسة حكم شرعي لا يثبت الا بدليل كذلك
حصول الطهارة موقوف على الدليل ولم يثبت ومن ان مناط النجاسة هو تلك الصورة مع الاسم لان احكام الشرع جارية على المسميات
بواسطة الاسماء لان المخاطب بها كافة الناس فيتنزل على ما هو المتفاهم بينهم عرفا ولغة كما يليق بالحكمة ولا ريب ان الذي كان من افراد
نوع الكلب قبل الاستحالة بحيث يصدق عليه اسمه قد زال عنه ما كان وصار في الغرض من افراد الملح بحيث لا يصدق عليه ذلك الاسم بل
يعد اطلاقه غلطا وكذا القول في العذرة بعد صيرورتها ترابا فيجب الا ان يجري عليها الاحكام المرتبة شرعا على التراب والملح وانت خبير
بانه اذا كان مناط الاحكام الشرعية هي الاسماء ويحكم بسبب اختلافها عرفا باختلاف الحقائق فلا وقع للتمسك ببقاء اجزاء النجاسة وعدم
العبرة بالصورة الزائلة وكذا عدم الدليل في مقابلة ذلك وقد اجاد المحقق المذكور ره حيث ايد وجه الطهارة بقوله على ان جميع ما اجمعوا على
طهارته من نحو العذرة تصير دودا والمني يصير حيوانا طاهر العين ونحو ذلك لا يزيد على هذا ثم قال فكان التوقف في الطهارة هنا لا وجه
له انتهى وذكر في كشف اللثام لتوجيه النظر ما صورته بعد حذف الزوائد نظر من انتفاء النص مع الاصل وبقاء الاجزاء الارضية او الملحية او
المائية المتنجسة باعيانها وان اكتسى غير الملح في الاول الصورة الملحية ومن ان مناط الاحكام الشرعية الاسماء وباختلافها يحكم عرفا باختلاف
الحقائق وارشاد طهارة الدخان والرماد اليه واطلاق طهورية التراب في نحو قوله ص جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا اينما ادركتني
الصلوة صليت وانت خبير بانه اذا فرض تحقق بقاء اجزاء الارضية او الملحية او المائية المتنجسة باعيانها فكيف يعارضه قوله في طرف الطهارة
من وجهي طرفي النظر ان مناط الاحكام الشرعية الاسماء لان انقلاب عنوان النجس لا يجدي في تطهير ما يتنجس قبل انقلابه لانه يتنجس هو
بعد الاستحالة به اللهم الا ان يقيد بوقوعها في خلال الملح اليابس لا في الماء الذي يصير بعد ذلك ملحا او يفرض كون الماء بقدر الكر ويفرض العذرة
يابسة ثانيتها العذرة اذا عادت بالاستحالة ترابا ومثلها الميتة بل جميع الاعيان النجسة كما يفيده عبارات المعتبر والمنتهى وكذا الآتي ذكرها و
الفرق بين هذا المورد والمورد الاول هو ان المستحيل هناك هو الخنزير وهيهنا هو العذرة لكنهم لم يفرقوا من هذه الجهة بعد الاشتراك
في كونه من الاعيان النجسة فينحصر وجه الفرق في كون المستحال اليه هو الملح هناك والتراب هيهنا وهذا ايضا مما يشكل الاستناد اليه في
الفرق الا من قال بالطهارة هنا مع مصيره في صيرورة الخنزير ملحا الى النجاسة هو وجوب اطلاق قوله ص جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا
وقوله ص اينما ادركتني الصلوة صليت الناصين على طهارة الارض بخلاف الملح فليس فيه تنصيص بكونه طاهرا فطهارته انما هي من جهة
العمومات الناطقة بطهارة كل ما لم يعلم طهارته ولكنك خبير بان الاطلاقين انما وردا في مورد بيان حكم آخر وهو مجرد التشريع ويكون تحقق
بيانهما بما دل على اشتراط طهارة تراب التيمم ومسجد الجبهة فالفرق بين كون المستحال اليه ترابا وبين كونه ملحا مما لا وجه له وكيف كان ففي
المسئلة قولان احدهما الطهارة وهو مذهب الاكثر واليه صار في المنتهى مع اختياره فيه في مورد السابق النجاسة قال ره فيما حكى عن
المنتهى لو صارت الاعيان النجسة ترابا فالاقرب الطهارة لان الحكم معلق على الاسم ويزول بزواله ولقوله ع التراب طهور المسلم وجعلت
لي الارض مسجدا وترابها طهورا انتهى ولا يخفى منافاة الوجه الاول وان كان عندنا حقا لما علل به الحكم بالنجاسة في المورد السابق من
ان النجاسة قائمة بالاجزاء وانه يتجه على ا[illegible] بالاطلاقين ما اوردناه هيهنا ونبه على منوال ذلك فقال اذا استحالت الاعيان النجسة
ترابا كالعذرة اليابسة والميتات فالاقرب الطهارة لان الحكم بالنجاسة معلق على الاسم فيزول بزواله ولقوله ص جعل الله التراب طهورا
كما جعل الماء طهورا انتهى وثانيهما القول بالنجاسة وهو احد قولي الشيخ ره في موضع من ط على ما حكاه المصنف ره في طي كلامه الذي يأتي وفي
ك بعد حكاية القول بالطهارة عن موضع من ط وللشيخ قول آخر بالنجاسة ضعيف انتهى والظاهر ان مستند هذا القول هو مستند القول
بالنجاسة في المورد السابق من دعوى قيام النجاسة بالاجزاء وقد عرفت ما فيه وتردد المصنف ره في صدد كلامه في المعتبر ثم مال الى الطهارة حيث
قال اذا استحالت الاشياء النجسة ترابا كالعذرة اليابسة والميتات ففي طهارتها تردد ثم قال قال الشيخ ره في ط في باب التيمم يجوز التيمم بتراب
القبر منبوشا او غير منبوش وهذا الاطلاق منه يقتضي الطهارة وقال في موضع آخر اذا نبش قبر واخرج ترابه وقد صار الميت رميما واختلط

بالتراب فلا يجوز التيمم عليه فى ذلك التراب لانه نجس ثم قال المصنف ره ويمكن ان يكون قوله بالطهارة اوجه بتقدير ان تصير النجاسة ترابا لقوله ص جعلت
لى الارض مسجدا وترابها طهورا اينما ادركتنى الصلوة صليت وقوله ص التراب طهور انتهى قد علم مما حررناه هيهنا ان الحق هو القول
بالطهارة لكن يبقى هنا شئ وهو انه يجرى على اطلاق القول بها اشكال اشار اليه المصنف ره بعد كلامه الذى قدمنا حكايته عنه فقال ولو كانت
النجاسة رطبة وما زجت التراب فقد نجس ولو استحالت النجاسة بعد ذلك وامتزجت بقية الاجزاء الترابية على النجاسة والمستحيلة
لاشتباهها بها انتهى ومن هنا قيده جماعة منهم المحقق والشهيد الثانيان وصاحب الحدائق العذرة المستحيلة بكونها يابسة ويبقى الكلام بعد ذلك
فى امور الاول ان الموضع الذى استحالت عليه العذرة والاجزاء الارضية التى احاطت بها من كل جهة هل تطهر بتبعية العذرة اذا طهرت بالا
ستحالة بعد ما كانت رطبة ام لا يستفاد من كلام المحقق البهبهانى فيما حكى عن شرح المفاتيح الاشارة الى الاول بتقريب ان ما وقع الاتفاق
على تطهيره كالخمر ونحوها يطهر بطهارتها الاوانى المتنجسة بها وتبعه على ذلك بعض من استفاد من فوائده ولى فيه نظر لان ما وقع على
طهارته الاتفاق قد ثبت حكمه بالدليل مثل ما دل على طهارة الخمر بصيرورتها خلا ولازم ذلك الدليل هو الحكم بطهارة انائها والا
تنجست بالعرض اذ من المعلوم ان كونها فى الاناء من لوازم وجودها وانه لا ينفك عنها فالحكم بطهارتها مستلزم لطهارة انائها وكذا الحال
فى العصير ونظيره طهارة آلات النزح فى البئر واما ما وقع فيه الخلاف من موارد الاستحالة فانما يراد لعمومات طهارتها عند الاستحالة بحكم قاعدة
خروج المستحيل عن الحقيقة المستحال منها الى الحقيقة المستحال اليها بحكم اصالة الطهارة فيما شك فى طهارته وهى لا تقتضى عدم تعدى
نجاسته الى ملاقيه ولا طهارة ما تحقق نجاسته لملاقاته النجس بالتبعية الثانى انه على تقدير عدم حصول الطهارة لما ذكرنا بالتبعية لا اشكال
فى تنجس المستحيل به بالعرض ويترتب على ذلك انه اذا اشتبه احدهما بالاخر جرى عليهما حكم المشتبه بالمحصور فيجب الاجتناب عنهما وانه
اذا اختلط احدهما بالاخر وجب الاجتناب عن الجميع ايضا لكون الاشتباه بين الاجزاء الطاهرة والمتنجسة من قبيل الاشتباه
بالمحصور وانه اذا تميز احدهما عن الاخر وان كان مع الاتصال بغير رطوبة موجبة لسراية النجاسة من احدهما الى الاخر كان لكل منهما حكمه وعلى
هذا لا ينتفى اثر الفرق بين القول بطهارة ما ذكر بالاستحالة وبين القول بعدمها لوجوب الاجتناب عن المستحال اليه على القول الثانى فى
الصورة الاخيرة بخلافه على القول الاول واما فى الصورتين الاوليين فيظهر اثر الفرق بانه اذا كانت النجاسة عرضية كما هو مقتضى
القول الاول كانت صالحة للتطهير بتجفيف الشمس والغسل بالماء الكثير واجراء الماء الجارى عليه بخلاف ما لو كانت النجاسة ذاتية كما
هو مقتضى القول الثانى من عدم الاستحالة فانه لا يقبل التطهير ومن هنا يعلم ان التقييد بكون العذرة ونحوها يابسة فى كلام من قيد بذلك
يجب ان يكون لغرض احراز الطهارة الفعلية التى هى عبارة عن التنزه عن النجاسة الذاتية والعرضية والا فالطهارة الذاتية تحصل للمستحيل
غاية ما هناك انه يتنجس بالعرض وهو فرق واضح بين القولين فلا يتوهم انه لا يبقى فى صورة الرطوبة فرق بين القولين بل نقول ان كلامهم
مسوق للبحث عن الطهارة الذاتية كما يكشف عنه حكمهم بالطهارة عند استحالة العذرة دودا اجماعا كما فى جامع المقاصد اذ من المعلوم
ان الدود يلاقى العذرة فينجس بها ولا يصح لاحد ان يصير الى القول بطهارته الفعلية التى هى التنزه عن النجاسة الذاتية والعرضية الثالث
ان استحالة الكلب فى التراب وكذا غيره من الاعيان النجسة التى ظاهرها يابس وباطنها لا يخلو عن الرطوبة ان كانت على وجه يوجب
مصاحبة التراب اليابس او الملح اليابس استعداد الظاهر والباطن فى مرتبة واحدة بحيث يكون تحقق استحالة الظاهر والباطن فى
زمان واحد وحال واحد فلا اشكال فى حصول الطهارة للجميع وعدم سراية نجاسة احدهما الى الاخر ولو كان الباطن متلبسا برطوبة
سارية الى الظاهر كما هو الظاهر فى الكلب والخنزير واخواتهما وان كانت على وجه يوجب لمصاحبتها استعداد بتفاوت القرب الموجب
الاستحالة حتى ان الظاهر يستحيل قبل الباطن اشكل الحال فيما حصل اليقين فيه بذلك فانه يسرى نجاسة الباطن المتلبس بالرطوبة
السارية الى ما استحال فيتنجس بالعرض ما قبل الجزء الاخير وليس هناك دليل لفظى يقتضى ما هو المفهوم منه عرفا ويؤخذ بمدلوله الا انه
فيرجع الحال الى ما قلناه بالنسبة الى الموضع فيظهر اثر الفرق بين القولين فى التطهير بالشمس وغيرها مما عرفت هذا كله اذا علم احد
الامرين واما اذا حصل الشك فى تعيين وقوع الاستحالة على شئ من الوجهين فهل يجرى استصحاب النجاسة او لا فيجب الرجوع الى اصل
الطهارة الوجه هو الثانى لحصول الاستحالة قطعا الموجبة لتبدل الحقيقة وانتفاء الموضوع والشك انما هو فى عروض النجاسة بعد الا
ستحالة فيجرى اصل الطهارة بل استصحابها الرابع انه ذكر بعض المحققين ره ان الخلاف فى الموارد التى عرفت وقوعه انما هو بحسب
الصغرى بمعنى كون الخلاف فى تحقق الاستحالة وعدمه فالقائل بالطهارة يثبتها والقائل بالنجاسة ينفيها ويرده ما استدل له العلامة ره فى

المنتهى على طهارة الاعيان النجاسة التي استحالت ترابا بقوله ع التراب طهور المسلم وقوله ع جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا على ما اشار
اليه في كشف اللثام من عدم الفرق بين استحالتها ملحا وبين استحالتها ترابا من وجوه الدليل الدال على طهارة التراب دون الملح فان ذلك
يكشف عن تسليم الاستحالة في المقامين ومعلوم ان الاستحالة في المقامين ومعلوم ان الاستحالة على الملح ليس اخفى واضعف من الاستحالة
الى التراب اكمال ينبغي التعرض في هذا المقام لبقية اقسام المطهرات وهي امور الاول الانقلاب والفرق بينه وبين الاستحالة هو تبدل الحقيقة
فيها كصيرورة الخشب رمادا ودخانا فانه انما يتبدل فيه الحال والوصف لان الخمر لم تخرج عن كونها ماء العنب وانما تبدل الحال والوصف الذي هو
عبارة عن الطعم والاسكار واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الانقلاب يطهر الخمر سواء كان بنفسه او بسبب العلاج قال في المنتهى الخمر اذا انقلب
بنفسه طهر وهو قول علماء الاسلام الى ان قال ما اذا طرح فيه شيء طاهر فانقلب خلا طهر عندنا انتهى فاسند طهارة الاول الى علماء الاسلام
وطهارة الثاني الى الامامية ويدل على الاول مضافا الى اجماع علماء الاسلام نصوص اهل البيت ع وتمسك في كشف اللثام بالاصل ايضا
معللا بزوال الحقيقة النجسة وحدوث حقيقة اخرى وانت خبير بعدم زوال الحقيقة كما عرفت وانما زال الحال والوصف وقد اجاد العلامة
ره في المنتهى حيث قال لان المقتضي للتحريم والنجاسة صفة الخمرية وقد زالت انتهى ويدل على الثاني مضافا الى اجماع الامامية اطلاق الاخبار
الدالة على طهارة الخمر اذا تخلل وصحيحة عبد العزيز بن المهتدي قال كتبت الى الرضا ع جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل و
شيء يغيره حتى يصير خلا قال لا بأس وفي مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الخمر يعالج بالملح
وغيره ليحول خلا قال لا بأس بمعالجتها ومعلوم ان الجواب بنفي البأس كالسؤال انما سيق لبيان حكم ما بعد العلاج وهذا الحديث على حدته بيّنا
نص في حصول الطهارة بالعلاج وموثقة عبيد بن زرارة في الرجل اذا باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا
تحول عن اسم الخمر فلا بأس به وصحيحة جميل يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني بها خمرا قال خذها وافسدها قال علي بن حديد اجعلها خلا وموثقة
عبيد بن زرارة ايضا قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلا قال لا بأس وحسنة زرارة عن ابي عبد الله ع قال سألته
عن الخمر العتيق يجعل خلا قال لا بأس وهذه الاخبار الاربعة ظاهرة من جهة ظهور الجعل في العلاج لكن بازاء هذه الاخبار اخبار اخر
دالة على النهي عما عولج به مثل موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه وما عن
العيون عن علي ع كلوا من الخمر ما انفسد ولا تاكلوا ما افسدتموه انتم وما في الخبر عن الخمر يجعل خلا قال لا بأس اذا لم يجعل فيها ما يقلبها بناء
على ان يقلبها بالقاف من القلب اي ما يقلبها خلا واما بناء على انها بالغين كما في نسخة الوسائل الحاضرة عندي فان الخبر يصير اشارة الى
معنى اخر وهو ان لا يكون الممزوج بها غالبا عليها بحيث تستهلك في جنبه ولا يدخل ذلك في باب الانقلاب هذا ولا بد من حمل جميع هذه الاخبار
على الكراهة كما التزم به جماعة لعدم مقاومتها للاخبار السابقة المعتبرة المعتضدة بالاتفاق الذي حكاه العلامة ره ولكن يظهر من الشهيد الثاني
ره التوقف في الحكم لانه قال في كتاب الاطعمة والاشربة من المسالك ما نصه واعلم انه ليس في الاخبار المعتبرة ما يدل على جواز علاجها بالاجسام
والحكم بطهرها كذلك وانما هو عموم او مفهوم كما اشرنا اليه مع قطع النظر عن الاسناد انتهى ومن هنا نسب اليه التوقف في المفاتيح واشار بالعموم
الى حسنة زرارة لانه عبر عنها عند ذكرها بموثقة زرارة والوجه في عمومها هو ان جعل الخمر خلا اعم من ان يعالجها بالاجسام او يضعها
في الشمس حتى يتخلل ومحل البحث هو الاول واشار بالمفهوم الى رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى تحمض قال
اذا كان الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا بأس وانما قررنا المفهوم بهذه الرواية لانه لم يستدل هو على جواز العلاج الا بالروايتين
المذكورتين ويتجه عليه ان الدال على الجواز هو المنطوق وان من روايات الجواز ما هو صحيح السند كما عرفت ثم انه ينبغي التنبيه على امور الاول
ان مقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في العلاج بين القاء مائع فيها وجامد باق في الخمر بعد التخليل ومستهلك فيها قبله او معه
وظاهر جماعة دعوى الاجماع عليه وذكر بعض المحققين ره ان هذا الحكم انما هو لاقتضاء النصوص والا فمقتضى القاعدة عدم جواز العلاج
بالقاء جامد يبقى فيه بعد التخليل لتنجسه بالخمر وعدم ثبوت طهارته باستحالة الخمر لكن ظاهر الشهيد الثاني ره طهارة الاجسام الموضوعة في
الخمر واستظهره الفاضل القمي ره ايضا في اجوبة مسائله مضافا الى الروايات المتقدمة في عصير العنب المحكية في الحدائق عن مستطرفات
السرائر عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن ع في القدر الذي فيه اللحم فيجعل فيه العصير انتهى واشار بذلك الى ما عن السرائر نقلا عن كتاب
مسائل الرجال عن ابي الحسن ع ان علي بن محمد ان محمد بن علي بن عيسى كتب اليه عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما يجعل فيه العصير من العنب
وانما هو لحم يطبخ به وقد روي عنهم في العصير انه اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وان الذي يجعل في القدر من العصير

بتلك المنزلة وقد اجتنبوا الاكل الى ان يستأذن مولاها في ذلك فكتب لا بأس بذلك ونقل الشهيد الثاني ره في كتاب الاطعمة من تلك قولا
بالنجاسة اذا لم يذهب عين المعالج به قال ره ما لفظه وربما قيل باشتراط ذهاب عين المعالج به قبل ان يصير خلا لانه ينجس بوضعه فيها
ولا يطهر بانقلابها خلا لان المطهر للخمر هو الانقلاب وهو غير متحقق في ذلك الجسم الموضوع فيها ولا يرد مثله في الآنية لانها مما لا
ينفك عنها الخمر فلو لم يطهر معها لما امكن الحكم بطهرها وان انقلبت بنفسها وهو متجه الا ان الاشهر الاول انتهى وما استدل في كشف
اللثام على الطهارة بعد التمسك باطلاق الاخبار الشامل لما اذا بقي عين المعالج به بعد صيرورتها خلا بانه لا يعقل الفرق بين معالج
به وغيره وبين اوانيها وغيرها وبان نجاستها يعني نجاسة الاجسام الطاهرة الملقاة في الخمر قبل صيرورتها خلا تابعة لنجاسة الخمر وفرع
لها فلا يبعد في زوالها اذا طهرت واقول في توضيح المقام ان ما ذكره المحقق المذكور من ان مقتضى القاعدة هو تنجس ما القي في الخمر
وعدم حصول الطهارة له غير ناظر الى الجزء الذي اتصل من الخمر بذلك الجسم لان من البين حصول الانقلاب فيه وانما هو ناظر الى الاثر
الحاصل في ذلك الجسم الذي هو عبارة عما يستتبع وجوب غسله بالماء اذا اخرج من الخمر قبل انقلابها مقولا له انه قد حصل فيه ذلك
الاثر قطعا لكن الشك انما هو في ارتفاعه بحصول الانقلاب في الخمر المحيطة به ولا ريب ان النجاسة بعد ثبوتها لا ترتفع الا بمزيل شرعي
ولم يثبت كون انقلاب ما احاط به مطهرا شرعيا فليستصحب بقاء النجاسة وقد حصل ملاقاة ما هو متلبس بها للخمر المحيطة وهي موجبة لتنجسها
ما كان الرطوبة كما انه لو فرض انه طرح جسم في الخمر ثم اخرج قبل صيرورتها خلا ثم طرح فيها بعد انقلابها فانها تنجس به قطعا وغاية ما يمكن توجيه
كلام كاشف اللثام من النقض بالاواني انما هو ان يقال ان مثل ذلك الاثر حاصل فيها ايضا فلو لم يكن انقلاب الخمر المتصلة بها مزيلا لذلك
الاثر لم يجز الحكم بطهارتها فحصول الطهارة فيها بالانقلاب يكشف عن كونه مزيلا لذلك الاثر الذي هي النجاسة الحاصلة في ملاقي الخمر
ما لم ينفصل عنها في حال الانقلاب فهو ان كان صالحا للرفع والازالة يجري رفعه في المقامين وان لم يكن صالحا لم يكن صالحا فيهما
وقد ثبت في الاواني فيثبت في غيرها من الاجسام الملاقية للخمر المصاحبة لها في حال الانتقال لانا نتكلم على مقتضى القواعد ودعوى ا
الفرق بين الاواني وغيرها بان الاولى لا تنفك عن الخمر بخلاف غيرها من الاجسام الطاهرة انما يناسب الاسقاط من باب التعبد دون
الكلام على مقتضى القاعدة لكنه يندفع بانه لما توقف ارتفاع النجاسة على مزيل شرعي وقد وجدنا الاختلاف في استعداد ما جعل مزيلا شرعا و
كذا اختلاف استعداد النجاسات بل اختلاف المتنجسات كما يكشف عنه اشراق الشمس على المنقول المتنجس بالبول وغير المنقول المتنجس به
فطهر الثاني دون الاول فنقول ان طهارة الاولى وعدم طهارة الاجسام المطروحة في الخمر من هذا القبيل لا من مجرد عدم انفكاك
الاواني عنها حتى يقال بان ذلك انما يناسب الاسقاط من باب التعبد واما ما ذكره من ان نجاسة الاجسام الطاهرة الملقاة في الخمر
قبل صيرورتها خلا تابعة لنجاسة الخمر وفرع لها فلا يبعد في زوالها اذا طهرت ففيه ان تبعية نجاستها لنجاسة الخمر ليست الا عبارة عن
حصول الاولى من الثانية وحصولها منها لا يستلزم زوالها ومجرد نفي البعد لا يكفي في اثبات حصول الطهر الشرعي الذي هو المزيل لها
واما ما ذكره المحقق المذكور برواية مسائل الرجال فهي بظاهرها انما تعطي طهارة العصير المذكور الا ان توجيه انطباقها على القول بطهارة
الاجسام المطروحة فيه بان الراوي لما صرح بان نفس العصير اذا جعل على النار ولم يشربه حتى يذهب علم انه عارف بحكم النجاسة قبل ذهاب
ثلثيه وبحكم طهارته بعد ذهاب ثلثيه فلا بد من صرف السؤال الى حال اللحم بعد ذهاب ثلثي العصير لكنه بمكان من البعد اذ لم يعهد من الناس طبخ اللحم
المرق دبسا وهو ظاهر فيشكل الحال الا ان يقال ان ذهاب ثلثي العصير يتحقق بذهاب ثلثي المجموع من ماء المرق والعصير فان ذلك كاف كما
صرح به الفاضل المجلسي ره في جامع الشتات بانه ان كان العصير ثخينا بحيث لو ذهب ثلثاه احترق او صار فيه مرودة مزج بالماء ثم وضع
على النار واعتبر ذهاب ثلثي المجموع وح يصح تصوير ذلك بحسب العادة اذ لا يجعل في المرق من العصير بمقدار ثلث ماء المرق بل اقل
خصوصا اذا كان العصير ممزوجا بالخل كما هو المتعارف فانه على هذا التقدير لا يصير بعد ذهاب الثلثين دبسا الثاني انه اذا لاقى
الخمر نجاسة خارجية فالذي صرح به في الدروس هو البقاء على النجاسة قال ره اما لو عولج بنجس او كان قد تنجس بنجاسة اخرى لم يطهر بالتخليل
انتهى وهو المحكي عن جماعة قال بعض المحققين ره ونسبه على ما يظهر من المنتهى وصرح به في كشف اللثام وكشف الغطاء وغيرهم من قبول
النجاسة للمضاعفة ثم قال ويمكن منعه للاصل واطلاق ما دل على انقلاب النجس الى ما هو طاهر بالذات ثم قال لكن الاقوى نجاسته انتهى وما في الطاهر
انه لا اشكال في عدم الطهارة لانا نجد بعد التدبر في كلماتهم انه اذا اجتمع نوعان من النجس في محل واحد وجب مراعاة ما هو الاقوى وان في ذلك
من قبيل المسلمات عندهم الا ترى انه لو اتفق ملاقاة الجسم للبول الذي حكمه الغسل مرتين وللنجاسة اخرى حكمها الغسل مرة واحدة وجب

مراعاة المرتين وان كان وكذا الحال لو اختلف النجاستان الواردتان على محل في غير الغسل من الاحكام فيكون لكل منهما حكمه الا ترى انه لو كان
الدم الذي هو دون درهم قد اصاب ثوب رجل ثم وقع على ذلك الدم قطرة من البول لم يعف عنه في الصلوة وهكذا بالنسبة الى ما تطهره الشمس
كالبول ونحوه فانه اذا وقع عليه ما له جرم من النجاسات لم تطهره الشمس وعلى هذا القياس غير ذلك فنقول فيما نحن فيه ان الطهارة بالا
لانقلاب دون غيرها ولا اقل من الانصراف الثالث ان الظاهر من كلام المصنف ره وجماعة هو قيام الفرق فيما عولج به بين ما اذا كان غيره
قال ره في كتاب الاطعمة يحل الخمر اذا انقلبت خلا سواء كان انقلابها بعلاج او من قبل نفسها وسواء كان ما يعالج به عينا باقية او مستهلكة
وان كان يكره العلاج ولا كراهية فيما ينقلب من نفسه ثم قال ره ولو القى في الخمر خل حتى يستهلكه لم يحل ولم يطهر وكذا لو القى في الخل خمر فا
ستهلكه الخل وقيل يحل اذا ترك حتى يصير الخمر خلا ولا وجه له انتهى وفي ما ذكره من عدم الطهارة بمجرد الاستهلاك اشارة الى خلاف ما
حكي عن ابي حنيفة من حصول الطهارة بالاستهلاك وما ذكره بعد ذلك بقوله وقيل يحل اشارة الى خلاف ما حكي عن الشيخ وابن الجنيد
حيث ذهبا الى ان الخمر اذا صار خلا طهر الجميع واستندا في ذلك الى صحيحة عبد العزيز بن المهتدي المتقدم ذكرها وتاول الشيخ ره فيما
حكي عنه الخبر الاخير من قوله لا باس اذا لم يجعل فيها ما يغلبها بان معناه اذا جعل فيه ما يغلب عليه فيظن انه خل ولا يكون كذلك مثل القليل
من الخمر يطرح فيه كثير من الخل فانه يصير بطعم الخل ومع هذا لا يجوز استعماله حتى يعزل من تلك الخمر وترك مفردا الى ان يصير خلا فاذا صار
خلا صح وانكر ذلك ابن ادريس ره والمصنف وجماعة حيث قال لا وجه له للاجماع على ان الخل يصير بمخالطة الخمر له نجسا ولا دلالة على طهارته
بعد ذلك لانه انما يطهر الخمر بالانقلاب الى الخل فاما الخل فهو باق على حقيقته وليس له حالة ينقلب اليها ليطهر بها وقال في المختلف ان كلام
الشيخ ره ليس بعيدا من الصواب لان انقلاب الخمر الى الخل يدل على تمامية استعداد انقلاب تلك الخمر الى الخل والمزاج واحد بل استعداد
الملقى في الخمر لصيرورته خلا اتم ولكن لا يعلم لامتزاجه بغيره فاذا انقلب الاصل المأخوذ منه علم انقلابه ايضا ونجاسة الخل تابعة للخمرية و
قد زالت فتزول النجاسة عنه كما عرفي الخمر اذا انقلب قال وقد نبه شيخنا ابو علي بن الجنيد ره فقال فاما ان اخذ انسان خمرا ثم صب عليه
خلا فانه يحرم عليه شربه والاصطباغ به في الوقت ما لم يمض عليه وقت ينتقل في مثله العين من التحليل الى التحريم او من التحريم الى التحليل
انتهى وقال الشهيد الثاني ره في ك واعلم ان الروايات الواردة في الباب كلها ضعيفة والقول بطهر الخل اذا مضى زمان يعلم انقلاب
الخمر فيه الى الخلية متجه اذا جوزنا العلاج وحكمنا بطهارته مع بقاء عين المعالج به لان الخل لا يقصر عن تلك الاعيان المعالج بها حيث حكم
بطهرها مع طهره الا ان اثبات الحكم من النص لا يخلو من اشكال واستفادته من اطلاق جواز علاجه اعم من بقاء عين المعالج به انتهى
وتوضيح المقام انه قد يظهر اشكال منهم في عدم الفرق في هذه المسئلة بين القاء الخل في الخمر وبين عكسه لكنه اختلف كلامهم في تعيين
محل النزاع من جهتين الاولى انه عبارة عما لو غلب الخمر الخل او انه اعم منه ومن عكسه فالاول هو الذي يظهر من المحكي عن اللوامع حيث
قال ره فيه تذنيب المشهور اشتراط التطهير بالعلاج بغلبة الخمر على المطروح فلو مزجت بالخل الكثير فاستهلكت فيه لم تطهر الى ان قال و
الحق عدم الاشتراط وحصول الطهر بعد مضي وقت يعلم في مثله الانقلاب وفاقا للشيخ والاسكافي والفاضل والعاملي وبعض الطبقة
الثالثة انتهى والثاني هو الذي يعطيه ما حكي عن الكفاية حيث قال فيها بعد ان ذكر ان المشهور طهارة الخمر لو صارت خلا بعلاج او غيره
بقي عين ما اولج به ام لا ولو القي في الخمر خل كثير حتى استهلكه فالمشهور بين المتاخرين انه لا يحل ولا يطهر ولو انقلب الخمر خلا وكذا لو القي
في الخل القليل خمر حتى استهلكه نظرا الى ان الخمر هو الذي يطهر ويحل بالانقلاب لا ما تنجس بالخمر وعن الشيخ ره القول بالطهارة في
المسئلتين اذا انقلب الخمر الذي اخذ منه انتهى الثانية انه قال في كشف اللثام الظاهر اتفاقهم عليه اي على حصول الطهارة في الخمر
وان بحثهم انما هو في معلومية ذلك بانقلاب ما بقي من الخمر وعدمها وقد عرفت من عبارة الكفاية واللوامع ان الخلاف في نفس
حصول الطهارة وهو الظاهر من كلام المصنف ره المتقدم ذكره وكلام العلامة ره في لف وكلام الشهيد الثاني ره لكنه استدل لا لف
يعطي الاول وهذا هو الاظهر حجة القول بالطهارة وجوه الاول ما تقدم في كلام العلامة ره من اتحاد المزاج والاستعداد واورد
عليه بوجهين احدهما ان مقتضاه كون انقلاب ما بقي علامة على انقلاب الممزوج وهو مبني على القول بطهارة هذا المستهلك مع
انقلابه الى الخل وفيه بحث بل منع وثانيهما انه ان ادعى حصول العلم بانقلاب الممتزج عند انقلاب المنفرد الباقي فهو ممنوع وان ادعى
حصول الظن اتجه عليه عدم حجية الظن ولا مثل هذه العلامة الظنية الثاني ورود الروايتين كما اشار اليه ابن ادريس ره في كلامه ويتجه
عليه ما اورده هو ره حيث قال ان الذي يقتضيه اصول مذهبنا ترك العمل بهذه الرواية الشاذة ولا يلتفت اليها ولا يعرج عليها لانها

مخالفة للاصول والادلة مضادة للاجماع لان الخل بعد وقوع قليل الخمر فيه صار بالاجماع نجساً ولا دلالة على طهارته بعد ذلك ولا اجماع لانه
ليس له حال ينقلب اليها ولا يتعدى بطهارة ذلك الخمر المنفرد واستحالته وانقلابه الى الخل الواقع فيه قليل الخمر المختلط به الذي جعل الاجماع
على نجاسته وهذه الرواية شاذة موافقة لمذهب ابي حنيفة فان صح وروده فاحمل على التقية انتهى الثالث تحقق الاستحالة في الخل التي هي المدار
في الحكم بالطهارة وفيه ان الاستحالة غير كافية بمجردها ما لم يقم دليل على طهارة الخل بعد نجاسته بملاقاة الخمر الرابع انه لا فرق بين الخل وغيره
من الاجسام التي ينبغي اعيانها مما يعالج بها الخمر الخامس اطلاق الاخبار الدالة على العلاج فانه يشمل الخل وغيره السادس خصوص صحيحة
عبد العزيز بن المهتدي حجة القول بالنجاسة ما تضمنه كلام صاحب الجواهر من انها هي الموافقة لمقتضى الادلة ضرورة اقتضاء طهارة
الخل المتنجس بالخمر لفقد سائر المطهرات بل ولا الخمر كما في شرح الاستاد لانها وان استهلكت في الخل الا ان الخل النجس فهي مستهلكة في
الشيء النجس فتكون بنجسه اليه لانها صارت خلاً نجساً انتهى لسلامة عن معارضة ما دل على طهارة الخمر بالخليل القاضي بطهارة ما يعالج
به تبعاً حتى صحيحة ابن المهتدي بعد تنزيلها على المتعارف المعتاد من عدم استهلاك المعالج بالمعالج به ليكون تابعاً له بل هو المنساق من
تلك الاخبار ضرورة ظهورها حتى الصحيح السابق في بقاء الموضوع المنقلب الى الخل الا مع هلاكه بل خبر ابي بصير كالصريح في ذلك قال
سئل اباعبد الله عليه السلام عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى تحمض قال اذا كان الذي صنع فيه هو الغالب على ما صنع فيه فلا باس بل خبره الاخر
المتقدم سابقاً كذلك ان قرئ يغلبها بالغين المعجمة وهو بعد الاستهلاك لا يصدق عليه اسم الخمر حتى يتحقق الانقلاب والتحول والاستحالة
لصيرورته خلاً وان لم يكن باستحالة وانقلاب اذ سلب اسم الخمر عنه وتسميته خلاً اعم منهما والاكتفاء بالانقلاب الفرضي التقديري لا
دليل عليه بل ظاهر الادلة خلافه كظهورها في عدم الاكتفاء بالاستهلاك من غير انقلاب حتى باعتراف الخصم ولذا اعتبر مضي زمان
ينقلب فيه مثله على ان طهارة الخمر بالخل مخالفة للضوابط ولذلك اختص به من دون المايعات فينبغي الاقتصار فيها على المتيقن
بل لعل التامل الجيد يشرف الفقيه على القطع بعدم طهارة الكثير جداً من الخل بتبعيته لانقلاب قطرة خمر وقعت فيه واضمحلت في اجزائه بل قد
يقال انه لا يمكن حصول اليقين لصيرورته خلاً طبيعة اذ لعل هذا الاستهلاك والحموضة من الخل يمنع من ذلك كما ان ترك الامر به في كثير من
الاخبار مع سهولته وامكان تطهير افراد الخمر به ليتيسر اهلاكه بالخل في غالب الاوقات اوضح شاهد على ما ذكرناه الى غير ذلك من المؤيدات
الكثيرة الظاهرة بالتامل في الادلة مع الانصاف فلا ريب ان الاقوى عدم الطهارة في الفرض المذكور انتهى وهو محصل ما ذكره المحقق البهبهاني
ره بعد التهذيب والتحرير اقول اما ما ذكره من الاصل فليس مما يتطرق اليه الانكار واما ما ذكره من سلامته من معارضة اخبار العلاج فهو
مما للكلام عليه مجال واسع لان تنزيل صحيحة ابن المهتدي على المتعارف مما لا يفهم له محصل ضرورة ان علاج الخمر في نفسه ليس امراً غالباً
متعارفاً فكيف بخصوصياته وكيفياته ودعوى عدم انسياق استهلاك المعالج بالمعالج به من اخبار العلاج ممنوعة لان مثل ذلك من قبيل
التشكيكات البدوية التي لا عبرة بها ولا اقل من الشك في الانصراف فيجب التمسك بالاطلاق واما ما ذكره من دعوى ضرورة ظهور الا
الاخبار حتى الصحيح السابق في بقاء الموضوع المنقلب الى الخل الا هلاكه ففيه ان اراد بالبقاء عدم الاستهلاك كما يشعر به مقابلته به فا
لظهور ممنوع وان اراد به عدم الفناء فهو متحقق وان شئت قلت انا نسئل ونقول ان اجزاء الخمر في الفرض المذكور هل هي موجودة في خلال الخل
ولو متفرقة على وجه لا يقبل التجزي وح فلا اشكال في صلاحيتها لتحقق الانقلاب فيها لان انقلاب المجموع لا يتحقق الا بانقلاب الاجزاء
او انها استحالت بمجرد الملاقاة والامتزاج وح لا وجه لدعوى عدم الانقلاب واما ما تمسك به من خبري ابي بصير فيتجه عليه ان سند شيء منهما
ليس صالحاً للتعويل مع اجمالها واختلاف نسخ الثاني منهما واما ما ذكره من دعوى عدم صدق اسم الخمر ففيه انه لا يخلو اما ان يقول ان الانتفاء
بالنسبة الى حقيقة الاجزاء قد حصل اولا فعلى الاول لا مدخل لصدق اسم الخمر في تحقق الانقلاب الذي هو المناط في الطهارة وعلى
الثاني يخرج عن مفروض البحث اللهم الا ان يقال ان نفس الاجزاء من جهة استهلاكها تخرج عن قابلية الانقلاب كما يتضح ذلك
بملاحظة القاء قطرات من الخمر في ماء كثير فانها تخرج عن قابلية الانقلاب بواسطة الامتزاج وان مراده بعدم صدق اسم الخمر خروج
الاجزاء عن الحالة القابلة للانقلاب وعلى هذا يصح ما ذكره بعد ذلك من ان الاكتفاء بالانقلاب التقديري الفرضي لا دليل عليه ولكنه
مدفوع بان الخمر اذا فرض كونها قطرات فلا يخفى الحال فيها من جهة قلتها حيث انه ينتفي فيها حالة الاسكار لان قليلها لا يسكر لكن اذا
فرضنا كونها ملأ قدح وانها صبت في مقدار ثلاث كرور مثلاً صار بيان الحال اوضح فنحن ندعي انه بمجرد الالقاء لم يحصل انقلاب في الاجزاء
الصغيرة الغير المتجزئة الشايعة في خلال الماء حتى ان الملك القادر على احياء العظام وهي رميم لو انتزعها من الماء وجعلها كان المجتمع ا

المتصف بالاسكار قبل التفرق مسكر ابعد الاجتماع اللاحق فكل جزء لا يتجزى باق على حاله فى زمان بعد الشيوع فى الماء فاذا فرض مثل ذلك
فى الخمر الشايع فى الخل تحقق انقلاب الحقيقة بعد ذلك الزمان وقد عرفت انه المناط وان لم يصدق اسم الخمر على الاجزاء المتفرقة عند اهل
العرف من جهة خفائها عن حسهم بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان اسم الخمر وان لم يصدق على المجموع المركب الا انه صادق على تلك الاجزاء
الباقية الغير المنقلبة حقيقة وخفاؤها على حس البصر لا يوجب سلب الاسم حقيقة الا ترى انه يقال ان السكنجبين مركب من الخل والعسل
هل تجد من نفسك الرخصة فى ان نقول ان الخل والعسل فى مثل هذا الكلام مجاز نعم لا يصح ان يشار باسم الاشارة فيقال هذا خل او
عسل وليس سبب ذلك الا خروج اسم الاشارة عن معناه الذى هو الاشارة الحسية فافهم واما ماذكره من ان طهارة الخمر بالخل مخالفة
للضوابط ولذلك اختص به من دون المايعات فلم نفهم له محصلا لان كون الخل سببا لانقلاب الخمر خاصة خلقها الله تعالى فيه دون
غيره من المايعات واذا صار ملاقاته لها موجبا لانقلابها الموجب لانتفاء الموضوع فلا مجال للاصل الذى ليس مجراه الا الحكم الشرعى واما ماذكره
بقوله لعل التامل الجيد يشرف الفقيه على القطع بعدم طهارة الكثير جدا من الخل بتبعية لانقلاب قطرة خمر وقعت فيه واضمحلت فى اجزائه
ففيه ان ذلك ناشئ من مجرد الاستبعاد ولا مانع منه من جهة الادلة الشرعية فانه اذا كان انقلاب الخمر مطهرا شرعا والقطرة المنقلبة
خمرا وجدانا والمفروض ان الخمر اذا انقلبت طهرت وطهر الجسم المعالج به الملقى فيها بالتبعية لم يبق فرق بين كون التابع كبيرا وصغيرا او لا
بين كونه قليلا وكثيرا واما ماذكره من انه يمكن حصول اليقين بصيرورته خلا آه فيتجه عليه اولا ان ذلك خلاف المعلوم من التجربة المعلوم عند
الناس حتى وقع السؤال عن حال القاء الخل على الخمر لتغييرها وتحويلها الى الخل وثانيا انا نتكلم على هذا الفرض ولا وجه لمنع الفرض والتقدير
فى مقام البحث ولا للنزاع فى الموضوع واما ماذكره من ان ترك الامر به فى كثير من الاخبار مع سهولته وامكان تطهير افراد الخمر به واضح
شاهد ماذكرناه ففيه ان ذلك انما كان يصلح شاهدا لو كان قد صدر عنهم عليهم السلام الامر بارتكاب موجبات انقلاب الخمر خلا وترك الامر بالقاء
الخل فى الخمر بل ليس من شانهم بيان ما يوجب الانقلاب ولا الامر بتحصيل طهارة الخمر وما كان من شانهم التعرض له قد بينوه وهو حصول
الطهارة بالعلاج وبجواز اجتناب الخمر واما خصوص تحصيل الطهارة للخمر فليس من الاحكام اللازمة واذ قد عرفت ذلك كله فاعلم انه ان كان
البحث فى المسئلة عن اصل حصول الطهارة للخمر المعالجة بالخل فالحق حصولها لها به وان كانت الخمر قليلة وكان الخل كثيرا لاطلاق ادلة العلاج
وخصوص صحيحة العزرمى المتقدمة وان كان البحث هنا عن كون الخمر المنفرد علامة فنحن مضربون عنه لعدم حصول العلم وعدم العبرة بالظن
وان استند فى ذلك الى الرواية التى اشار اليها ابن ادريس ره فقد عرفت انه رده حكم بكونها شاذة ثم انه يستفاد من التدبر فى الادلة
والتامل فيما ذكرناه انه انما طهرت الاجسام المعالج بها بتبعية انقلاب الخمر وطهارتها فقد تحقق حصول قابلية الانقلاب لتطهير غير الاواني
مما ليس من لوازم الخمر ولا طهارتها بدلالة اخبار العلاج ضرورة ان الملح والخل ايضا من لوازم الخمر ولا طهارتها ولا فارق بين الاجسام
المعالج بها وغيرها الا قصد العلاج وهو مما يقطع بعدم مدخليته فى حصول الطهارة فى الخمر ضرورة انه لو وقع الملح واريق الخل فى
الخمر من يد طفل لا يشعر بشئ او من يد كبير ساهيا فانقلب الخمر لم يحكم الا بطهارتها فيعلم من ذلك ان انقلاب الخمر يوجب رفع الاثر الذى
حصل فى مصاحبها اعنى التنجس فلا يبقى فرق بين الملح مثلا وبين حجارة وقعت فيها بعد قابلية الخمر لرفع النجاسة التى احدثته فى مصاحبها
بالطهارة الحاصلة لها بالانقلاب بل يمكن التعدى من ذلك على العصير فيلزم بطهارة كل جسم طرح فيه قبل ذهاب ثلثيه اذا ذهب
ثلثاه بحكم التبعية من جهة قابلية العصير لرفع الاثر الذى احدثه فى مصاحبه بعد زوال نجاسته بل يمكن التعدى الى سائر اقسام النجاسة
كالعذرة المستحيلة فى التراب بالنسبة الى اجزائه التى تنجست برطوبته والكلب المستحيل فى المملحة بالنسبة الى ما تنجس به من الماء او الملح
الاستحالة الرابع انه اذا اتى الخمر عصير بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه او انه لاقى العصير قبل غليانه خمر فهل يحصل فيهما الطهارة بانقلاب
الخمر خلا ام لا فالذى ذكره بعض المحققين هو انه لا يبعد طهارتهما بالتخليل الا ان يقال بانه لا مانع من قيام التنجس يعنى للاثر الحاصل فيه
من ملاقاة صاحبه بجسم الخمر من حيث هو جسم والنجاسة يعنى الذاتية بالنوع من حيث هو نوع لكن توهم هذا لزم مثله فى الخل الملقى فى
الخمر حيث انه فى اول الملاقاة وقبل الاستهلاك منفعل اما لو لم يصر خمرا فالاقوى عدمه لان تخليل العصير يرفع نجاسة العصير ولا
الاثر الحاصل من ملاقاة الخمر الا ان يقال ان العصير بعد الغليان اطلق عليه الخمر فى بعض الاخبار والاطلاق اما حقيقة واما للمشابهة
فى الاحكام ومن جملة الاحكام ان المتنجس بالخمر اذا صار خمرا يطهر بالتخليل وفيه تامل انتهى وكان وجه التامل ان ذلك من جملة الاحكام
الغير الظاهرة انما هى الحرمة والنجاسة وما يتبعهما من لوازم الاجتناب دون الطهارة بالانقلاب ثم ان ماذكره من انه لو تم قيام التنجس

بنجس الخمر من حيث هو جسم لزوم قيام التنجس بجسم الخمر الملوّث بالخمر لا يلزم منه محذور وبعد التسليم المقدّم في القضية الشرطية لانا نمنع ح بطلان التالي اذ لا يلزم منه عدم صحة الحكم بطهارة الخلّ بالتبعية للخمر بعد الانقلاب كان التنجس الحاصل في اناء الخمر اذا كان قائما بجسمه لا بنوعه لم يلزم منه عدم زوال نجاسته بالتبعية واما ما ذكره من ان انقلاب العصير خلاً اذا لم يكن بعد صيرورته خمرا فالاقوى عدم حصول الطهارة له ففيه بحث من جهة ان ملاقاة كل منهما للآخر وخصوص تنجس العصير بالخمر يتصور على وجهين احدهما ان يكون ذلك بطريق الممازجة وح نقول انه يجب ان يحكم بالطهارة بمجرد انقلابهما الى الخل لحصول المطهر بالنسبة الى كل منهما غاية ما هناك ان يتنجس كل منهما بالآخر فيطهر بالتبعية وثانيهما ان لا يكون بطريق الممازجة بان يتنجس العصير بملاقاة الخمر الذي زال عينها بدون مطهر شرعي ويعبر عن نجاسته بالنجاسة الحكمية وح اذا انقلب العصير زالت النجاسة العصيرية فيبقى النجاسة العرضية لا رافع لها لعدم تعقل التبعية هنا ولعل مراده رده هذا القسم الثاني انه لا اشكال ولا خلاف في طهارة اناء الخمر في الجملة عند انقلابها خلاً ولكن ربما يستشكل فيما لو نقص الخمر من الاناء بعد كونه مملوّا منها فاتفق الانقلاب بعد النقص فهل يطهر الجزء الفوقاني الغير المتصل به الخمر بالفعل فالذي صرح به بعضهم وهو ظاهر بعض آخر هو الطهارة قال بعض المحققين ويطهر الاناء بتبعية الخمر وان نقص الخمر عنه بعد كونه مملوّا منها ولا يجب ثقب الاناء اي من اسفله لاخراج الخل منه كما توهمه بعض من لا تحصيل له وبالجملة طهارة الاناء مما يفهم من طهارة الخمر بالتخليل والا وجب التنبيه عليه مع عموم البلوى هذا كلامه ره وهو وجيه ثم انه ره قال ولو تنجس ما انصب باناء الخمر ثم صار خمرا فالظاهر طهارته بالتخليل لاطلاق الادلة بل الغالب في آنية الخمر كونها مما يتكرر فيها وضع الخمر وقد ذكرنا ان المتنجس بالشيء اذا استحال الى نفس ذلك الشيء انقلبت نجاسته العرضية ذاتية والاصل في ذلك ان النجاسة لا تتضاعف مع التماثل فالمتنجس بالبول لا يقبل التنجس ثانيا بالبول ولا يبقى نجاسته العرضي اذا استحال بولا كما ان البول لا يقبل التنجس بالبول السادس ان العصير مثل الخمر في طهارته بصيرورته خلاً بناء على نجاسته بالغليان صرح به في الجواهر وعلله بالاجماع عليه بقسميه وغيره الثاني من المطهرات ذهاب ثلثي العصير وتوضيح المقال فيه يتم بالتعرض لامور احدها انه هل يعتبر في حصول الطهارة ذهابهما بالنار بخصوصها ام تحصل باي وجه اتفق كما لو حصل بالشمس او بالهواء او بطول البقاء او المركب من الاثنين او الثلثة او الاربعة مقتضى اطلاق النص والفتوى بكون ذهاب الثلثين غاية للتحريم من دون تقييد هو الثاني نعم قد يوجد في قليل من الفتاوى وكثير من النصوص التقييد باذهاب النار ولكنهما يحتملان الحمل على الغالب المتعارف من ارادة تطهير العصير النجس في زمان قليل بان يكون المراد ان العصير اذا تنجس بالغليان يطهر باستمراره الى ان يذهب به الثلثان لكن قد يقال ان الاطلاقات منصرفة الى الغالب وهو الذهاب بالنار وكما انه يمكن ان يقال ان التقييد بالنار ورد مورد الغالب ومقتضى الاول هو لزوم الاخذ بالمقيد ومقتضى الثاني هو الاخذ بالاطلاق ومع تعارض الاحتمالين يسقط التمسك بالمطلقات والمقيدات فيبقى اصالة بقاء النجاسة والتحريم الى ان يحصل اليقين بالرافع بل ربما امكن ان يدعى ان الظاهر من سياق الاخبار التي لم يرد فيها التقييد بالنار وكون التقييد مرادا اعتمادا على سياق الكلام مثل ما رواه في الوسائل مسندا عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وفي الجواهر انه ينبغي الاقتصار في الطهارة والحل على ذهاب الثلثين بالنار وان كان يقوى الحاق الشمس بها اما الهواء والتشريب وطول البقاء او المركب منها خاصة او من الاولين معها فلا يخلو من نظر بل منع خصوصا الاخيرين والا لم يجتنب العصير الكثير الاشياء لعدم سلامتها انتهى ولم نعرف الوجه في قوة الحاق الشمس بحسب الادلة الشرعية وان كان يمكن تقريبه بالاعتبار نظرا الى وجود الحرارة المجففة في الشمس المؤثرة في العصير كالنار لكن لا عبرة بمثل ذلك في الاحكام الشرعية واما ما ذكره اخيرا فانا نمنع فيه بطلان اللازم ثانيها ان المعتبر في معرفة ذهاب الثلثين هل هو الوزن او الكيل واما هو اعم منهما او من المساحة فنقول الظاهر من اضافة شيء من الكسور كالثلث مثلا الى شيء من الاجسام خصوصا اذا لم يكن مما قد اعتيد فيه الاعتبار بالوزن هو ملاحظة ذلك الكسر كالثلث مثلا بالنسبة الى كمية نفس ذلك ولا يكون المعتبر الا ثلث ذلك الجسم بحسب ما حجم نفسه من حيث المقدار الحاصل فيه من عرضه وعمقه وطوله واقرب طرق معرفة ذلك الكسر هو مساحة الاناء الحاوي له اذا كان مايعا او اعتباره بمكيال صغير يأتي على آخره بتكرير اعادته اليه ويليهما الوزن هذا ما يقتضيه الاعتبار ويساعد على ما قلنا انه اقرب الطرق بحسب متفاهم اللفظ عرفا فان اهل التعارف لا يفهمون الا ذلك وتقديمهم الوزن في مقام العمل لكونه ايسر في تحصيل الضبط والاحاطة بالمقدار لا ينافي كون غيره اقرب في نفسه بالنظر الى متفاهم اهل التعارف واما ما ورد في بعض الاخبار من ذكر الوزن كرواية عقبة بن خالد في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخها حتى ذهب منه عشرون رطلا وبقي عشرة ارطال قال لا بأس فانما هو من الراوي ولما لم يكن الوزن معرّفا لما هو المقصود من المساحة سكت عن رده في الجواب

وذلك لانه اذا اغلى العصير بكيال معين فطرح منه في القدر بمقداره ثلث مرات ثم اغلى حتى يبقى منه مقدار مكيال فان ذلك الباقي لا يكون بمقدار الثلث من حيث الوزن بل يكون ازيد من تلك الحيثية لان الثلث الباقي دبس والثلثان الذاهبان عصير غلب فيه الاجزاء المائية ويوضح هذا انه اذا وضع الباقي كفة الميزان ووضع في مقابله عصير بذلك المكيال رجح الباقي قطعا فلا بد في تحصيل التثليث بحسب الوزن من الزيادة في الغليان ولهذا قال بعض المحققين ره لو تعارض الوزن والكيل فالاحوط تقديم الوزن بل هو الاقوى لقوله ع ما زاد على الثلث فهو حرام انتهى ونظره في ذلك الى انه ان زاد الباقي على الثلث بحسب الوزن صدق عليه انه زائد على الثلث بقول مطلق ولا يكون هذا الا بعد البناء على ان التثليث بحسب المكيال يحصل قبل التثليث بحسب الوزن فتحصل مما ذكرنا ان الاوزان والاصل هو مساحة نفس الجسم ويحصلها مساحة الاناء الحاوي لها وكذا اعتباره بالكيل وان الوزن بعد هما من المرتبتين لانه قد يتخلف عنهما كما في الجسم الثخين كالعصير وان لم يتخلف عنهما في مثل الماء ولكن قال بعض المحققين ره لا فرق في التثليث بين اعتباره بالكيل وبين اعتباره بالوزن لصدقه معهما الا ان الوزن منصوص ففي رواية عقبة بن خالد ساق متن الرواية التي ذكرناها ثم قال والكيل وان كان ايضا منصوصا في روايتي عمار المتقدمتين في عصير الزبيب الا انك قد عرفت قصورهما لانهما عن افادة كون التثليث لاجل زوال التحريم واحتمال كونه لاجل بعض الخواص فتامل ثم قال فالاحوط الاقتصار على الوزن لان المتبادر من اضافة الثلث الى الموزونات الثلث من حيث الوزن الا ان يعارضه غلبة اعتبار العصير عند الطبخ بالكيل او المساحة الراجعة اليه وتعسر الوزن غالبا انتهى ويتجه عليه اولا ان دعوى صدق التثليث مع الاعتبار بالكيل والوزن مما لا وجه له بعد ما عرفت من ان الظاهر من اضافة شيء من الكسور الى شيء من الاجسام هو كون تحقق ذلك بالكسر بالقياس الى مساحة ذلك الجسم وثانيا انه اذا سلم صدقه معهما فكيف يكون مجرد جريان احدهما في سؤال السائل المسوق لاستعلام حكم آخر وهو ان العصير اذا اخرج بمثليه من الماء ثم اغلى حتى ذهب ثلثا المجموع هل يطهر ام لا معينا لذلك القسم الذي جرى في السؤال مع انه قد تقرر في محله ان حمل المطلق على المقيد لا يجري في الاحكام الوضعية مثل قوله تعالى احل الله البيع لو ورد في مقابله احل الله بيع المسلم فانه لا يقال ان المراد بالاية هو انه تعالى احل السلم بخصوصه وعلى هذا فلو كان مثل ذلك التقييد في كلام المعصوم ع ايضا لم يكن مقيدا لاطلاق التثليث الذي سلم صدقه على التثليث بحسب الوزن وعلى التثليث بحسب الكيل وثالثا ان ما ذكره من ان المتبادر من اضافة الثلث الى الموزونات الثلث من حيث الوزن يرد عليه وجهان الاول المنع من ذلك على اطلاقه لما عرفت من ان المتبادر من اضافة الكسور الى الاجسام ما هو بحسب مساحة نفسها الثاني ان العصير ليس من الموزونات في حال كونه عصيرا وان كان موزونا في حال كونه عنبا وفي حال كونه دبسا وقال في الجواهر والمعتبر في صدق ذهاب الثلثين من غير فرق بين الوزن والكيل والمساحة وان كان الاحوط الاولين بل قيل الاول انتهى واعترض بعض المحققين ره بانه لو ظهر فرق بين الكيل والمساحة لان الكيل يرجع الى المساحة ولا يعقل التفاوت بينهما اللهم الا ان يقال ان بناء العرف في المساحة على المساحة فلذا جعل الكيل احوط منها انتهى والظاهر ان مراده ره برجوع الكيل الى المساحة هو رجوعه اليها بحسب المآل بمعنى انهما لا يختلفان في المقدار الباقي كما ان الوزن والكيل يختلفان فيحصل التثليث بحسب الكيل قبل حصول التثليث بحسب الوزن وان مراده بقوله ولا يعقل التفاوت بينهما اي بين الكيل والمساحة ايضا هو الاختلاف في المقدار الباقي وح لا يتصور كون الكيل احوط من المساحة وهو متجه وبناء العرف في المساحة على المساحة ممنوع ثالثها انه كما يطهر العصير بذهاب الثلثين يطهر اناؤه والذي حصل فيه ذلك وان كانت اجزاء العصير الغير المثلث عالقة باطراف الفوقانية فيطهر الاجزاء العالقة بانائه من العصير الغير المثلث تبعا للمثلث ومثله الالات التي يزاولها العامل اجماعا كما عن اللوامع وان كان العصير الغير المثلث عالقا بها فتطهر بطهارته وكذا ثياب العامل اذا لاقى شيئا من العصير قبل التثليث وفي كشف الغطاء انه يطهر بذلك ايضا ظاهر ما دخل فيه وباطنه ابتداء او بعد الغليان والاشتداد من تراب و اخشاب وفواكه وغيرها وعن النهاية وروض الجنان التصريح بطهارة الاجسام المطروحة فيه بل قيل انه لم يوجد فيه مخالف صريح و المستند في ذلك كله انه هو الذي يفهم من الاطلاقات وترك المعصوم لاستثنائها عند الحكم بطهارة نفس العصير مع كونها من اللوازم الغالبة العادية وعموم البلوى بها وعدم تعرض السائلين للسؤال الكاشف عن فهمهم ذلك من الاطلاقات ومن هنا يعلم ان الضابط في التبعية الامور التي تلاقي العصير غالبا عند التثليث وحقيقة هذا الاستدلال ليست عبارة عن التمسك بالاطلاق وانما هي عبارة عن استفادة لوازم الخطاب المعبر عنها بالدلالة التبعية وحقيقتها استفادة حكم مغاير للموضوع المصرح به في الكلام

من طريق الملازمة العادية الغالبة على وجه لو لم يتفق الحكم بالنسبة اليهما لتعذر الانتفاع بالحكم الثابت بالخطاب للموضوع المصرح به فيه او تعسر ولزم على المتكلم من تلك الجهة بيانها لخفاء الموضوعين في الحكم وعلى المخاطب ان يتعرض للسؤال ان لم يفهم ذلك كما وقع السؤال في صحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا بأس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا بأس به قلت و الصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة فقال كل هذا لا بأس به بل قد وقع البيان في بعض الاخبار والجملة مما ذكر في الصحيحة من دون سبق سؤال مع عدم لزوم عسر في الاجتناب عن الانفحة لبن الشاة الميتة ولما ذكرنا استفاد القائلون بتنجس ماء البئر وطهارتها بالنزح ان الدلو والرشا وحواشي البئر تطهر عند استيفاء المقدر في النزح وفي الجواهر انه ينبغي اعتبار تحقق التبعية في سائر ما تقدم بان يكون معه غير غائب عنه في وقت تطهيره الا بما لا ينافيها فلا يطهر حينئذ غير العامل ولا المعامل المعرض عن العمل خاليا عن صورة التشاغل وكذلك يتابع سائر الالات اقتصارا على المتيقن بل ينبغي الاقتصار على ما علم تبعيته دون ما شك فيها فضلا عما ظن عدمها بل هو المدار على جميع ما تقدم انتهى وهو وجيه والوجه فيه ظاهر هذا وقد حكي عن الفاضل الاصبهاني في شرح الروضة كلام ينبغي ايراده لتحصيل مقصوده وتحقيق المقام قال قده اذا تنجست الالة برأي العصير ثم اخرجت ومسح ما عليها من العصير ثم ادخلت فيه بعد ان ذهب ثلثاه لم تطهر وانما تطهر اذا ابقي ما عليها حتى يذهب ثلثاه بالهواء او غيره او يدخل في العصير بحيث يعلم بذهاب ثلثي ما عليه وان ازيل ما عليها ادخلت فيه قبل ان يذهب ثلثاه وكذا يطهر المزاول بمثل ما طهر به الالة بان يذهب ثلثا ما عليه بنفسه او بالوضع في العصير الذي يغلي او يضع ما يخرج منه بعد ازالة ما عليه في العصير قبل ذهاب ثلثيه وبالجملة فذهاب الثلثين انما يطهر العصير وظرفه وما لا بد منه حين الفعل عادة كان تخليل الخمر يفيد طهارة ظرفها ويدخل في الظرف كل ما يصيبه فهو ايضا يطهر لكن بذهاب ثلثي ما عليه واما ان يزال ما عليه ثم يوضع في العصير فالظاهر انه باق على نجاسته وينجس العصير سواء كان الوضع قبل ذهاب الثلثين او بعده فهذا هو الفرق بين الالات وغيرها وبالجملة فذهاب الثلثين مطهر للعصير ولما يزيد الالات والمزاول انهما يطهران بذهاب الثلثين وان كانا متنجسا بجرم اخر من العصير قد ازيل عنهما ولم يذهب ثلثاه انتهى كلامه واعترضه بعض المحققين ره بان ما ذكره من الفرق بين الالات والمزاول وبين غيرهما من الجوامد باختصاص الاولين بانه ان ازيل ما عليهما من العصير فوضع فيه قبل ذهاب ثلثيه طهر ولم ينجس العصير الموضوع فيه واختصاص الاخير بانه ان اصابه العصير وازيل عنه ذلك ثم وضع فيه كان من قبيل المتنجس الذي ينجس ما لاقاه وهو هنا العصير الموضوع فيه ممنوع لان الاصحاب لم يفرقوا بينهما اذ غاية ما هناك ان يكون الاخير من قبيل الاجسام المطروحة في العصير وهم ره لم يفرقوا في ظاهر كلماتهم بين ما لو ابقي الجسم المطروح فيه على حاله الى ما بعد ذهاب الثلثين وبين ما لو اخرج بالمعرفة وشبهها لاختبار طبخه لو كان مما ينطبخ او غير ذلك ثم القي فيه ولو بعد حين وكلام الفاضل المذكور ره وان كان فيما هو خارج عن هذه الصورة من جهة انها عبارة عن صورة وجود العصير على ذلك الجسم الخارج وهو ره قد فرض الكلام فيما لو ازيل عنه لكنه يعود ما فرضه الى صورة اخرى من القاء الاجسام الخارجة في العصير وهي ما لو القيت فيه بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه فانه ينجس بملاقاة العصير ويحصل فيه التأثر مع ان المتعرضين لهذه المسألة لم يفرقوا بين اخراج الجسم وادخاله ثانيا وبين ابقائه الى حال ذهاب ثلثي العصير ولا بين علوق اجزاء العصير به حين الوضع ثانيا وبين ازالتها عنه وقد نسب الفاضل المحقق ره هذا الحكم على اطلاقه الشامل للاقسام المذكورة الى ظاهر الاصحاب بل استظهر الاجماع من عبارة الشهيد الثاني ره ويؤيده الشهرة و يدل عليه الروايات المتقدمة الحاكية عن السائر في العصير الموضوع فيه اللحم المعتضدة بعدم التعرض لذلك في روايات العصير مع عموم البلوى ووجود بعض الاجسام غالبا في العصير ودعوى اختصاص الروايات وكلامهم بما اذا لم يخرج المطروح في العصير ولم ينفصل عنه بعد الطرح والا فهو كغيره من الاجسام الخارجية فيترتب عليه تنجيس العصير مدفوعة اولا بان ذلك تخصيص بغير دليل وتقييد بلا شاهد فلا عبرة به وثانيا بان العين لا تتنجس بما لاقاها او لاقى مثلها ولو ادعى الخصم التفصي عن ذلك بعدم التنافي بين عدم انفعال العصير حين النجاسة اعني ما قبل ذهاب الثلثين وبين بقاء النجس الواقع فيه على حاله فيمنع ح عن طهارة العصير بذهاب الثلثين لان طهارته توجب انفصاله بهذا المتنجس قلنا اطلاق الروايات المعتضد باطلاق كلمات الاصحاب ره يكفينا في اثبات المطلوب ولا حاجة الى الوجه الثاني هذا كلامه ره وهو جيد وجيه تنبيه ذكر المحقق المتقدم ذكره في ذيل كلامه ان حكمنا بطهارة الاجسام الخارجية فيما تقدم من المفروض انما هو فيما لو اعيد الى نفس العصير الذي اخرجت منه واما لو اخرجها وعليها اجزاء من العصير فوضعها في عصير اخر فان كانت تلك الاجزاء طاهرة استهلكت في العصير الذي وضعت فيه فالظاهر اعتبار ذهاب المجموع وان علم عدم ذهاب ثلثي تلك الاجزاء العالقة لانها كقطرة من الماء الطاهر استهلكت

حال الغليان وان كانت نجسة فهي طهارتها وطهارة ما علقت به عند ذهاب ثلثي المجموع وعلى العلم بذهاب ثلثي تلك الأجزاء الغالية
اشكال رابعها انه قال في كشف الغطاء انه لا يلزم البحث عن كيفية الذهاب من الجوانب نعم لو علم الذهاب من جانب دون آخر اشترط ذهابها
منه انتهى وأقول ان كلامه لا يخلو عن اجمال فان اراد انه لا يلزم البحث عن التقدم والتأخر بالنسبة الى الجوانب الأخر كما يشعر
به لفظ الكيفية فهو متجه لان المناط حصول ذهاب ثلثي الجوانب من دون فرق بين سبق حصوله في بعضها على الحصول في بعض آخر واقترانها
به وان اراد الاكتفاء بعد العلم بحصوله في جانب آخر كما يشعر به مقابلته بقوله نعم لو علم الذهاب من جانب الخ فهو ممنوع لان كل جانب قد اتصف
بالنجاسة بالغليان فلا بد في طهارته من العلم بحصول المطهر خامسها انه لو باشره العامل قدورا متعددة من العصير فهل يطهر ثيابه بمجرد تثليث
بعضها او يتوقف طهارة كل جزء على تثليث اصله الذي انفصل هذا الجزء منه الأقوى والأحوط هو الثاني لان القدر المتيقن من الطاهر
من الدلالة التبعية سادسها انه قال في الجواهر انه لا يحل العصير بل لا يطهر بغير الغليان وذهاب الثلثين للاصل واطلاق النصوص والفتاوى
ثم قال نعم في اللوامع من طهارته بتصيره دبسا وان لم يذهب ثلثاه حاكيا له عن الجامع ضعيف كمستنده من اصالة الطهارة والاباحة واطلاق
دليل طهارة الدبس وحله لوجوب الخروج عنه بما عرفت يعني الأدلة المعتبرة الدالة على طهارة الدبس المعتضدة بالشهرة العظيمة ثم قال واضعف
منه التمسك بانه اجرح في الاستحالة وهو ليس منها قطعا انتهى ونعم ما ذكره في محله سابعها انه قال في كشف الغطاء انه لو كان العصير غليظا بجرمه
الغليان اضيف اليه ماء وعمل به العمل المذكور انتهى وصرح به الفاضل القمي ره ايضا في جامع الشتات ودل عليه رواية عقبة بن خالد عن ابي
عبد الله ع في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا ثم طبخهما حتى يذهب منه عشرون رطلا وبقي عشرة ارطال ايصلح
شرب تلك العشرة ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال الثالث من المطهرات الانتقال قال في الحدائق ومنها الانتقال كالدم المنتقل الى
البعوض والقمل ونحوهما والحكم فيه ايضا مما لا خلاف فيه ولا اشكال يعتريه انتهى ونفى في الجواهر الاشكال ووجدان الخلاف في كونه مطهرا وقال
في كشف الغطاء وهو قريب من الاستحالة بان ينتقل شيء محكوم بنجاسته باعتبار محله الى محل يقتضي طهارته اذا دخل في اسمه كما ينتقل دم الانسان
او الحيوان من ذي النفس الى باطن غير ذي النفس من بعوضة ونحوها فيكون من دمها ويلحق بحكم دمائها وعلله في الجواهر بشمول ما دل
على طهارة دمها مما تقدم سابقا ثم قال كما انه لو انعكس الأمر حكم بالنجاسة لذلك وبهما ينقطع استصحاب نجاسة الاول وطهارة الثاني
بعد تسليم امكان جريانه في نحو المقام لتغير الموضوع ضرورة مدخلية الاضافة في الحكم المذكور وان كان بينهما تعارض العموم من وجه بل قد
يدعى اخصية الاستصحاب لكنه على كل حال معاضد اقوى منه قطعا انتهى وما ذكره جيد الا ان ملاحظة النسبة بين الاصل والدليل الاجتهادي
مما لا وجه له خصوصا جعل التعارض بينهما من قبيل تعارض العامين من وجه لان المستصحب انما هو النجاسة في المورد الخاص لان الاستصحاب
دائما لا يكون الا ناظرا الى مورده المخصوص دون مطلق النجاسة او نجاسة الدم سواء انتقل الى بطن البعوضة مثلا ام لا ثم انه قد صرح تبعا
لكاشف الغطاء بانه يعتبر صدق الاضافة حقيقة فلو شك في انتقال الاسم بعد الانتقال من الجسم كما اذا دخل شيء من النجاسات المتعلقة
بذوات النفوس في بطون غير ذوات النفوس ولم يستقر فيها حتى يتبدل الاسم لم يحكم بالطهارة كما انه لم يحكم بالنجاسة في العكس ولا فرق بعد
صدق الاضافة المذكورة بين الحيوان او غيره وبين الدم وغيره فلو شرب الشجر او النبات متنجسا طهر بمجرد انتقاله الى باطنه لصدقها اي الا
الاضافة بذلك كما هو واضح وفي كشف الغطاء انه لو تحلل دم المعفو عنه من دم في غير المعفو عنه دم ذهب العفو والعكس بالعكس وفيه ايضا انه اذا
انتقل الطاهر الى الطاهر جرى عليه حكم الاخير من كراهة او رجحان الرابع الغيبة ومورده الانسان فلا تكون مما يطهر غيره اما كان من قبيل غير
الحيوان فظاهر واما فيه فلحصول طهارته بزوال عين النجاسة وان لم يكن هناك غيبة كما ستعرف البحث فيه ان شاء الله نعم قد يظهر منهم فيها اقوال احدها
ما ذهب اليه جماعة منهم العلامة الطباطبائي ره حيث قال واحكم على الانسان بالطهارة لغيبة تحتمل الطهارة وهكذا ثيابه وما معه
لسيرة ماضية متبعة ولم يشترط كون الانسان مسلما ثانيها ما صار اليه في كشف الغطاء مصرحا باشتراط الاسلام فقال وهي مطهرة لبدن
الانسان بشرط اسلامه قبل الغيبة وفي اثنائها وليس الايمان من شرطها على الاقوى ولثيابه على الاقوى مع احتمال التطهير والظاهر الحاق
جميع ما يستعمله المسلمون من حيث يعلمون او لا يعلمون من فرش وظروف واماكن ومساكن انتهى وحكى هذا القول في المستند عن والده في المعتمد
وقواه في الجواهر ويظهر اثر الفرق بين القولين في ان كلام الاول اعم من الصبي المميز والمكلف حيث لم يشترط فيه الاسلام بخلاف الثاني فانه مختص
بالمكلف اذ لا اعتبار بقول الصبي وفعله فلا يكون مسلما وان جرى عليه حكم المسلم في طهارته الاصلية وكونه ولو ثامن مسلم ونحو ذلك فكان
ولد مسلم وسيجيء الكلام على غير المميز انه قد ثالثها ما اختاره الشهيد ره في الذكرى حيث قال بعد ذكر جملة من المطهرات اما الغيبة فلا نعم لو علم

المكلف بالنجاسة ثم مضي زمان يمكن فيه الازالة حكم بالطهارة انتهى ويفارق القولين السابقين في اشتراط علم المكلف بالنجاسة ورابعها ما افاده كلام الشهيد الثاني ره في المقاصد العلية حيث قال ومن المطهرات الغيبة في الادمي بمعنى انه لو كان نجسا وغاب عن عين من علم بنجاسته زمانا يحتمل فيه ازالة النجاسة ثم رآه بعد ذلك وقد زالت عنه عين النجاسة ولم يكن لها جرم فانه يحكم بطهارته عملا بالظاهر من ان المسلم لا يبقى على النجاسة ثم قال ولا يشترط علمه بها واهليته لازالتها لكونه معتقدا وجوب ازالتها او استحبابها ثم قال واعتبر المصنف ره في الذكرى كونه مكلفا لكون المقتضي لطهارته ظاهر تنزه المسلم عن النجاسة انتهى وظاهره عدم اعتبار التكليف وان المعتبر كونه مميزا معتقدا وجوب الازالة او استحبابها وفسر بعض المحققين ره كلام من اشترط العلم بقوله والمراد بالعلم العلم بالنجاسة لا مجرد العلم بالسبب مع اعتقاد عدم التنجيس بشبهة ناشئة عن قصور او تقصير ثم اعترض على ما حكينا عن المقاصد العلية بقوله واما اشتراط اهلية الازالة المفسرة فيما حكي عن المقاصد العلية بكونه مميزا معتقدا للنجاسة فمستدرك بعد اعتبار العلم بالتنجس وشهادة حاله بالازالة انتهى وانت خبير بان هذا الاعتراض لا وقع له لان الشهيد الثاني ره لما بين العنوان المحكوم عليه بالطهارة اشار بقوله ولا يشترط علمه آه الى بيان الشرط المحصل لذلك العنوان في مقابل اشتراط التكليف واشار بنقل خلاف الذكرى الى عدم كونه محصلا للعنوان الذي حرره اولا ولم يرد بالعلم بالنجاسة سوى العلم بالسبب كما لا يخفى على من تدبر في نظم الكلام فمبنى الاعتراض على التفسير الذي زعمه هو من دون تصريح القائل به بناء على ما ليس له اساس ثم انه يظهر من الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد عدم الجزم بكون الاعتقاد باستحباب الازالة كالاعتقاد بوجوب الازالة لانه قال والحق به بعضهم اعتقاد استحباب التنزه عنها وان لم يعتقد نجاستها كالمخالف في بعض النجاسات التي لم يحكم بنجاستها بل يرى عنده التنزه عنه للخلاف فيها او غيره انتهى خامسها ما حكاه في المستند من القول بالطهارة مع التلبس بمشروط بالطهارة مطلقا سادسها ما حكاه في المستند ايضا واختاره وهو القول بالطهارة مع التلبس بمشروط بالطهارة بشرط علمه بالنجاسة واهليته للازالة لكن خص المستند ره الحكم بالبدن وان عمم بعض ارباب هذا القول سابعها ما يظهر من بعض المحققين ره من القول بالطهارة في الانسان وان كان صبيا مميزا بشرط علمه بحدوث النجاسة يعني الاثر المعتنى في بدنه او توابعه بشرط علمه به وتلبسه بفعل مشروط صحته بالطهارة مع حصول الظن الخاص الحاصل من شهادة حاله او مقاله بذلك وفسره في ذيل كلامه بقوله واعلم ان مرادنا بالظن الخاص الحاصل من شهادة حال المسلم هو الظن النوعي فلا يعتبر الظن في خصوص كل واقعة كما هو ظاهر بعض الادلة المتقدمة وصريح روايات سؤر الحائض والجنب المتهمين انتهى هذه هي الاقوال المتحصلة من القائلين بالطهارة وظاهر كلام المحدث الكاشاني ره في المفاتيح انكار افادة الغيبة للطهارة لانه قال بعد الحكم بطهارة اعضاء الحيوان المتنجسة غير الادمي ما لفظه اما الادمي فاشترط بعضهم غيبته زمانا يمكن فيه الازالة وليس بشيء اذ العضو الباطن لا يحتاج فيه الى شيء لما سلف [illegible] لا يكفي فيه ذلك بل لا بد من العلم بازالة النجاسة او الظن المعتبر شرعا او استناد الى اخبار مع عدم قرينة خلافه انتهى وحكي التردد في المسألة عن المحقق الاردبيلي ره وصاحب المدارك والذي وقفت عليه من كلام الاول ما ذكره في ذيل البحث عن المطهرات من قوله ثم اعلم ان النجس المحقق هو الثمانية البول والغائط والمني والميتة والدم من ذي النفس في الجملة والكلب والخنزير والكافر في الجملة والمطهرات الماء والارض والشمس والاستحالة في الجملة وفي غيرها بعض التردد انتهى وقال في ك في شرح قول المصنف ره ويكره سؤر ما اكل الجيف آه ما لفظه اما الادمي فقد قيل انه يحكم بطهارته بغيبته زمانا يمكن فيه ازالة النجاسة وهو مشكل والاصح عدم الحكم بطهارته بذلك الا مع تلبسه بما يشترط فيه الطهارة عنده على تردد في ذلك ايضا انتهى احتج القائلون بالطهارة بوجوه احدها ظهور الاجماع بل في الجواهر حكايته صريحا عن بعض شراح المنظومة على القدر المتيقن الجامع للقيود المذكورة وربما اعترض عليه بانه يرد على مدعيه لعدم نص ممن تقدم على الشهيد ره فليس هذا الاجماع الا من قبيل الاجماع الحدسي المستند الى حسن الظن بالمتاخرين والاستناد اليه انما يجوز فيما لو كان طريق حكمهم الذي اجمعوا عليه هو التعبد دون الاجتهاد الذي منه ما نحن فيه الا ترى ان الشهيد ره في الذكرى استند في الحكم بالطهارة الى ظاهر تنزه المسلم عن النجاسة دون ما هو من الطرق التعبدية ويمكن دفعه اولا بما ذكره بعض المحققين ره من انه رب مسألة غير معنونة يمكن فيها تحصيل الاجماع من مذاقهم ولوازم كلماتهم وثانيا بانه يجوز ان يكون مدعي الاجماع قد تلقى الحكم يدا عن يد من اسلافه الصالحين كما يؤيده ما نسب الى الظاهر في تمهيد القواعد من انه متفق عليه بين الاصحاب والوجه في هذه النسبة هو انه ره في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل

كتاب الطهارة

ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب تارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الأصل وتارة يخرج فى المسئلة خلاف فهيهنا اقسام هذا كلامه
ره بالفاظه وظاهر مقابلة القسمين اعنى العمل بالأصل والعمل بالظاهر بخروج الخلاف فى المسئلة هو ان مقابليه مما يتفق عليه ثم انه اخذ
فى تفصيل الاقسام على ترتيب الاجمال وجعل القسم الاول ما يترك فيه العمل بالأصل لحجة الشرعية والقسم الثانى ما عمل فيه بالاصل
والقسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وذكر انه له صور ثم فصلها الى ان قال ومنها غيبة المسلم بعد نجاسته او نجاسة
ما يصحبه من الثياب ونحوها فانه يحكم بطهره اذا مضى زمان يمكنه فيه الطهارة عملا بظاهر حال المسلم انه يتنزه عن النجاسة فى ظاهر
الاحوال ثم قال ومن التعليل يظهر اشتراط علمه بها واعتقاده بنجاستها ولا يتوهم ان قوله فى ظاهر الاصحاب اشارة الى دعوى اتفاق اخر وهو
اتفاقهم على تعيين حكم بظاهر حال المسلم وانه يلزم ان كل من تعرض من الاصحاب لهذا الحكم علله بظاهر حال المسلم فيكون من باب الاجتهاد
فلا يحصل الاستكشاف عن قول الحجة لانا نقول ان هذه النسبة من الشهيد الثانى ره اعنى نسبة استنادهم الى التعليل بظاهر حال
المسلم اجتهاد منه ره حيث وجدان الشهيد ره فى الذكرى علل به ويكشف عن ذلك قوله ره فى ظاهر الاصحاب مضافا الى انه على ذلك التقدير
لو انسد باب الاجماع على اصل الحكم انفتح باب الاجماع على حجية ظاهر حال المسلم الذى هو العلة فى الحكم فيتم هو وغيره بها ثانيها ما علل به
فى الذكرى من ظاهر تنزه المسلم عن النجاسة وقد عرفت التمسك به فى مقاصد العلية واسنا التمسك به الى ظاهر الاصحاب فى تمهيد القواعد
وقد يستدل على اعتبار ظاهر حال المسلم بما دل على وجوب تصديق المسلم وعدم اتهامه فان ظاهره وان كان هو الاخبار القولى الا ان التامل
الصادق يشهد بانه لا فرق بين تكذيبه بين اتهامه فيما يظهر من حاله انه معتقد به ويخبر به اذا سئل عنه واستدل على عدم الفرق بين الا
الامرين ما دل على كراهة سؤر الحائض او الجنب المتهمين وعدم كراهة سؤر غير المتهمين وفى الرواية المحكية عن السرائر المسئول فيها عن
سؤر الحائض انه لا باس ان يتوضأ به اذا كانت تغسل يديها وفى رواية اخرى اذا كانت مأمونة فلا باس فان الظاهر من حال المسلم انه
لا يباشر مع النجاسة الماء المعد فى البيت للشرب والتطهير فمباشرتها للماء المذكور فى قوة اخبارها بتطهير يديها واورد عليه بان اطلاق اخبار
السؤر منزل على غير هذه الصورة اجماعا فى غير ما هو من متعلقاتهما وكذا فيما يتعلق بهما صونا للقواعد المتيقنة عن التخصيص واما وجوب تصديق
المسلم فهو وان كان مسلما لكنه لا يجدى ان لا اثر للتصديق وعدم الاتهام المأمور بهما فى احراز الواقع بل فى تنزيله فعل المسلم وقوله عن كونهما فى
حد انفسهما محرمين قبيحين فى نظر الفاعل اذ لم يقل احد بان ظهور حاله امارة معتبرة على مطابقة قوله للواقع كيف وفى كون اخبار العدل ا
الواحد عن حصول الطهارة لما كان متنجسا قطعا كلام فكيف بغيره فان اريد بعدم الاتهام فيما يظهر من حاله المعنى الذى هو مسلم فى قوله و
اخباره فهو غير مجد وان اريد به كون الظهور المذكور امارة معتبرة على ما هو ظاهر فيه فالحكم فى المقيس عليه اعنى الاخبار القولى غير ثابت
ثالثها استصحاب طهارة الملاقى فيسقط به استصحاب نجاسة الاصل نظرا الى التعارض وفيه ان الاستصحاب السببى مقدم على الاستصحاب المسببى
رابعها السيرة المستمرة وقد عرفت التمسك بها فى كلام العلامة الطباطبائى ره فيما هو اعم من العنوان الجامع لجميع القيود ووافقه فى ذلك
صاحب الجواهر ره فقال للسيرة القاطعة المعتضدة باطلاق ما دل على طهارة سؤر المسلم وان كان هو غير مستلزم لذلك وبتعارف عدم السؤال
عن ازالة النجاسات مع القطع بعروضها بل قد يعد السؤال من المنكرات كالانكار على مخالفة الضروريات المرجحة للعمل بظاهر حال المسلم
من عدم عصيانه وسهوه ونسيانه على الاصل خامسها الحرج فى الاجتناب ورد هذا الوجه وما قبله بانه فى ثبوتهما فى موضع جريان استصحاب
النجاسة سليما عن معارضة الاصول والامارات نظر وتامل والشك يكفى مضافا الى امكان منع السيرة مطلقا الا بين اهل المسامحة
وعدم المبالاة بالدين وانت خبير بسقوط الوجهين جميعا اما الاول فلانه لا يرجع الى محصل لانه فى المورد الذى يوافقهما او يوافق احدهما
الاصل يكون المعتبر على هذا هو ذلك الاصل فيؤول كلام المورد الى منع حجية السيرة ومنع الاعتداد بالحرج اذ لا اثر لهما الا فى مورد مخالفة
الاصل كما هو الشان فى ساير الادلة واما فى الثانى فلانا نجد عيانا ان العلماء والصلحاء لا يلتزمون الاجتناب فكيف بغيرهم سادسها
عدم الدليل على وجوب الاجتناب من حيث ظهور ادلته فيما يتعلق بالمكلف نفسه لا غيره والامر بالغسل للمكلف اعم من وجوب احرازه الغير له
حتى يعلم بالغسل وفيه ان الاجماع واطلاق ما دل على وجوب الاجتناب عن النجس جاريان عند العلم بالنجاسة ويكفى فيما بعده من زمان
الشك جريان استصحاب النجاسة سابعها ما تمسك به اهل العصر من نحو ما دل على حجية اخبار ذى اليد بالطهارة فى مقابل استصحاب
النجاسة وما دل على كون يد المسلم دليلا على الطهارة فان ظهور التلبس بما هو مشروط بالطهارة فى مقابل استصحاب النجاسة وما دل على
مع العلم بالنجاسة اقوى من ظهور اليد والاخبار فى مقابل الاستصحاب وفيه اولا انه لم يدل دليل على كون يد المسلم دليلا على الطهارة وما

به لانه مما يوهم ذلك فانما هو من جهة اصالة الطهارة عند عدم العلم بالنجاسة واما فيما كان مسبوقا بالنجاسة فان رؤيته في يد المسلم لا يصير
دليلا على الطهارة نعم يترتب على ما في اليد حكم احكام الملك وعلى ما في يد المسلم احكام التذكية اذا كان مما يتوقف حله وطهارته عليها
كاللحوم والجلود وسائر اجزاء الحيوانات التي تحلها الحيوة وثانيا انا نمنع من كون ظهور حال المتلبس بما هو مشروط بالطهارة اقوى من ظهور الاخبار
بل الامر بالعكس ثم انه قد عرفت ذلك فاعلم ان الوجوه المذكورة لم تجتمع في كلام شخص واحد من ارباب الاقوال لكن جملة منها كالسيرة والاجماع
وظهور حال المسلم تمسك به كل منهم في اثبات مذهبه على ما اقتضاه نظره وممن صرح بالاحتجاج على ما صار اليه صاحب المستند فانه اختار
القول السادس واحتج عليه بان الاجماع القطعي بل الضرورة الدينية تحققت على جواز الاقتداء والمباشرة والمصافحة مع الناس في اشتراء
ما يلاقي ايديهم بالرطوبة مع العلم بنجاسته كل يوم بالبول والغائط فالطهارة مع الغيبة مجمع عليها ولكن المعلوم منه هو علمه بالنجاسة واهليته
للازالة فالحق هو القول الرابع ثم قال والحكم مختص بالبدن دون غيره من الثياب امثالها لعدم الاجماع فيه انتهى وفيه ان العلم بنجاسة الكل
كل يوم بالبول والغائط مما لا يدخل في باب المشاهدة والرؤية فلا يدخل طهارته في باب الغيبة فان الظاهر ان كلامهم فيها انما هو فيما لو رأى
انسان تنجس انسان اخر بشيء من النجاسات ثم غاب عنه زمانا يمكن فيه التطهير واما ما لم يره فطهارته اما داخلة في باب حمل فعل المسلم على
الصحيح او داخلة في باب عدم العلم بنجاسته موضع المباشرة والملاقاة لان المعلوم انما هو نجاسة مخرج البول والغائط كل يوم واما سراية
النجاسة منه الى يده التي بها ياخذ ويعطي فهي غير معلومة واما الاقتداء فلا يكون نقضا لان اغلب الناس يتقون بل قاطعون بان
امامهم الذي يقتدون به يحتاط في ازالة النجاسات باكمل وجه اذ لا يقتدون به الا بعد احراز العدالة بل ما فوقها من مراتب الاحتياط
في الدين وممن صرح بالاحتجاج ايضا بعض المحققين ره في اختياره القول السابع فاحتج على عدم اشتراط التكليف بالسيرة ولزوم
الحرج وعلى اشتراط علم المكلف بانه لا اجماع ولا سيرة مع الجهل ولا يعقل معه اخبار المسلم وشهادته حالا او مقالا بالتطهير بل غاية
الامر شهادته بالطهارة وهي وان كانت قولية وتقبل منه مع العلم بجهله او غفلته عن التنجس وابتناء شهادته على الاصل واعتقاد عدم
العروض وعلى اشتراط الاشتغال بما هو مشروط بالطهارة بان الظاهر من عبارة تمهيد القواعد هو الاتفاق على اختصاص الحكم بمورد التعليل
يعني ظهور حال المسلم في التطهير وليس من الظاهر عن حاله او مقاله ازالة تلك النجاسة ثم قال لا ريب ان من تنجس يده ثم غاب عنا ثم رأينا
ولم يظهر منه اشتغال بعمل يظهر منه ازالة تلك النجاسة بان يشتغل بالصلوة او بالوضوء او باكله وشربه وتناول مايع بتلك اليد النجسة
لا يلزم من الحكم ببقاء النجاسة الحكم بعدم تنزهه عن النجاسة لان تنزه المسلم عن النجاسة من حيث هو مسلم انما هو فيما يعتبر فيه الطهارة
لا مطلقا كما لا يخفى ثم قال ومما ذكرنا يظهر ان التلبس بفعل يشترط الطهارة في كماله لا ينفع واحتج على اشتراط الظن الخاص بظاهر
بعض الادلة المتقدمة وصريح رواية كراهة سؤر الحايض والجنب المتهمين وكانه اراد بظاهر بعض الادلة المتقدمة تمسكهم بظاهر
حال المسلم فان الظاهر منه ان العبرة به من باب كونه نوعا يفيد الظن دون شخصه هذا واعلم ان الادلة المذكورة مختلفة فالاجماع
والسيرة والحرج لا لسان لها فيتبع المورد الذي تعلقت به فلا بد من ملاحظة تحققها في ذلك المورد وعدم تحققها والدليل الثالث و
السادس يجريان فيما هو اعم الاقوال المذكورة والدليل السابع يختص بمن اشتغل بفعل مشروط بالطهارة كما صرح به المستدل به
ويبقى ظاهر حال المسلم فنقول لا اشكال في انه لا بد في شهادته بالتطهير من علم المكلف بعروض النجاسة واعتقاد تنجيسها كما صرح به
في تمهيد القواعد واما اشتراطه مباشرة فعل مشروط بالطهارة فممنوع لان ظاهر حال المسلم كما يقتضي ازالة النجاسة عند مباشرة فعل
مشروط بالطهارة كذلك يقتضي التحفظ عن الابتلاء بسراية النجاسة الى غير محلها الموجبة المكلفة في التطهير والوقوع في الغفلة عن
تطهير جملة من الموارد التي سرت النجاسة اليها بل في نسيان اصل النجاسة المستلزم لمباشرة النجاسة فيما لا يباشره المسلم فيه حجة القول
بالنجاسة هو التمسك بالاستصحاب كما في المستند نظرا الى ان من المعلومات النجاسة اذا تحققت لا ترتفع الا برافع وكون الغيبة رافعة
غير معلوم فيستصحب بقاؤها ويدفعه انه لا اقل من تحقق الاجماع وقيام السيرة على البناء على الطهارة فيما هو جامع للقيود المذكورة ولكن
ظاهر ما قدمنا حكايته عن المفاتيح هو ان ما ذكره من انه لا بد من العلم بازالة النجاسة او الظن المعتبر شرعا وان كان مما منعه في المقام
استدلالا بالقاعدة دون الاستصحاب ويمكن ان يرجع الى عدم الدليل بتقريب انه لا دليل على كون الغيبة من قبيل المطهرات شرعا ولا
يخفى انه ايضا يندفع بالاجماع والسيرة المذكورين والمختار هو القول الاول ومقتضاه طهارة الانسان المحكوم بطهارته بحسب الاصل
فلا يشترط التكليف ولا علمه بالنجاسة والمستند انما هي السيرة القطعية المستمرة المؤيدة بالاجماع المنقول ونفي الحرج والتهمة واما ما

ذكره في المستند من وصف القول بالنجاسة بالشهرة فهو مع غرابته منافٍ لدعواه الاجماع على الطهارة بالشرط الذي تقدم في القول السادس
نعم من استند الى ظاهر حال المسلم لا مناص له من الالتزام بعلمه بالنجاسة واعتقاده بها وعلى ما ذكرناه يكون الحكم بالطهارة مع الغيبة
واحتمال التطهير حكماً تعبدياً نظير حمل فعل المسلم الجاهل باحكام الشرع في العبادات والمعاملات على الصحة وليس ذلك مما يستبعد في
الاحكام التعبدية خصوصاً مع وجود نظير له بل نظائره كثيرة تنبيهات الاول ان الحكم كما يجري في البدن كذلك يجري في الثياب بل
سائر ما يستعمل من فرش واوانيه وغير ذلك مما يشمله لفظ ما مر في كلام العلامة الطباطبائي ره ولفظ ما يستعمله المسلمون في عبارة
كشف الغطاء واما ما عن الشيخ احمد بن فهد ره في الموجز من تخصيص الحكم بالبدن فلم نعرف له مستنداً واما ما ذكره في المستند من عدم
ثبوت الاجماع في الثياب مع دعواه في البدن فهو غريب اذ جميع ما يصلح ان يكون مستند الحكم في البدن يصلح ان يكون مستنداً له في الثياب
الثاني ان مقتضى ما استندنا اليه من السيرة ومؤيداتها هو جريان الحكم في المكلف الغير المعتقد للنجاسة كالمجتهد الذي لا يرى نجاسة الغسالة
مثلاً او مقلده وكالمخالف الذي لا يعتقد بنجاسة بعض ما يعتقد بنجاسته الشيعة وكل المعتقد الذي علم من حاله عدم الاهتمام والاكتراث
بازالة النجاسات لتسامحه في دينه او المتهم بعدم الاجتناب عنها وعدم المبالاة بازالتها ففي كراهة سؤر الحائض المتهمة تاييد لبعض ما حكمنا به بل
دلالة عليه الثالث ان غير المكلف من الانسان يدخل في العنوان الذي حكمنا عليه بالطهارة بسبب الغيبة اما المميز فجريان الحكم بالاصالة
بمعنى قيام احتمال صدور التطهير منه بنفسه واما غير المميز فجريان الحكم عليه بما هو باعتبار دخوله في توابع المسلم نظير فرشه واوانيه وما كنه
الرابع ان عد الغيبة من جملة المطهرات لا يخلو من مسامحة لعدم احراز حصول الطهارة الواقعية ضرورة بقاء احتمال عدم حصول المطهر الشرعي
ونظرهم في ذلك الى جريان حكم المطهر الشرعي عليه وان شئت قلت ان ذلك من قبيل الاحكام الظاهرية كاصالة الطهارة واصالة حمل
فعل المسلم على الصحيح الخامس من المطهرات زوال عين النجاسة من بدن الحيوان غير الادمي على ما هو المشهور في الجملة اعني فم الهرة قال في
الحدائق المشهور بين الاصحاب رضه طهارة فم الهرة بمجرد زوال عين النجاسة سواء غابت عن العين ام لا صرح به الشيخ ره والمحقق ره والعلامة
ره وغيرهم والحق جماعة من المتاخرين بها كل حيوان غير الادمي واستحسنه السيد السند في ك وقيل بالنجاسة لاصالة البقاء عليها وقيل بالطهارة
بالغيبة ذهب اليه العلامة ره في النهاية انتهى وفي الجواهر انكر القول الثاني فقال ونقل في الحدائق قولاً بالنجاسة من غير فرق بين ما اذا غابت
او لم تغب احتمل ولوغها في ماء كثير او لا ولم ينقله احد من اصحابنا انتهى احتج للقول المشهور بوجوه الاول ما ذكره صاحب ك في قوله وقد قطع جمع
من المتاخرين بطهارة الحيوان غير الادمي بمجرد زوال العين وهو حسن للاصل وعدم ثبوت التعبد بغسل النجاسة عنه ثم قال ولا يعتبر فيه الغيبة
قطعاً انتهى ويتجه عليه انه قد ثبت في الشرع قضية كلية وهي ان كل متنجس لا يطهر الا بالغسل بالماء بل يكفي في اثباتها الاستصحاب كما ستيضح
ذلك عند نقل كلام صاحب الجواهر ره رداً على الوجه الرابع الثاني الاجماع المدعى في كلام الشيخ ره في ف على طهارة سؤر الهرة من غير تفصيل
واورد بعض المحققين ره على التمسك به بان الشيخ انما استدل على مطلوبه باجماع الفرقة على طهارة سؤر الهرة في الدلالة على بيان حكم الهرة
من حيث ذاتها واقول لا اشكال في ان الشيخ ره استدل بالاجماع المذكور على طهارة سؤر الهرة من جهة عدم تاثير النجاسة العرضية فاشكال
الاستدلال متوجه الى الشيخ ره وكذا الى من استند على ما هو منقول في كلامه وان كان ظاهر كلام المورد هو الايراد على من استند الى الاجماع
المنقول في كلامه دون الشيخ ره بنفسه ويشهد بما ذكرنا عبارته فانه ره قال في ف اذا اكلت الهرة فارة ثم شربت من الاناء فلا باس بالوضوء
من سؤرها واختلف اصحاب الشافعي في ذلك فمنهم من قال بمذهبنا سواء ومنهم من قال ان شربت قبل ان تغيب عن العين لا يجوز
الوضوء به واذا غابت ثم رجعت وشربت فيه قولان احدهما يجزيه والاخر لا يجزيه والذي يدل على ما قلناه اجماع الفرقة على ان سؤر الهرة
طاهر ولم يفصلوا انتهى الثالث الاخبار فمنها صحيحة الفضل ابي العباس قال سألت ابا عبد الله ع عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل
والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع فلم اترك شيئاً الا سألته عنه فقال لا باس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ
بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الكلب يشرب من الاناء
قال اغسل الاناء وعن السنور قال لا باس ان يتوضأ من فضلها انما هي من السباع ومنها صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع قال في كتاب
علي ع ان الهر سبع ولا باس بسؤره واني لاستحيي من الله ان ادع طعاماً لان الهر اكلت منه ومنها صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله ع
في الهرة انها من اهل البيت وتتوضأ من سؤرها ومنها صحيحة ابي مريم الانصاري عن ابي جعفر ع قال في كتاب علي ع لا امتنع من طعام طعم
منه السنور ولا من شراب شرب منه السنور والى غير ذلك من الاخبار والذي اكتفينا ببعضها عن غيرها وتقريب الاستدلال بها ما اشار اليه

العلامة ره فيما حكى عن المنتهى وفصل فى الذخيرة فقال ثم لا يخفى ان مقتضى الاخبار المتضمنة لنفى البأس عن سؤر الهرة وغيرها من السباع
طهارتها بمجرد زوال العين لانها لا تكاد تنفك عن النجاسات خصوصاً الهرة فان العلم بمباشرتها للنجاسة متحقق فى اكثر الاوقات وقد
نفى فيها البأس عن سؤرها مطلقاً ولولا ما ذكرناه للزم ضرب من التخصيص للفظ الى الافراد النادرة بل تاخير البيان عن وقت الحاجة وبالجملة الظاهر ان
زوال العين كاف فى طهارة الحيوان سواء غابت ام لا انتهى وفى هذا البيان يندفع ما ربما يقال فى منع دلالة الاخبار المذكورة على المطلوب
من انها مسوقة لبيان الطهارة الذاتية وليست ناظرة الى زوال اثر النجاسة العارضة وحصول الطهارة فى الحيوان بمجرد زوال العين و
قرره بعض المحققين ره على وجه يستشعر منه الاشكال فيه ثم عقبه بالتصريح به فقال ان تلك الاطلاقات وان كانت مسوقة لبيان
حكم الهرة من حيث ذاتها كما ينادى به تعليل الحكم فى بعض الاخبار بقولهم ان الهرة من السباع وقوله ع انى لا استحيى من ربى ان ادع
طعامى من اجل ان الهرة اكلت منه ونحو ذلك الا ان حيثية النجاسة العرضية الحاصلة له من ملاقاة الميتة لما كانت غالبة المقارنة لم
كان فى اطلاق الحكم دلالة على عدم مزاحمة هذه الحيثية لحكم الذات والا لوجب التنبيه عليه لكن الانصاف ان فهم هذا من تلك الاطلاقات
على وجه يعتد به مشكل واقول لا يخفى ان ما يوهن دلالة هذه الاخبار انما هو ما ذكره من كونها ناظرة الى ان حكم طبيعة الهرة من حيث
ذاتها هى الطهارة وان الدليل عليه اقتران الحكم بما هو من صفة الطبيعة ككون الهرة من السباع مثلا لكن من المعلوم ان السؤالات
كلها وكذا الاحكام المذكورة فى الاخبار المنعقدة لها ليست الا ناظرة الى اسئارها التى باشرتها فى الخارج وهى المبتلى بها الناس ومن
المعلوم ان الطبيعة من حيث ذاتها لا تباشر الماء ولا غيرها وانما يباشرها الافراد الموجودة فى الخارج مما يبتلى بها ومن المعلوم ايضا ان كل فرد
من افراد الهرة لا يخلو من اكل الفار ولا ينفك عن ملاقاة فم للميتة الكثيرة والجارى لاماد ونادرة تلحق بالعدم خصوصا فى البلاد التى جرى فيها
التخاطب بالاخبار ولا ريب ان اللزوم الغالبى الذى هو مناط الاعتبار مما لا مجال فيه للانكار فالاطلاق فيما ليس جوابا عن السؤال وترك الا
الاستفصال فيما وقع جوابا كافيان مضافا الى ان خصوص صحيحة معوية بن عمار الناطقة بكون الهرة من اهل ويتوضأ من سؤرها
واضحة الدلالة على نفى النجاسة الذاتية والعرضية ومنها موثقة عمار بن موسى عن ابى عبد الله ع قال سئل عما يشرب منه باز او صقر او
عقاب فقال كل شئ من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى فى منقاره دما فان رأيت فى منقاره دما فلا يتوضأ منه ولا تشرب وذكر فى الوسائل
ان الشيخ ره رويها باسناده عن محمد بن يعقوب زاد فيها وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال ان كان فى منقارها قذر لم يتوضأ منه ولم
تشرب وان لم تعلم ان فى منقارها قذرا توضأ منه واشرب ثم ذكره ما نذكره مشروحا وهو انه روى محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن احمد عن
احمد بن الحسن بن فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى انه سئل ابو عبد الله ع عن ماء شربت منه الدجاجة
قال ان كان فى منقارها قذر لم يتوضأ منه ولم تشرب وان لم يعلم ان فى منقارها قذرا فتوضأ منه واشرب وكل ما يؤكل لحمه فليتوضأ منه و
ليشرب وسئل عما يشرب منه باز او صقر وعقاب فقال كل شئ من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى فى منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا
تشرب ثم قال ورواه الصدوق مرسلا نحوه قلت الموجود فى الفقيه لفظ الحديث الى قوله فتوضأ منه واشرب وما بعد ذلك مذكور فيه با
لمعنى مع تضمن بعض الفاظه وفى اولى نقل ما حكيناه من متن الحديث عن الوسائل اخيرا عن التهذيب مشيرا الى السند المذكور وغيره
عن الفقيه والغرض من ذكر هذه الكلمات هو دفع ما ربما يعتريه الانسان من الشك فيما حكى صاحب الوسائل ره عن الشيخ ره انه
نقل فى ذيل الموثقة المذكورة الزيادة المذكورة بسبب ما قاله فى الجواهر من عدم وجدانه الزيادة فى نسخة التهذيب الحاضرة عنده و وجه
الدفع انه على تقدير صحة نسخته لا يتطرق منه خلل لانها موجودة فى رواية اخرى موثقة ايضا مؤيدة بما ارسله الصدوق ره وكيف كان فتقريب
الاستدلال بما قبل الزيادة انه دل على اختصاص وجوب الاجتناب بصورة وجود عين الدم فى منقاره وبالزيادة نفسها ان معنى قوله ان كان
فى منقارها قذر هو وجود عين القذر فيه بالفعل فيكون المفهوم عدم وجود عينه فيه فيكون حكم جواز الوضوء والشرب منه ولا ينافيه التصريح
بالمفهوم لان المراد به ايضا هو عدم وجوده بالفعل بل قد صرح الجواهر ره انه قد يظهر من قوله ع الا ان ترى فى منقاره دما ان الظاهر
فى انه لولا الاستثناء كان داخلا ان غيره من الاجوبة الدالة على طهارة سؤر الحيوانات شاملة لمثل ذلك فاذا قال ع لا بأس بسؤر او
كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره مثلا يكون شاملا لما لو كان عليه قضى ما هناك انه خرج المباشر لعين النجاسة فيبقى الباقى فلا يبقى
ح ان هذه الاطلاقات انما هى مساقة لبيان النفس ذوات الاسئار لا العوارض انتهى ثم ذكر بعض المحققين بعد تقريبه للاستدلال
بقوله دلت يعنى الموثقة على اختصاص وجوب الاجتناب بصورة وجود عين الدم والقذر فى المنقار ما لفظه الا ان يقال بكون ذلك كناية عن

كتاب الطهارة

مطلق النجاسة يعني الشاملة للعين والأثر فتكون موثقة لبيان اعتبار العلم بالنجاسة الحالية في الحيوانات وعدم اعتبار العلم بالنجاسة السابقة
المتيقنة في مثل البازي ونحوه من سباع الطيور انتهى ولا يخفى ما فيه لأن الدم والقذر عبارتان عن العين وجعلهما عبارة عما يعم الأثر
أيضاً مجاز لا يتعين إرادته إلا بقرينة وأخصر مع الشك فيها بنفيها بالأصل مع أن الظاهر أن هذا المعنى مما لم يقل به أحد ومنها صحيحة
علي بن جعفر سأل أخاه عن العظاية والحية والوزغ يقع في الماء فلا يموت أيتوضأ منه للصلاة قال لا بأس وعن فأرة وقعت في حب دهن و
أخرجت قبل أن تموت أيبيعه من مسلم قال نعم ويدهن منه وتقريب الاستدلال أن الفأرة تبول وتبعر قطعاً ولا تباشر من الماء ما يطهرها
مخرج البول والبعرة بمجرد إخراجها قطعاً لو لم يكن زوال العين مطهراً في الحيوان وليس ههنا مجال لأن يقال أن طهارة الدهن إنما هي من حيث
نفس الفأرة دون النجاسة العارضة لأن الجزء الحقيقي لا يكون صالحاً للجهتين في الطهارة والنجاسة ولا فرق بين الفأرة وغيرها
عند الأصحاب قطعاً والاستدلال بهذه الصحيحة عندي أقوى من جميع ما تمسكوا به الرابع السيرة وقد تمسك به المحقق البهبهاني فيما حكي عن شرح
المفاتيح وبيان ذلك أنه لم يعهد من المسلمين في شيء من الأعصار غسل الدواب وأمثالها بتنجسها بالدم الحاصل من الجراحات وغيرها و
بالبول وبالغائط [illegible] أو من أكل النجاسة ومن المني حال السفاد وأمثال ذلك وهو مؤيد للصحيحة المذكورة أخيراً إن لم نقل بكونه
دليلاً مستقلاً أقول هذا مع ما حكي عن بعض أصحابنا المعاصرين من أنا لو فرضنا عدم دلالة الأخبار على العموم فلا ريب أن الحكم بتوقف الطهارة في مثلها
على التطهير المعهود [illegible] الواسطة بين ذلك وبين زوال العين يتوقف على الدليل ولا دليل وأجاب عنه في الجواهر بأن النظر
في أخبار النجاسات يقتضي ثبوت قاعدتين الأولى أنها تنجس كل ما تلاقيه ومثلها المتنجسات والثانية أن كل متنجس لا يطهر إلا بالغسل بالماء
بل يكفي في الثانية الاستصحاب ولولاهما لثبت الإشكال في كثير من المقامات نعم قد يتوقف هنا من جهة الإطلاق بل العموم المتقدم وإطلاقات ا
الإجماعات المنقولة مضافاً إلى أنه شهرة بين الأصحاب السيرة القاطعة بين المسلمين مع عموم البلوى بل من غسل شيئاً من الحيوانات يكون
أشبه من المجانين فيندفع الشك في عموم القاعدة الأولى للإتمام فلا يحكم بتنجيس هذه النجاسات لأبدان الحيوانات وتكون من قبيل البواطن
فلا تنفصل إلى أن قال إن النجاسة إن كانت عين النجاسة موجودة كان الحكم مستنداً إليها وإلا فلا بل في الحقيقة يرجع إلى هذا قولهم إنها
تطهر بزوال العين عند التأمل وإن كان ظاهره لا يخلو من تسامح ولعل ما صدر من بعض أصحابنا المعاصرين يرجع إلى الشك في شمول القاعدة الثانية
لكنه لا يخلو من إشكال المعارضة الأصل بالاستصحاب انتهى السادس الحرج في الاجتناب وقد تمسك به في السرائر في خصوص الهرة وربما
أومئ إليه الرواية المتضمنة لكونها من الطوافين وكذلك المتضمنة لكونها من أهل البيت حجة القول الثاني ما أشار إليه من حكاه عن أصحابنا
البقاء على النجاسة ومعلوم أن المراد بها استصحاب النجاسة والتمسك به مع فرض زوال العين يكون ناظراً إلى استصحاب بقاء أثرها من جهة ا
الشك في صلاحية زوال العين لرفع الأثر ويدفعه ما تقدم من قيام الدليل على الطهارة حجة القول الثالث وهو الذي نسب إلى العلامة
ره في نهاية الأحكام ما أشار إليه في ذيل كلامه حيث قال لو تنجس فم الهرة بسبب كأكل فأرة وشبهه ثم ولغت في ماء قليل ونحن نتيقن
نجاسة فمها فالأقوى النجاسة لأنه ماء قليل لاقى نجاسة والاحتراز يعسر عن مطلق الولوغ لا عن الولوغ بعد نجاسة الفم ولو غابت عن
العين واحتمل ولوغها في ماء كثير أو جار لم ينجس لأن الإناء معلوم الطهارة فلا يحكم بنجاسته بالشك انتهى وقد فهم صاحب الحدائق وجماعة
من هذه العبارة أن مجرد زوال عين النجاسة عن بدن الحيوان ليس مطهراً بل هو مشروط بالغيبة المحتمل حصول مباشرة المطهر في حالها و
لكن الشأن في طريق استفادة ذلك لأن تعليل قوله فالأقوى النجاسة بقوله لأنه ماء قليل لاقى نجاسة يعطي أن مراده أن الأقوى نجاسة
الماء من جهة بقاء فمها على النجاسة اللازم سرايتها إلى ملاقيها الذي هو الماء القليل وقوله لم ينجس جواباً لقوله ولو غابت واحتمل البير
معناه أنه لم ينجس الماء وقوله لأن الإناء معلوم الطهارة فلا يحكم بنجاسته بالشك ليس إلا تمسكاً باستصحاب طهارة الماء من جهة الشك
في طهارة فم الهرة الملاقي له ويصير الحاصل أن نجاسة فم الهرة وإن كان مستصحبة بعد الغيبة إلا أن استصحاب طهارة الإناء الذي باشرته
بفمها يعارض ذلك الاستصحاب فيحكم بطهارة الإناء وحيث أن هذا الاستصحاب جار في كل ما باشرته بفمها لم يترتب على فمها حكم النجاسة
بعد الغيبة بخلاف ما لو لم تغب فإنه يجري عليه حكم النجاسة ونتيجة ذلك كله هو عدم طهارة الحيوان بنفسه لكنه لا يحكم على ملاقيه بالنجاسة مع
الغيبة وح يكون مساوياً للحكم بالطهارة مع الغيبة لا بدونها ويكون نظير ما حكينا عن بعضهم من الحكم بطهارة الإنسان بالغيبة استناداً
إلى تعارض الاستصحابين هذا وربما يوجه كلامه بما لا يخالف المشهور نظراً إلى حمل قوله نتيقن بقاء نجاسة فمها على تيقن بقاء العين وحمل
قوله ولو غابت واحتمل ولوغها في ماء إلخ على إرادة الغيبة المحتملة لزوال العين بالولوغ في ماء ونحوه ويستشهد على ذلك بأنه في النهاية قال

بعد هذه العبارة بلا فاصل يكره سؤر آكل الجيف من الطير اذا خلا موضع الملاقاة عن عين النجاسة للاصل ولان الاحاديث عامة فی
استعمال سؤر الطيور والسباع وهی لا تنفك عن تناول ذلك عادة فلو كان مانعا وجب التنصيص عليه وحيث الاستشهاد هو ان ظاهر كل
من قيد الطهارة فی سؤر آكل الجيف بخلو موضع الملاقاة عن النجاسة هو القول بكون زوال العين مطهرا كما حكی عن الفاضل المقداد
ره تنبيهات الاول انه قال فی الجواهر هل المراد بزوال العين ما يشمل الجفاف مثلها اذا كانت النجاسة من قبيل الماء وان افادت خشونة او
ثخنا لما كانت عليه او ان ذلك دليل على بقاء العين نعم لو كانت النجاسة من قبيل الدم ونحوه فزوال العين فيها عبارة عن ذهابها ومحوها
انتهی والاظهر ان يقال ان عين كل نجاسة بحسبها الثانی ان نفس الغيبة بمجردها وان لم يعلم زوال العين هل هی من قبيل المطهر ام لا
قال فی الجواهر الظاهر من القائلين بالاكتفاء بالزوال من غير اشتراط الغيبة انه لا اشكال عندهم فی حصول الطهارة بها الا انها ليست
شرطا ثم قال لكن لو كانت عين نجاسة على بدن الحيوان ثم غاب بعد ذلك وباشر مائعا فهل يحكم بالنجاسة استصحابا لبقاء العين وبالطهارة
لكون الغيبة من المطهرات لاحتمال زوال العين الذی اكتفينا به فی طهارة الحيوان فدقيق بالاول وان ظاهر الشارح هنا الغيبة لعدم
الاكتفاء بالزوال ويكتفی به فلا حاجة اليها بل هو الظاهر من اشتراطهم الخلو عن عين النجاسة بعد العلم بمباشرتها لها ويحتمل قويا
الثانی اذ الظاهر انه لا اشكال عندهم فی كونها من المطهرات فی الحيوان وان وقع الاشكال فيها فی الانسان نعم يكتفی باحتمال حصول الطهارة
لكل على مذهبه فيها من اكتفی بالزوال يكفی عنده احتماله ومن لا يكتفی به لا بد من احتمال غيره وكيف كان فلا تلازم بين القول بالطهارة
بالزوال وبين القول بكون الغيبة من المطهرات فقد تسلم الاولى وتمنع الثانية كما لعله الظاهر من بعضهم وان كان الاقوى خلافه لكثير من
الادلة السابقة على الطهارة بالزوال على حصول الطهارة بالغيبة هذا كلامه ره واقول لم اعثر من كلمات اصحابنا على ما فيه تصريح بكون
الغيبة فی الحيوان غير الادمی من المطهرات نعم قال فی ط واذا اكلت السنور فارة ثم شربت من الماء لا باس باستعمال ما بقی منه سواء غابت عن
العين او لم تغب لعموم الخبر انتهی وانت خبير بان التعميم بقوله سواء غابت عن العين او لم تغب انما صدر منه ره فی مقابل قول بعض اصحاب
الشافعی بانها ان غابت عن العين ثم رجعت وشربت من الماء القليل جاز الوضوء بفضله وان لم تغب لم يجز كما تقدم نقل هذا القول
فی عبارة قده المتقدمة نعم لولا هذا القول لامكن دعوى ان فی التعميم المشار اليه اشعارا بان مطهرية الغيبة مسلمة فاراد الشيخ ره ان يبين
ان زوال العين عنوان آخر فی المطهرات لا دخل له بالغيبة وكذا من عبر بمثل عبارته ولكن الانصاف انه لا يخلو لا اشعار المذكور على التقدير
المذكور عن الضعف والفتور وزوال العين ايضا وان لم يكن مصرحا به فی كلامه الا ان الظاهر انه راعى فی ترك التقييد به على انه ان كان
العين موجودة كان بنجاسة الماء القليل الذی باشره مستندة الى ملاقاة عين النجاسة لا الى كونه سؤر الحيوان وعلى وضوح تنجيس العين
الموجودة لملاقيها وقال فی السرائر وغير ماكول اللحم ما امكن التحرز منه سؤره نجس وما لا يمكن التحرز منه فسؤره طاهر فعلى هذا سؤر
الهر وان شوهدت قد اكلت الفارة ثم شربت فی الاناء يكون بقية الماء الذی هو سؤرها طاهرا سواء غابت من العين او لم تغب الا
ان يكون الدم مشاهدا فی الماء او على جسمها فينجس الماء لاجل الدم انتهی وقال فی التذكرة لو اكلت الهرة فارة ثم شربت من الماء لم ينجس
الماء سواء غابت عن العين ام لا انتهی وقال فی الذكرى فلو نجس فوها يعنی الهرة بالمباشرة ثم شربت لم ينجس مع الخلو عن النجاسة وان
لم تغب انتهی الى غير ذلك من عباراتهم والغرض من نقلها والاشارة اليها ان شيئا لم تتضمن كون الغيبة من حيث هی عنوانا فی الحيوان
مطهرا له فكيف يكون ذلك من مسلماتهم ثم ان ما ذكره صاحب الجواهر ره فی ذيل كلامه من ان الاكثر الادلة السابقة الدالة على الطهارة
بالزوال دالة على كون الغيبة فی الحيوان من المطهرات محل نظر بل منع كما لا يخفى على من راجعها وتدبر فيها الثالث انه قال فی الذكرى لو
طارت الذبابة عن النجاسة الى الثوب والماء فعند الشيخ ره عفو واختاره الشيخ المحقق نجم الدين ره فی الفتاوى لعسر الاحتراز ولعدم
الجزم ببقائها لجفافها بالهواء وهو يتم فی الثوب دون الماء انتهی ولا يخفى ان العسر انما يقتضی سقوط ما يندفع بسقوطه العسر من
موارد الاجتناب لا يعنی بارتفاع حكم النجاسة رأسا الا ان يدعى ان معنى قوله ما جعل عليكم فی الدين من حرج هو ان الحكم المشتمل
على الحرج غير مجعول من اصله حتى انه لو تحقق الحرج من كثرة موارده كان غير مجعول من اصله حتى ان القليل الذی لا حرج فيه غير مجعول
واشكال هذه الدعوى غير خفی واما التعليل بعدم الجزم ببقاء النجاسة فلا يتم الا بان يدعى ان احتمال زوال النجاسة كاف فی طهارة
الحيوان والا فاستصحاب بقاء رطوبتها كاف فی الحكم ببقائها وترتيب الاحكام عليها ولم يقم دليل صريح او ظاهر معتمد على كفاية مجرد
احتمال الزوال فی الحكم بالطهارة واستظهر صاحب الجواهر ره من عبارة الذكرى المنع من التعليل بوجه آخر وهو انه لا يكتفی بالجفاف

كتاب الطهارة

في حصول الطهارة فالمرة والامريات الفرق بين الثوب والماء ثم ان صاحب الجواهر علل الحكم بوجه ثالث وهو عدم قبول الحيوان للتنجس فيستصحب طهارة الملاقي مع الشك في جفاف النجاسة التي تلبس بها الذباب ولكن الانصاف ان الاستفادة المبني من الاخبار والادلة مشكل و كون الحيوان كالبواطن والماء الكثير في عدم الانفعال بالنجاسة غير ثابت الا ان يتمسك بالاصل والاولى ان يتمسك في المنع من النجاسة بالسيرة ويمكن التمسك باصالة عدم سراية الرطوبة الى اعضائها خصوصا ارجلها كما نشاهد في بعض الحيوانات كبنات وردان فلعل ارجل الذباب من هذا القبيل **قوله** والتراب باطن الخف واسفل النعل لا ريب في ان المراد بالتراب هنا ليس هو ما يقابل الحجر والرمل وغيرهما من اصناف الارض واجزائها بل المراد مطلق الارض كما يستفاد ذلك من ملاحظة الاخبار وكلمات الاصحاب فلا اشكال في المسئلة من هذه الجهة ولكن يبقى الاشكال فيها من اضطراب كلماتهم من وجوه اخر فان منهم من خص ما يطهر بها بالخف والقدم والنعل كالمنتهى في العبارة ومنهم من خصه بالخف والنعل كالمفيد في المقنعة حيث قال فان داس الانسان بخفه او نعله نجاسة ثم مسحهما بالتراب طهرا انتهى وحكى مثله عن المراسم والجامع والنزهة فلم يذكروا القدم وعن المنتهى انه ذكر الخف والنعل وتوقف في القدم ومنهم من اقتصر على الخف كما عن الوسيلة والتبصرة ومنهم من اقتصر على النعل كما عن التلخيص والاشارة ومنهم من عمم بالنسبة الى كل ما يجعل وقاية للرجل كما ابن الجنيد في المختصر الاحمدي ومنهم من عمم بالنسبة الى كل ما يوطئ به ولو كخشبة الاقطع حكاه في الحدائق عن جماعة ومنهم من ذكر هذه واعم مما ذكر فعن ابن فهد في موجزه ان الارض تطهر باطن النعل والقدم وكعب العكاز والصندل في الجملة وكذا حكم الجف والحافر والظلف قال في الحدائق لم اقف في كلام اهل اللغة على معنى الصندل هنا ولعل المراد به القبقاب المتخذ من الخشب في زماننا وقال الشهيد الثاني في الروضة المراد بالنعل ما يجعل اسفل الرجل وقاية من الارض وخشبة الاقطع كالنعل وعن روض الجنان انه لا فرق بين الخف والنعل بين ما يتنعل به ولو من خشب كالقبقاب في الحاق خشبة الزمن والاقطع بالنعل نظر من الشك في تسميتها نعلا وكونها نعلا بالنسبة اليه لا يلحق بها اسفل العكاز وكعب الرمح وما شاكل ذلك لعدم اطلاق اسم النعل عليهما حقيقة ولا مجازا انتهى وعن ق عدم طهارة اسفل العكاز ومنهم من اشترط طهارة الارض ومنهم من جعل لها اشتراطها ومنهم من اشترط جفاف الارض ومنهم من انكر هذا الشرط ومنهم من اشترط المشي خمسة عشر ذراعا ومنهم من انكر هذا الشرط الى غير ذلك الاولى التي ذكرها المصنف في الظاهر انه المشهور كما في الحدائق بل في شرح العبارة هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب وظاهرهم الاتفاق عليه واذ قد عرفت ذلك علمت ان لا مرجع الا الى النصوص فلا بد من ذكرها واستفادة ما يستفاد منها ففي الصحيح عن زرارة قال قلت للباقر عليه السلام رجل وطأ عذرة فساخت رجله فيها اينقض ذلك وضوئه وهل يجب عليه غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها ولكن يمسحها حتى يذهب اثرها قال في مشرق الشمسين ساخت بالسين المهملة والخاء المعجمة اي غاصت ويقذرها بالذال المعجمة المكسورة اي يكرهها ويتنفر طبعه منها وقال في الوافي بعد تفسير الكلمتين المذكورتين على الوجه الذي عرفت ما نصه فان قيل ان السؤال كان عن نقض الوضوء ووجوب الغسل فكيف اجاب عن احدهما وسكت عن الاخر قلنا لم يسكت عن شئ فان قوله يمسحها ويصلي ظاهر في عدم نقض الوضوء والا لقال يمسحها ويتوضأ ويصلي انتهى وفي الصحيح عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال جرت السنة في اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح رجليه لا يغسلهما ومقتضى ظاهر سياق هذا الحديث هو ان المعنى يمسح رجليه من الغائط فالجار والمجرور متعلق بقوله يمسح محذوف بدلالة الغائط المذكور في صدر الحديث فيختص الحكم بالغائط وحيث لا مفصل بينه وبين غيره من النجاسات كان التعميم سهلا وفي الصحيح عن الاحول عن الصادق عليه السلام قال الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا قال لا بأس اذا كان خمسة عشر ذراعا او نحو ذلك وعن محمد الحلبي في الموثق قال نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قذر فدخلت على الصادق عليه السلام فقال اين نزلتم فقلت نزلنا في دار فلان فقال ان بينكم وبين المسجد زقاقا قذرا او قلنا ان بيننا وبين المسجد زقاقا قذرا قال لا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا قال قلت فالسرقين الرطب اطأ عليه قال لا يضرك مثله وعن جميل بن دراج عن المعلى بن خنيس قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء وامر عليه حافيا فقال اليس وراءه شئ جاف قلت بلى قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا وما رواه الشيخ ره عن فضالة وصفوان بن يحيى عن عبد الله بن بكير عن حفص بن ابي عيسى قال قلت للصادق عليه السلام اني وطأت عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة فيه فقال لا بأس وما رواه ابن ادريس ره في مستطرفات السرائر نقلا من نوادر احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي عن المفضل بن عمر عن محمد بن علي الحلبي عن الصادق عليه السلام قال قلت له ان طريقي الى المسجد في زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت

بلى

بلى قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضاً قلت فأطأ على الروث الرطب قال لا بأس انا والله ربما وطئت ثم اصلي ولا اغسله وفي الحسن او الصحيح عن محمد بن مسلم قال كنت مع الباقر ع اذ مر على عذرة يابسة فوطأ عليها فاصابت ثوبه فقلت جعلت فداك وطئت على عذرة فاصابت ثوبك قال اليست يابسة فقلت بلى فقال لا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضاً وما روي عن النبي ص من قوله اذا وطئ احدكم بنعليه الاذى فان التراب له طهور وما روي عنه ص من قوله ع اذا وطئ احدكم الاذى بخفيه فطهورهما التراب فهاتان الروايتان استدل بهما في ك وقال الشيخ ره في ف وروي عن النبي ص انه قال اذا اصاب خف احدكم اذى فليدلكه بالارض وتوضيح المقام يتم بالتعرض لامور الاول ان من جملة ما يتعلق بدلالة الاخبار تحصيل معنى قولهم ع الارض يطهر بعضها بعضاً وقد وقع من اصحابنا رضه في تفسيره وجوه احدها ما في الوافي بعد ذكر رواية محمد بن مسلم فقال ما لفظه بيان الوجه في هذا التطهير انتقال النجاسة بالوطي عليها من موضع الى اخر مرة بعد اخرى حتى يستحيل ولا يبقى منها شيء انتهى وعلى هذا لا دلالة فيه على ما نحن بصدده ثانيها ما ذكره المحقق البهبهاني ره بقوله لعل المراد ان الارض يطهر بعضها بعضا بعض المتنجسات هذا كلامه ره ولا يخفى انه على هذا التقرير لا يكون ما اضيف اليه البعض الثاني بحسب المعنى وعوض عنه التنوين في اللفظ عبارة عن الارض فليس المعنى ان بعض الارض يطهر بعضها الاخر بل المعنى ان بعض الارض يطهر بعض الاشياء ويكون المراد بالاشياء هي المتنجسات بدلالة لفظ يطهر ثالثها ما ذكره هو ره ايضاً حيث قال والمراد بعضاً اخر من الارض والمراد منه مماس البعض الاخر مجازاً لا نفس ذلك البعض هذا كلامه ره وهو مبني على اضمار لفظ المماس مضافاً الى البعض الثاني رابعها ما ذكره في ك حيث قال ويحتمل ان يكون المراد ان اسفل القدم والنعل اذا تنجس بملاقاة بعض الارض النجسة يطهره البعض الاخر الطاهر اذا مشى عليه فالمطهر في الحقيقة ما يتنجس بالبعض الاخر وعلقه بنفس البعض مجازاً انتهى وظاهره ان التجوز انما هو في الاسناد فلا اضمار ولا تجوز في الكلمة والظاهر ان هذا الوجه هو الذي جعله صاحب الحدائق ره اقرب الاحتمالات في تفسير الحديث حيث قال يحتمل ان يكون المراد به وهو الاقرب ان بعضها يطهر ما ينجس ببعض وانما اسنده الى البعض مجازاً كما يقال الماء يطهر البول فالمطهر بصيغة اسم المفعول في الحقيقة ما ينجس بالبعض لا نفس البعض هذا كلامه ره ومقتضى هذا الوجه كما اعترف به صاحب ق ره هو اختصاص تطهير الارض بالنجاسة التي حصلت في القدم والخف ونحوهما من الارض النجسة دون ما حصلت من غيرها وقد حكى الاعتراف به عن صاحب المعالم ره ايضاً لكن الامر في ذلك سهل لعدم القائل بالفرق بين النجاسة الحاصلة في الخف والقدم ونحوهما من الارض وبين النجاسة الحاصلة من غير الارض خامسها ما حكي عن الحبل المتين من انه لعل المراد بالارض ما يشمل نفس الارض وما عليها من القدم والنعل والخف انتهى والظاهر ان مراده هو ان المراد بالارض الاول هو ما يعم معناها الحقيقي والمجازي الذي هو ما على الارض من الخف فيكون المراد ان بعض افراد هذا المعنى العام وهو الحقيقي يطهر بعض افراده الاخر وهو المعنى المجازي واقول لا يخلو العبارة المذكورة اعني قولهم الارض يطهر بعضها بعضاً عن الاجمال حتى بحسب ملاحظة ما اقترنت به من المورد الا ترى الى موردها في الرواية الاخيرة التي هي رواية محمد بن مسلم فان الظاهر منها بملاحظة اكثر مواردها هو ان بعض الارض يطهر اثر النجاسة الحاصلة من بعضها الاخر وهو مطلق يشمل جميع ما تنجس من القدم والنعل والخف وخشبة الاقطع واسفل العكازة في الرمح وكعب عصا الاعمى بل الوقاء الذي جعل الماشي على ركبتيه عليهما وكذا نفس ركبتيه في مثل الحال فيمن يمشي على ركبتيه وكفيه جميعاً فيستفاد منه قاعدة ثانوية خرج عن تحتها ما خرج وبقي الباقي وعلى هذا يكون خروج ما خرج موقوفاً على الدليل لحصول الاصل في كون الارض مطهرة الثاني ان الموجود في الاخبار المذكورة من المتنجس الذي يراد تطهيره بالارض انما هو الرجل والخف والنعل وقد دل على الاول امور احدها الاخبار الصريحة على وجه الخصوص كصحيحة زرارة الاولى وكذا الثانية ورواية جميل بن دراج حيث قال فيها واحرم عليه حافياً ورواية مستطرفات السرائر واعترض في المستند على دلالة الاولى بان العذرة فيها اعم من الرطبة واليابسة بل النجسة ايضاً على قول فيمكن ان يكون معنى قوله لا يغسلها الا ان يقذرها اي ينجسها بان تكون رطبة نجسة والا فيمسحها حتى يذهب ما لصق بها من الاجزاء اليابسة وقوله ساخت لا يدل على الرطوبة لانه بمعنى غابت وخسفت والانصاف انه وجيه كما ان الانصاف ان الرواية الاخيرة وان كانت نصاً في النعل الا ان الحكم المذكور ليس ظاهراً في المطلوب من كون المشي على الارض او مطلق المسح بها مطهراً بل الظاهر هو مسحها ولو بخرقة ونحوها حذراً عن التلويث وان نجاستها غير قادحة في صحة الصلوة لعدم صلاحيتها للستر بها ثانيها ما دل عليه باطلاقه كصحيحة الاحول المتضمنة للوطي الشامل لما اذا كان بالقدم وما اذا كان بغيرها ثالثها دخولها في معقد الاجماع المستفاد من قول صاحب ك في ذيل عبارة المتن ره هذا الحكم مقطوع

به في كلام الاصحاب وظاهرهم الاتفاق عليه انتهى وكذا في معقد اجماع المحقق الثاني ره حيث قال في جامع المقاصد والارض باطن النعل واسفل
القدم وكذا اسفل الخف وما ينتعل عادة كالقبقاب للنص والاجماع انتهى وعلى هذا فلا وجه لتوقف العلامة ره في المنتهى على ما حكي عنه
في تطهير الارض لاسفل القدم واما الثاني فقد استدل عليه برواية حفص ورده في الذخيرة بقوله وهذه الرواية لا تدل على المطلوب
فانه يكفي في جواز الصلوة فيه كونه مما لا يتم فيه الصلوة ولا يقتضي ذلك طهارته الا انه اورد وهاء في الاحتجاج انتهى وحكي عن صاحب المعالم انه
سبقه الى ذلك واجاب عنه صاحب الحدائق ره باستبعاده معللا بان ظاهر كلام السائل ان سؤاله انما هو الطهارة بالمسح وعدمها وسؤاله وعن
الصلوة فيه اما بناء على عدم علمه بالعفو عن نجاسة ما لا تتم الصلوة فيه او المراد بالصلوة الصلوة الكاملة الواقعة في الطهارة وعلى هذا
فينبغي ان يكون الجواب [illegible] مطابقا للسؤال وح يكون نفي الباس كناية عن الطهارة والا فلو كان عالما بجواز الصلوة فيما لا يتم فيه ولم يحمل سؤاله
على الصلوة الكاملة فانه لا معنى للسؤال عن الصلوة فيه بل لا معنى لاصل سؤاله بالكلية كما لا يخفى وعلى هذا بنى الاستدلال بالخبر انتهى ولا
يخفى ما فيه من التكلف المخالف لظاهر لفظ الحديث الاولى الاستدلال عليه بامور اخر احدها اطلاق صحيحة الاحول المتضمنة لقوله
الرجل يطأ على الموضع اه لان الوطي يصدق على ما لو كان حافيا وما لو كان في رجله وقال لان الوطي عبارة عن وضع القدم على اي وجه كان
فيشمل القبقاب ونحوه مما يجعل وقاية في المشي على الارض لا مثل الجورب والخرق او الجلود المشدودة بالرجل وثانيها النبوي اذا وطئ احدكم
الاذى بخفيه فطهورهما التراب وضعفه منجبر بالشهرة وثالثها الاجماع المنقول في كلام صاحب الحدائق على خصوص الثلثة المذكورة في كلام المصنف ره
التي منها الخف في كلام المحقق الثاني ره على مطلق ما ينتعل به خصوصا مع تصريحه بالخف على وجه الخصوص ولا ينافيه مخالفة الشيخ
ره في ق لا لعدد لاقوله الكلام على المخالف كما تكلفه المحقق البهبهاني ره لظهوره فيها بل لعدم كون خلافه قادحا في الاجماع على طريقة القدماء
ولا المتاخرين هذا ويبقى الكلام فيما لا يصدق الوطؤ على وضعه على الارض كالركبتين واليدين وعصا الاعمى وعكاز الرمح وكذلك
الحال في الظلف والحافر والخف بعد الاغماض عن كون زوال العين عن الحيوان مطهر فنقول الوجه في ذلك عدم الالحاق لعدم دلالة
صحيحة الاحول على تطهير الارض لمثل ذلك وعدم شمول معقد الاجماعين المذكورين نعم لو التزمنا بظهور قولهم ع الارض يطهر بعضها
بعضا ولو بمعونة المورد في الاطلاق الشامل لذلك بالتقريب الذي عرفت من كون المراد به ان بعض الارض يطهر اثر النجاسة الحاصلة
في شيء من البعض الاخر كان اللازم ح الحكم بالتطهير في كل ما لم يقم دليل على خروجه عن حكم الثالث انه قال في ك لا يشترط جفاف النجاسة
قبل الدلك الا ان يكون لها جرم للاصل واطلاق الروايات ولانه اذا طهر ما له جرم فما لا جرم له اولى ثم قال فلو كان اسفل القدم او النعل
متنجسا بنجاسة غير مرئية كالبول اليابس طهر بمجرد المشي على الارض وقال بعض العامة يعتبر في النجاسة كونها ذات جرم وان تكون جافة قبل
الدلك ولا ريب في بطلانه انتهى وظاهر كلامه بعد ملاحظة نسبة الخلاف الى بعض العامة هو انه لم يقع من الخاصة خلاف في عدم اشتراط
جفاف النجاسة والظاهر ان اشتراط الجفاف لم يتفوه من احد منهم لكن الاشكال في اشتراط الرطوبة فانه ره وان ادعى اطلاقات الروايات
لنفي اشتراط الجفاف الا ان المنساق منها كون النجاسة مما له اثر يزيله الارض واما ما استدل به من الاولوية فقد اورد المحقق البهبهاني ره بقوله
في القياس بطريق الاولوية هنا نظر ظاهر فالعمدة اطلاق النص والفتوى انتهى وهو متجه وظاهر ذيل كلامه تسليم اطلاق النص بل الظاهر
منه اتفاق الفتاوى اذ لا يصير الفتوى حجة اذا كانت مجردة عن الاتفاق الرابع انه اختلف الاصحاب في طهارة الارض فذهب جماعة الى
اشتراطها وحكي عن ابن الجنيد وزاد في كشف اللثام حكايته عن جماعة وصرح بالمصير اليه في الذكرى وجامع المقاصد ونفى عنه البعد في
مجمع الفائدة ونفي الباس في ك وذهب جماعة من الاصحاب منهم الشهيد الثاني ره الى عدم الاشتراط بل ادعى ان اطلاق النص والفتوى
يقتضي عدم الفرق في الارض بين الطاهرة وغيرها واعترض في الحدائق بانه صرح ابن الجنيد ره والشهيد ره بالطهارة وانه ظاهر جماعة
جملة من عباراتهم ايضا ثم قال نعم النصوص مطلقة الا ان صحيحة الاحول مصرحة باشتراط ذلك حيث انه لما سئل عن الرجل الذي يطأ الموضع
الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا فقال لا باس اذا كان المكان النظيف قدر خمسة عشر ذراعا ففيه اشعار بان نفي الباس مخصوص
بما اذا كان نظيفا بالمقدار المذكور ثم قال والاظهر عندي الاستدلال على ذلك بقوله ص فيما روي عن عدة طرق فيها الصحيح وغيره جعلت
لي الارض مسجدا وترابها طهورا وهو باطلاقه شامل لما نحن فيه فان الطهور لغة الطاهر المطهر كما تحقق تحقيقه في صدر الباب الاول وهو
اعم من ان يكون مطهرا من الحدث او الخبث والعجب من اصحابنا رضي الله عنهم حيث انهم ناقشوا في اشتراط طهارة الارض ولم يلم احد منهم ممن قال
بالطهارة بهذا الحديث وانما استدلوا بان النجس لا يفيد غيره تطهيرا وفي بحث التيمم لم يذكروا دليلا على طهارة التراب سوى الاجماع وبعض من المتاخرين

المتاخرين نقل الخبر المذكور وتنظر في الاستدلال ثم ان صاحب الحدائق ره قال انه لا مورد للخبر المذكور سوى الموضعين واناء الولوغ واحجار الاستنجاء ثم قال ويؤيد ذلك ما في دعائم الاسلام حيث قال قالوا ع في المتطهر اذا مشى على ارض نجسة ثم على طاهرة طهرت قدميه انتهى واجيب عما ذكره من الاستدلال بالحديث المذكور بانه مسوق لبيان مطهرية الارض بالذات مع قطع عن الكيفيات فهو ساكت عن اشتراط طهارة الارض وعدمه فلا يدل على شيء منهما وهو متجه الخامس انهم اختلفوا في اشتراط جفاف الارض وعدمه على قولين اولهما للجماعة منهم ابن الجنيد ره والمحقق الكركي في جامع المقاصد والشهيد الثاني ره في ذلك ووافقهم صاحب الجواهر ره وثانيهما للعلامة في نهاية الاحكام والشهيد الثاني ره في الروضة والفاضل السبزواري في الذخيرة وصاحب الرياض ره حجة القول الاول وجوه الاول الاصل ومعلوم ان المراد به استصحاب النجاسة الى ان يتحقق المزيل شرعا وقد شك ههنا في مزيلية الارض الغير اليابسة فيستصحب بقاء نجاسة ما يراد تطهيره بها من الخف والقدم وما بمنزلتهما على القول بجريان الاستصحاب كما هو الحق الثاني ان المتعارف من المسح والازالة انما هو تحصيلها بالجاف في الاستنجاء وغيره فالاطلاقات ح بنفسها منصرفة الى الجاف الثالث حسنة المعلى بن خنيس المتضمنة لقوله ع اليس وراءه شيء جاف الى آخره وما تقدم من رواية مستطرفات السرائر عن محمد بن علي الحلبي حجة القول الثاني ما استند اليه في الرياض من اطلاق اكثر النصوص والفتاوى بالاطلاق جدا مع اعتضاده بالاصل الذي مضى مراده بالاصل هو اصل الطهارة الذي هو المرجع بعد تعارض استصحاب طهارة الملاقي بالكسر واستصحاب نجاسة الملاقى بالفتح واما الخبران المذكوران فقد اعترف باشعارهما بل دلالتهما على اعتبار اليبوسة لكن ردهما بقصور السند مع عدم جابر لهما واجاب في الجواهر بصحة الخبرين بنا على الظنون الاجتهادية ثم ان المحقق الاردبيلي ره في المقام كلاما ساقه لانكار اعتبار الجفاف وهو انه لم يظهر وجه لاعتبار الجفاف الا تخيل نجاسة الارض وهو غير ضار لكون رطوبة النجاسة اذ الضار سبق النجاسة لا النجاسة الحاصلة بنفس التطهير كما قيل مثله في غسالة الماء القليل كذلك وتنظر فيه صاحب الجواهر ره اولا بان الوجه غير ذلك كما عرفت يعني ادلة القول بالاشتراط المذكورة وثانيا بان اقصى ما يكون تسليم عدم اضرار نجاسة نفس الارض بنفس الازالة كما في الاستنجاء بالحجر لا الرطوبة الكائنة على الارض من ماء ونحوه القاضية بنجاسة المطهر والمطهر بسبب ملاقاتها للنجاسة كما هو واضح بل لعل ذلك كاف في اثبات المطلوب فضلا عما تقدم بل يمكن تنزيل كلام من لم يعتبر الجفاف على ارادة الاكتفاء بالارض الرطبة رطوبة غير متعدية لا المتعدية كما قد يومي اليه ما عن نهاية الفاضل التي هي الاصل في هذا الخلاف من ان الاقرب عدم الطهارة لو وطأ وحلا بل وكذا روض الثاني وان كان بعيد ايهما فتأمل فيكون النزاع ح لفظيا اذ المراد بالجفاف عند من اعتبره عدم التعدي لا عدم النداوة اصلا فالطهارة بالفرد المذكور متفق عليه بين الفريقين كما عرف به في الروض كما ان عدمها في ذي الرطوبة المتعدية كذلك بنا على التنزيل المذكور الذي يشهد له استبعاد حصول الطهارة مع تلك الرطوبة المتعدية اللهم الا ان يريدوا بذلك زوال النجاسة السابقة عن القدم وان تنجس بالرطوبة اللاحقة لكنه قليل جدا انتهى والتحقيق ان حسنة معلى بن خنيس انما صار حسنها بابراهيم بن هاشم فهي في حكم الصحيح واما رواية مستطرفات السرائر فهي لوقوع المفضل بن عمر في سندها غير معتبرة لقدحهم فيه من جهة العقيدة واضطراب الحديث وان كان قد نقل في حقه بعض ما يدل على المدح ايضا والجاف مرادف لليابس كما في المصباح المنير ودلالته في حسنة المعلى كاليابسة في رواية السرائر على نفي حصول الطهارة بغير اليابس وان كان بمفهوم الوصف وليس بحجة كما حققناه في الاصول الا ان من المحقق هناك ايضا قد يكون حجة في خصوص المقام بواسطة قيام القرينة والقرينة هنا تعرضه للسؤال والاستفصال اذ لا معنى للسؤال عن وجود مطلق المكان والارض لبداهة وجودهما فمقتضى الروايتين المذكورتين اعتبار الجفاف في الارض الا ان هناك شيئا وهو ان الجفاف واليبوسة انما اعتبرا في مقابل سيلان الماء على الارض والبول في الزقاق الدالين على سراية البلل الى رجله او ما بمنزلتها فيكون الجاف واليابس بحكم المقابلة عبارتين عن مزيل ذلك البلل فلا يضر وجود النداوة في الارض التي لا يخرج بها عن تنشيف الرجل وما بمنزلتها وهذا هو الذي يشير اليه قول العلامة ره فيما عن نهاية الاحكام من انه لو وطئ وحلا فالاقرب عدم الطهارة انتهى ووجه الاشارة هو انه استقرب عدم الطهارة في الوحل فلا يجري فيما فيه نداوة غير متعدية وعن روض الجنان ان الرطوبة اليسيرة التي لا يحصل منها تعد غير قادحة على القولين انتهى فالمختار اعتبار الجفاف بمعنى عدم كون الارض وحلا لا انتفاء النداوة وقد علم مما بيناه ان التقييد في هذا المقام انما هو بالمفهوم لا بقاعدة حمل المطلق على المقيد حتى يمنع عنه بعدم جريانها في الاحكام الوضعية السادس انه هل يعتبر في تطهير الارض لما ذكر خصوص المشي وهو نقل القدمين من مكان الى مكان وهو قائم عليهما او يكفي المسح وعلى الاول هل يعتبر كونه بمقدار خمسة عشر ذراعا او انه لا يقدر بمقدار مخصوص على كل من تقديري اعتبار المشي والاكتفاء بالمسح هل

يعتبر خصوص الأرض او يكفي غيرها بان يمشي على مثل البارية او يمسح رجله مثلا بخشبة ام لا ثم على تقدير كفاية المسح وعدم لزوم المشي هل يكفي
الدلك ايضا بان يفرك رجله بيده مثلا ام لا فالكلام يجري في جهات الاولى كفاية المسح وقد صرح بها المفيد ره وسلار وغيرهما وممن عبّر
بالتعميم الشهيد في الذكرى حيث قال يطهر باطن القدم وباطن النعل والخف بالارض سواء مشى عليها او لا انتهى وقال في جامع المقاصد
ولا يشترط المشي بل يكفي المسح المزيل للعين انتهى وقال في لك ولا يشترط المشي بل المعتبر زوال النجاسة عنهما ولو بالمسح انتهى ومثله في الروض
والروضة وقال في ك ولا يعتبر المشي بل يكفي المسح الى ان يذهب العين انتهى وقال في كشف اللثام ولا يشترط المشي للاصل بل يكفي المسح انتهى
واستدلوا عليه بقول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة الاولى ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلي وقوله ع في صحيحة زرارة الثانية ويجوز ان يمسح
رجليه ولا يغسلهما وقول ابي عبد الله ع لا باس في جواب حفص بن ابي عيسى اني وطأت عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة
فيه لكن قد عرفت عدم دلالة الاخير على نفس الطهارة فلا يدل على كيفيتها واما الاولان فلا اشكال في دلالتهما وحكي عن ابن الجنيد
ره القول باعتبار المشي بل تحديده بخمسة عشر ذراعا ومقتضى كلام صاحب الحدائق ره ان الحكاية ليست في محلها فقد نقل في الحدائق
انه قال في كتابه المختصر الاحمدي اذا وطئ الانسان برجليه او ما هو وقاء لهما نجاسة رطبة او كانت رجلاه رطبة والنجاسة يابسة او رطبة
فوطأ بعدها نحوا من خمسة عشر ذراعا ارضا طاهرة يابسة طهر ما مسّ من النجاسة رجليه والوقاء لهما ولو غسلهما كان احوط ولو مسحهما
حتى يذهب عين النجاسة واثرها بغيره ما اجزأ اذا كان ما مسحهما به طاهرا انتهى وقال في الحدائق ما في الموضع الثالث من المواضع التي
قرر الكلام عليها في هذه المسألة ان ما نقله الاصحاب عن ابن الجنيد ره من انه يشترط المشي خمسة عشر ذراعا ونحوها وكذا ما دلت
عليه صحيحة الاحول محمول على مقدار المشي الذي تزول به النجاسة غالبا وفي قوله في الخبر او نحو ذلك ايماء اليه ولا اشكال في ان هذا مراد
ابن الجنيد لتصريحه في آخر عبارته بالاكتفاء بالمسح كما عرفت انتهى وسبقه الى توجيه صحيحة الاحول بما ذكره صاحب ك وكيف كان فالاقوى
عدم اعتبار خصوص المشي وفي التعبير بالمشي في بعض الروايات وبالمسح في بعضها وبالمشي دلالة على ان كلا منهما كاف ولم نجد من اعتبر
خصوص المشي ولا نسب القول به الى غير ابن الجنيد ره وقد عرفت الحال في كلامه ره الثانية انه هل يشترط كون المشي على الارض وكون
المسح بها فمقول الذي قربه في المستند هو الاجتزاء بالمشي في غير الارض كالآجر والحصير والنبات والخشب وعلله بصدق المسح وبقوله ع في
صحيحة الاحول ثم يطأ مكانا نظيفا ثم قال ومع ذلك فعدم الاجتزاء احوط انتهى وقال في الحدائق ربما اشعرت صحيحة زرارة الاولى من
حيث اطلاق المسح فيها بالمسح ولو بخشب ونحوه وهو المنقول في كلام الاصحاب رض عن ابن الجنيد ره وهو ظاهر اطلاق عبارته لكن قال
صاحب الحدائق ره بعد ذلك الا ان الظاهر حمل الروايات المذكورة على ما هو المعهود الغالب المتعارف من كون المسح بالارض وهو الذي
ينصرف اليه الاطلاق ثم قال وعلى ذلك ايضا يمكن حمل عبارة ابن الجنيد ره خصوصا مع تصريحه في صدرها بالارض ويؤكده انه هو
المعروف بين الاصحاب رض من غير خلاف يعرف ثم قال وكانه لما ذكرنا استشكل العلامة ره في النهاية فقال لو دلك النعل والقدم بالاجسام
الصلبة كالخشب ومشى عليها فاشكال ثم قال وبالجملة الظاهر هو الوقوف على ما عليه الاصحاب رض انتهى ولا يخفى ما فيه اذ لا سبب لانصراف
المسح الى المسح بالارض بخصوصها من غلبة الاستعمال بل ربما امكن منع غلبة الشك في الوجود لو قلنا بكونها من اسباب الانصراف و
كون الغالب في المشي هو المشي على الارض لا مدخل له في انصراف اطلاق لفظ المسح الى خصوص المسح بالارض ولا اقل من الشك في الا
الانصراف فيبقى لزوم الاخذ بالاطلاق على حاله هذا ويظهر من المحقق البهبهاني ره في المقام مسلك آخر وهو التفصيل بين اقسام ما يمشى
عليه قال فيما حكي عن شرح المفاتيح بعد نقل الاشكال الذي تقدم عن العلامة ره في النهاية ولعل منشأه اطلاق صحيحة زرارة السابقة
وان المعروف عن الاصحاب اختصاص الحكم بالارض بحيث لا يعلم قائل بالتعدي الى غيرها وفيه ان الاطلاق لا عموم فيه بحيث يثبت تطهير الغير
الثابت شرعا مع لزوم تحصيل البراءة اليقينية فعلى هذا لو كانت الارض مفروشة بغير ما هو من الارض اي شيء يكون لا يحصل الطهارة
بالمشي عليها اما لو كانت مفروشة بما هو منها مثل الاحجار والصخور والحصى فيحصل الطهارة بالمشي عليها بحسب الظاهر اذ ليس ذلك الا
مثل نقل الحجر عن موضعه الى موضع آخر في البراري واما لو كانت مفروشة بالمطبوخ كالآجر والجص فيشكل حصول الطهارة بالمشي عليها
بملاحظة تحصيل البراءة اليقينية التي هو واجب انتهى وانت خبير بسقوطه لانه ان اراد بنفي العموم عن الاطلاق عدم حجيته في نفسه
فغير سديد فلا يتجه الرجوع الى قاعدة الاشتغال مع وجوده وان اراد احتمال التقييد فهو منفي باصالة عدمه ومثله احتمال الانصراف
لابتنائه على امر مشكوك الحدوث وهو غلبة استعماله في صنف من اصناف المطلق وان اراد الجزم بالانصراف فالمنع عليه واضح لما عرفت

من عدم ظهور المسح في المسح على الارض بخصوصه لكونه اعمّ في الاستعمال كما انه اعمّ في الوضع وكان الوجه في استشكاله في المفروش بالمطبوخ
هو التشكيك في صدق الارض المنصرف اليها لفظ المسح على مثله وهو ايضا محل نظر لان لفظ الارض في مثل المقام يراد به ما هو شامل لمثله
كما في قوله تعالى يمشون على الارض هونا الثالث انه على تقدير كفاية المسح وعدم لزوم المشي هل يكفي ذلك ايضا بان يفرك رجله بيده
او بالتراب بنحوه مثلا ام لا قال في المستند وفي اجزاء اخذ مثل التراب ودلكه بالموضع احتمال قريب لصدق المسح انتهى وفيه اختلف كلام
العلامة ره ضمن نهاية الاحكام انه لو دلك النعل او القدم بالاجسام الصلبة كالخشب ومشى عليها فاشكال انتهى وعن المنتهى ما نصه
الدلك مطهر خلافا لبعض الجمهور انتهى وفي بعضهم منه عدم الخلاف فيه من اصحابنا ولا يبعد ان يكون مراده بالدلك هو المسح كما في الرواية
النبوية التي ذكرها الشيخ ره من قوله صلى الله عليه وآله اذا اصاب خف احدكم اذى فليدلكه بالارض السابع انه قال في الجواهر ان المدار في التطهير بالارض
على زوال العين قطعا وهل يعتبر زوال الاثر ايضا كما صرح به في جامع المقاصد ومنظومة الطباطبائي ره اولا كما في كشف الاستاد
وجهان ينشآن من الاصل وقول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة يمسحها حتى يذهب اثرها ومعروفية توقف تطهير النجاسات على
ازالة آثارها على ان المراد بالاثر هنا هو الاجزاء الصغار التي تبقى ملتصقة من عين النجاسة فيدل على وجوب ازالتها ما دل على
وجوب ازالة اصل العين ومن اطلاق باقي النصوص ومناسبته لسهولة الملة وسماحتها بل وحكمة اصل مشروعية هذا الحكم من التخفيف
ونحوه بل في التكليف بوجوب ازالة ذلك من العسر والحرج ما لا يخفى بل يمكن دعوى تعذره عادة بل يمكن دعوى ظهور سياق النصوص في ذلك بل
يمكن تنزيل خبر الخصم على ذلك ايضا بان يراد من الاثر الاجزاء التي لا يعتاد بقاؤها ولا يصدق ذهاب العين مع وجودها لا الاثر بالمعنى السابق
كما يومي اليه صحيح هذا الراوي بعينه الآخر المتقدم آنفا المشتمل على حكم ما نحن فيه مع الاستنجاء الظاهر في مساواتهما في كيفية التطهير وقد
عرفت في ذلك الباب عدم وجوب ازالة الاثر بل مع قطع النظر عن الصحيح يمكن للفقيه الماهر بملاحظة ما تقدم هناك تحصيل الظن ان لم يكن
القطع بمساواتهما في ذلك ضرورة انه لا يفرق بين التطهير بالماء بل وغيرها مما يمكن القطع اذا لاحظ السيرة وتعذر ازالة تلك الاجزاء وتعسرها خصوصا
ما يكون في الشقوق منها كتعذر العلم بذلك او تعسره بالحكم المذكور سيما مع ملاحظة عدم شيء من هذه المداقة في النصوص بل ظاهرها
الاكتفاء بالخمسة عشر ذراعا ونحوه خلافه بل لعل المتأمل فيها مع الاستقامة يشرف الفقيه على القطع بذلك فلا ريب ان الاقوى الثاني
انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه ان اراد بمعروفية توقف تطهير النجاسات على ازالة آثارها التي جعلها من جملة ما تمسك به للوجه الاول
شهرة الفتوى بذلك بين العلماء فلا وجه للاستدلال بها لعدم كون الشهرة حجة في اثبات الحكم الشرعي وان اراد به معروفيته بين المتدينين
بالمذهب من العوام والخواص او اجماع العلماء فنقول ان اراد ثبوت ذلك على وجه العموم الذي يصلح لان يجعل كبرى في القياس فهو ممنوع
وان اراد ثبوته في الجملة على وجه الاهمال فهو في حكم القضية الجزئية التي لا تنتج اذا جعلت كبرى القياس وثانيها انه بعد ما فسر الاثر فالغو
وجه الاستدلال على القول الاول بالاجزاء الصغار التي تبقى ملتصقة من عين النجاسة والتزم بانه يدل على وجوب ازالتها ما دل على وجوب
ازالة اصل العين لا يخلو اما ان يريد عند اختيار القول الثاني والاستدلال له هذا المعنى بعينه فهو غير صالح للانكار حيث انه اعترف
بانه يدل على ازالتها ما يدل على وجوب ازالة اصل العين وان اراد غيره كاللون مثلا وما هو من قبيل البقاء اذا لم يغسل بالماء لزم عدم
توارد الاثبات والنفي على شيء واحد فيعود النزاع لفظيا وثالثها ان التمسك بالعسر والحرج في هذا المقام مما لا وجه له لعدم لزوم ذلك لو
لم يجعل الشارع هذا الحكم وهو كون الارض مطهرا من اصله وحكم بغسل الرجل وما هو وقاء لها عند تنجسهما فكيف بما لو اوجب الغسل
عند عدم زوال الاثر ومن هنا يسقط دعوى التعذر ضرورة امكان زواله بل وقوعه في الخارج كثيرا ولو بكثرة المشي والمسح ورابعها
انه اعترف في مبحث الاستنجاء بعدم ورود لفظ الاثر في السنة وانما وقع في كلام الاصحاب وان ما ذكروه تفسيرا له انما هو تفسير لكلامهم
وقد التزم هنا بان صحيح زرارة الاخر ظاهر في مساواة ما نحن فيه لمسألة الاستنجاء لانه قال ابو جعفر عليه السلام في ذلك الصحيح جرت السنة في
الغائط بثلاثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله ويجوز ان يمسح رجليه ولا يغسلهما وح نقول ان الواجب في اللفظ الواقع في الكتاب والسنة
هو الرجوع الى العرف واللغة فكان اللازم ان يرجع في لفظ الاثر الواقع في صحيح زرارة الاول الى العرف واللغة وتحصيل المقصود
هيهنا واتباع مسألة الاستنجاء التي ليس فيها لفظ الاثر بحكم الملازمة التي استفادها من قوله عليه السلام في صحيح زرارة الاخر لما
حصل من المقصود من لفظ الاثر هيهنا فلا وجه لما سلكه من عكس ذلك لانه مخالف لما تقتضيه قواعد الاجتهاد وخامسها ان ما تمسك
به من قيام السيرة على عدم ازالة الاجزاء خصوصا ما يكون في الشقوق ممنوع لانا نجد عيانا ان من الناس من لا يبالي ومنهم من يهتم

بأمر دينه والأولون لا عبرة بأقوالهم وأفعالهم والآخرون توهم يراجعوا العلماء في ذلك وأمثاله وليس بأيديهم طريقة متلقاة من أسلافهم على وجه ينتهي إلى الحجة ثم إن جواب ما ادعاه في الشقوق أشكل موضوعاً وحكماً لأن الغالب الشايع هو أنه يستقر فيها ما هو من قبيل العين دون الأثر وإن المتدينين يجتهدون في إزالته وسادسها أن ما ادعاه من ظهور سائر النصوص في عدم لزوم إزالة الأجزاء ممنوع لسكوتها عن ذلك وكونها غير متعرضة لذلك كدعوى تنزيل خبر حفص على ذلك لأن التنزيل اقتراحاً مما لا وجه له ونص الخمسة عشر ذراعاً أو نحو ذلك غير ظاهر في ذلك لاختلاف النجاسات والمتنجسات والأراضي التي يمشي عليها فقد يزول جميع الأجزاء الصغار في بعضها ولا يبقى سوى مجرد الرطوبة بخلاف بعضها الآخر ولهذا لم يقتصر في النص على الخمسة عشر بل عقّبه بقوله ونحو ذلك وقال بعض المحققين ره بعد الإشارة إلى القولين ما نصه والتحقيق أنه إن أريد بالأثر مطلق ما يدل على النجاسة فلا إشكال في عدم اعتبار زواله لعدم اعتباره في التطهير بالماء فكيف في التطهير بالأرض المبني على التسهيل والرخصة فقد لا يزول الريح واللون ولو بعد المبالغة في غسله فكيف بالمسح والمشي مع أن رواية مشي نحو من خمسة عشر ذراعاً ظاهرة في عدم اعتبار المشي الكثير وإن أريد به الأجزاء الصغار فلا إشكال في اعتبار زوالها نعم الأجزاء الصغار العالقة بالمحل التي لا تزول غالباً إلا بالماء كما فسر به الأثر في مسئلة الاستنجاء لا يعتبر زوالها وأما الرطوبة المحضة القليلة الباقية فالظاهر أنها غير قادحة ويمكن الفرق بين ما إذا كانت من نجاسة مائية أو من نجاسة جرمية كالغائط مثلاً فأثره في الأول يعدّ نفس النجاسة بخلاف الثاني ثم قال ومما ذكرنا يظهر أن المراد بقوله ع في صحيحة زرارة يمسحها حتى يذهب أثرها هو ما يعدّ من نفس النجاسة لا مجرد الأثر انتهى أقول قد أشرنا إلى مقتضى القواعد المقررة في محلها هو الرجوع في ألفاظ الكتاب والسنة التي منها لفظ الأثر الواقع في صحيحة زرارة إلى العرف واللغة وقد حصل التعرض لتفسيره في كتب اللغة فقال في الصحاح الأثر بالتحريك ما بقي من رسم الشيء انتهى وقال في مادة الرسم الأثر ورسم الدار ما كان من آثارها لاصقاً بالأرض انتهى وقال في القاموس الأثر محركة بقية الشيء انتهى وقال في المصباح المنير أثر الدار بقيتها والجمع آثار مثل سبب وأسباب انتهى وعلى هذا يكون معنى قوله ع في صحيحة زرارة يمسحها حتى يذهب بقيتها وآخر جزء منها ويزول ضعف أجزائها وعلى هذا يكون ما لا يجب إزالته عبارة عن الرائحة وكدورة اللون الباقية في المتنجس بعد زوال النجاسة والرطوبة المحضة الخالصة عن شوب الأجزاء الصغار وقس على هذا مسئلة الاستنجاء ولا ينافيه صحيحة الأحول من حيث دلالتها على عدم وجوب مشي الكثير لأنه كثيراً ما يتفق حصول زوال العين بمشي خمسة عشر ذراعاً خصوصاً إذا اعتمد فإنها مع أنه لم يقتصر في النص عليه بل زاد عليه قوله ونحو ذلك الثامن أنه قال بعض المحققين ره إن ظاهر الفتاوى اختصاص الطهارة بباطن القدم ونحوه ثم حكى عن روض الجنان وكشف اللثام أن المراد بباطن القدم ما يستره الأرض حال الاعتماد عليها وإنما صرحا بعدم طهارة الحافات ثم قال وهو على إطلاقه مشكل فإن ظاهر قول زرارة في الصحيحة المتقدمة فساخت رجله فيها تلوث بعض الحافة أيضاً ولا أقل من الإطلاق فإلحاق الحافة القريبة من الباطن لا يخلو عن قوة وفاقاً لكاشف الغطاء ره انتهى قلت لم أجده في كشف اللثام إلا تفسير باطن النعل بأسفله ولا يحضرني روض الجنان ولكن قال في لك في شرح العبارة المراد بالباطن والأسفل ما باشر الأرض حال الاعتماد فلا يطهر حافاتهما به انتهى وكيف كان فإلحاق الحافة القريبة من الباطن ليس ببعيد نظراً إلى أن تنجس الحافة القريبة من الباطن من اللوازم الغالبة لتنجس القدم وما هو وقاء لها فإطلاق القول بنفي البأس يقتضي نفيه عنها أيضاً **قوله** ره ماء الغيث لا ينجس حال وقوعه ولا حال جريانه من ميزاب وشبهه إلا أن تغيره النجاسة اعلم أنه ينبغي ههنا تقديم أمرين الأول أن المناسب للبحث عن هذه المسئلة إنما هو باب المياه كما فعله المصنف ره في النافع وغيره لكنه ره ذكره هنا في مبحث أحكام النجاسة بملاحظة كون ماء الغيث لا ينفعل بملاقاة النجاسة كما ذكر بعضهم عدم تنجس البواطن في هذا المبحث بهذا الاعتبار وكلام صاحب الجواهر ره يشير إلى أن ذكره هنا باعتبار كونه من جملة المطهرات لأنه قال ما نصه كلام المصنف ره ومن المطهرات في الجملة كتاباً وسنة وإجماعاً بل ضرورة ماء الغيث إذ هو كالجاري لا ينجس بغير التغير إلى آخر ما قال وما ذكرناه أنسب بتعبير المصنف ره لا ينجس دون قوله يطهر الثاني أن العبارة بظاهرها توهم أن ماء الغيث في حال الجريان من الميزاب لا ينجس وإن انقطع التقاطر لأن مقتضى المقابلة بين الفقرتين هو أن ماء الغيث لا ينجس في حال الوقوع خرج من الميزاب أم لا ولا في حال جريانه من ميزاب وشبهه سواء كان في حال وقوعه أم لا مع أن حكمه بعد الانقطاع ليس إلا حكم الراكد ويمكن دفعه بأن ترك التقييد بحال النزول في الفقرة الثانية إنما هو من باب الاعتماد على الوضوح وكون الحكم مسلماً بينهم فقد ادعى الاتفاق في كشف اللثام على أنه بعد التقاطر بحكم الواقف وحكى دعوى الإجماع عليه من العلامة الطباطبائي قده وغيره وعلى هذا فيصير معنى العبارة أن ماء الغيث لا ينجس بقسميه اللذين أحدهما القطرات الواقعة وإن لم تبلغ ما وقع منه على الأرض حد الجريان

والانوما وقع منه على الارض او ما فى حكمها ويجرى من ميزاب و شبهه كما تراه ذكرناه اشار فى ذلك حيث قال فى شرح العبارة اشار بذلك الى الرد
على الشيخ ره حيث شرط فى عدم تنجسه بالنجاسة جريانه من ميزاب انتهى و قال فى الحدائق الظاهر انه لا خلاف فى ان ماء المطر فى الجملة حال تقاطره
كالجارى ونقل عن الشيخ ره اشتراط الجريان من ميزاب و نحوه واطلاق تشبيهه بالجارى يقتضى عدم انفعاله بملاقاة النجاسة وتطهيره لما يقع عليه
من ماء نجس او ارض او ثياب وظروف او نحو ذلك انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا فى المسئلة على اقوال احدها ما وصفه
فى الجواهر بالشهرة وهو انه يعتبر كونه تقاطر عن قوة بحيث يصدق عليه اسم المطر وهو خيرة كاشف الغطاء قدس سره و قد جاد فى تحريره
حيث قال فى عداد المياه ماء القطر الثانى ماء المطر مما يصدق عليه ذلك عرفا من غير فرق بين ما يجرى منه وما لم يجر و ما ينزل من سحابة واحدة وسحابا
متكاثرة وما يشك فى الصدق كالقطرة والقطرتين وما يتكون من الابخرة السماوية من بعض القطرات وما يجيئ عن السماء حاجب
كبعض الغمام الداخل فى بعض البيوت المبنية على رؤس الجبال ثم ما تقاطر من السقف بعد نفوذه فى اعماقه ان لم يدخل فى عموم قوله له مادة
فلا يحكم عليه بحكمه انتهى ثانيها الاكتفاء بالقطرات اليسيرة حتى القطرة والقطرتين نقل عن روض الجنان انه حكاه عن بعض السادة المعاصرين
له ثم قال و ليس ببعيد ولكن العمل على خلافه انتهى و ثالثها اشتراط جريانه من الميزاب هو ظاهر كلام الشيخ ره فى يب حيث قال و مياه الموازيب
الجارية من المطر حكمها حكم الجارى سواء انتهى و مفهوم الوصف وان لم يكن حجة عندنا الا ان القيود المعتبرة فى كلمات الفقهاء رض و سائر
ارباب العلوم حجة كما قرر فى محله واظهر منه ما حكى عن التهذيب والاستبصار من ان ماء المطر اذا جرى من الميزاب فحكمه حكم الجارى لا ينجسه الا ما
غير لونه او طعمه او رائحته انتهى رابعها ما عن الوسيلة و لفظه ان حكم الماء الجارى من المثعب من ماء المطر كذلك يعنى كالجارى قال فى القاموس
والثعب الطريق وكمنبر المثقب وفسره هو بنفسه المثقب فى مادة ثقب بقوله وكمقعد الطريق العظيم انتهى و خامسها ما فى كشف اللثام من
انه لا بد من اعتبار الجريان فيه مثل جريان الماء فى الطهارة على الاعضاء من انتقال الاجزاء بعضها الى مكان بعض وان لم يسل من ا
الميزاب و نحوه وانه لا بد مع ذلك من اعتبار العلية على النجاسة هذا ولا يخفى ان ظاهر هذه الاقوال الثلثة انما هو اعتبار فعلية الجريان
وتاويله فى كلامهم بما هو اعم منها ومن القوة ابعد مخالف للظاهر ولا حاجة الى ارتكابه سادسها ما يعطيه كلام المحقق الاردبيلى ره
من تعميم الجريان الى الحقيقى والحكمى قال ره ويستفاد من الاخبار الصحيحة السابقة انه على تقدير جريان المطر لا شك فى تطهير النجس مطلقا
وكذا مع الكثرة من النجاسة فينبغى حمل مذهب الشيخ ره فى تطهير النجس بالغيث باشتراط جريانه من الميزاب على الجريان او الكثرة وكون الجريان
حقيقة او حكما وبالجملة هو جيد و مستفاد من الاخبار انتهى اما القول الاول و هو المشهور كما فى كلام جماعة فقد استدل عليه بوجوه احدها
الاصل و ثانيها العمومات الدالة على عدم انفعال الماء بالملاقاة ثالثها ظاهر الكتاب حيث قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقال تعالى
ايضا وهو الذى انزل من السماء ماء ليطهركم به معتضدا بفتوى المعظم بل عدم ثبوت المخالف الناص كما عن العلامة الطباطبائى بل عن
حاشيته للمحقق البهبهانى نفى الخلاف فى عدم انفعاله حال تقاطره وفى الجواهر انه يشهد له استبعاد القول بنجاسة المياه الكثيرة المجتمعة
عن الامطار الغزيرة فى الارض المستوية بل هو معلوم البطلان وانكان لازما للقول باعتبار الجريان فعلا انتهى و يؤيده ايضا اهاموا افقه
لسهولة الملة وسماحتها بل عسر الاحتراز عن ماء المطر وطينه المباشر للنجس رابعها السيرة المستمرة التى اعترف بها غير واحد من الاساطين
خامسها النصوص المستفيضة منها صحيحة هشام بن سالم انه سئل الصادق ع عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فكيف فيصيب الثوب
قال لا باس به ما اصابه من الماء اكثر منه ومنها صحيحة على بن جعفر سئل اخاه عن الرجل يمر فى ماء المطر وقد صب فيه خمر فاصاب ثوبه هل يصلى
فيه قبل ان يغسله قال لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلى فيه ولا باس ومنها مرسلة الكاهلى المحكية عن الكافى عن ابى عبد الله ع فى حديث قلت فيسيل
على من ماء المطر ارى فيه التغير وارى فيه آثار القذر فتقطر القطرات على وينتضح منه والبيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا قال
ما بذا باس ولا تغسله كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر ومنها ما عن الكلينى عن ابى الحسن ع فى طين المطر انه لا باس به ان يصيب الثوب ثلثة ايام
الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر فان اصابه بعد ثلثة ايام فاغسله وان كان الطريق نظيفا لم يغسله ومنها مرسلة الفقيه سئل عن
طين المطر يصيب الثوب فيه البول والعذرة والدم فقال طين المطر لا ينجس ولكن ومما يناقش فى الاستدلال بهذه الاخبار على المدعى اما
الاول فانه قد اورد عليه فى الذخيرة تبعا للمنتهى ره فى المعتبر بانه انما يدل على عدم تنجس ماء المطر بملاقاة النجاسة اذا اورد عليها ويستعلى ذلها
للرضى ره ومن تعبير على عدم انفعال القليل من الواقف بملاقاة النجاسة اذا اورد عليها مع حكمهم بنجاسته فى عكسه فلا دلالة له فى المجرد
على عدم انفعال المطر فلا يثبت بذلك كونه كالجارى و لا انفصاله عن الواقف فى الحكم واما الثانى فقد اورد عليه فى الذخيرة بوجهين ا

احدهما

احدهما انه وان كان دالا على عدم انفعال القليل من ماء المطر بملاقاة النجاسة بعد تسليم نجاسة الخمر لكن فيه اشعار بالجريان وان لم يكن من ميزاب
ولعل ذكر الميزاب في كلام الشيخ للتمثيل لا للتعيين فلا دلالة فيه على نفي مذهب الشيخ ره قلت لا حاجة الى حمل كلام الشيخ ره على التمثيل
لوجه القول باعتبار الجريان كما عرفت فلا ينهض الحديث برده ووجه الاشعار الذي اشار اليه هو ان المرور في ماء المطر قبل انقطاعه
كما هو اللازم من تقييد الاخبار بحال نزوله يستلزم الجريان لان غاية ما هناك ان يفرض كون الماء في مكان منخفض وح يجري الماء
من اطراف ذلك المكان اليه ثانيهما ان غاية ما يستفاد منه ان ماء المطر لا ينفعل بملاقاة النجاسة وبمجرد ذلك لا يلزم ان يثبت له
احكام الجاري حتى تطهير المياه وغيره ثم قال ويمكن دفعه بالاستعانة بالاجماع المركب ان ثبت انتهى ره كان مراده ره بما ذكره من الايراد
هو انه لا مانع من ان يكون مقتضى الخبر المذكور هو كون ماء المطر قسما مقابلا للجاري والكر والقليل فيجري عليه من احكام كل منها
شيء كما اشار اليه بعضهم وذيل كلامه يعطي انه لم يثبت عنده الاجماع المركب ولكن الانصاف انه لا مجال للتوقف في ثبوت الاجماع
المركب ره واما الثالث فقد اورد عليه في الذخيرة بضعفه بالارسال ثم حكى عن بعضهم انه اورد انه في الدلالة قريب من صحيحة هشام
ثم وجهه بانه نظر الى ان الظاهر من قوله ع كل ما يراه ماء المطر ورود عليه ماء ثم تصدى لدفعه بوجهين احدهما ان يقال المطر الذي ورد عليه
النجاسة اذا ورد على المتنجس يطهره لعموم الخبر ويلزم منه طهارته وثانيهما انه يستفاد من الخبر انه يطهر المياه النجسة ويلزم ان يثبت له
ساير احكام الجاري عملا بالاجماع المركب لكنه ره قال لكن في اثباته يعني الاجماع المركب ثم قال ويمكن التعويل على هذا الخبر بان يقال ان ضعفه
منجبر بالشهرة وعمل الاصحاب انتهى قلت لا يخفى ما في الاستدلال بهذا الخبر من الاشكال من وجه اخر وهو انه تضمن ما لا يقول به
احد لانه ذكر فيه تغير ماء المطر ووجود اثار القذر فيه ومعلوم ان الماء اي صنف منه كان اذا تغير باوصاف النجس وكان فيه بقاياه كان
متنجسا وقد نفى عنه البأس في هذا الخبر فهو مخالف لما اطلق عليه الاصحاب فيجب ترك العمل به ولذلك تأوله في الوسائل فقال هذا
محمول على ان القطرات وما وصل الى الثياب من غير الناحية التي فيها التغير واثار القذر او ان التغير بغير النجاسة والقذر بمعنى
الوسخ ويختص بغير النجاسة انتهى ره والوجه الاول مبني على ان من للتبعيض والضمير المجرور يعني يعود الى مطلق ماء المطر الذي هو اعم مما وقع
على الشخص ومما لم يقع والانصاف ان الوجهين كليهما بعيدان الا ان الذي يسهل الخطب هو ان الاستدلال ليس بهذه الفقرة بل بما
بعدها من الفقرتين اللتين احدهما خاص والاخرى عام وقد ذكرنا ان كون فقرة مخالفة للاجماع لا يوجب سقوط الاستدلال
بالفقرة الاخرى لانه على تقدير حمل صدور الفقرة الاولى على سهو الراوي حتى لا يكون منافيا لعدالته لا يلزم سقوط ما دل على وجوب
تصديق العدل بالنسبة الى الفقرة الاخرى واما الرابع والخامس فقد اورد عليهما في الذخيرة بضعفهما بالارسال مع عدم العموم
ثم قال ويمكن دفعه بالاستعانة بالاجماع المركب ان ثبت انتهى وتلخيص المقال ان الاشكال في الاستدلال بالاخبار المذكورة
يرجع الى وجوه احدها ضعف السند ويندفع بان منها ما هو صحيح كالاولين ويكون الباقي معاضدا مضافا الى ان تراكم الاخبار
يوجب الوثوق بها وهو كاف مع انها على فرض ضعف جميعها مجبورة بالشهرة وثانيها ان الاخبار المذكورة غير مفيدة بان كون ماء
المطر في حكم الجاري انما هو في حال النزول دون الانقطاع ولا بد من ذلك ويدفعه انها تقيد بالاتفاق المنقول في كشف اللثام قال
فيه فان لاقته النجاسة بعد انقطاع تقاطره كان كالواقف اتفاقا ويحمل الاخبار المطلقة على المقيد انتهى وحكى نقل الاجماع عن العلامة
الطباطبائي وغيره وثالثها انه لم يذكر في الاخبار كون ماء المطر كالجاري فلا يصح الاستدلال بها عليه واجيب عنه بانه لا فرق بين التصريح
بكونه كالجاري وبين تضمنها للوازمه من عدم تنجسه بملاقاة النجاسة وتطهيره لكل ما يراه وترك الاستفصال من ان الطين المحكوم بطهارته
قبل ان ينجس هل كان من ارض نجسة مثلا ام لا بل قد عرفت التصريح في بعضها بان فيه البول والعذرة والدم كالتصريح في اخر بانه يكف
عن السطح الذي يبال عليه المراد انه يخرق السقف ويسقط والوجه ان يقال ان تطهيره لكل ما يراه وان كان مما يجري الاتصال والملاقاة
من خواص الجاري والبواقي مؤيدات مع انه قد تقدم ثبوت الاجماع المركب واما القول الثاني فالظاهر ان مستنده هو ان المطر و
الغيث لغة عبارة عن الماء النازل من السحاب وهذا العنوان صادق على القطرة والقطرتين ايضا ويعلم انه فاسد مما اشار اليه في
القول الاول لان التحاور والتخاطب في كلمات اهل العصمة سلام الله عليهم وغيرهم انما يجري على المتعارف بين اهل العرف ثم انه
حكى عن صاحب المعالم ره انه اعترض على هذا القول بانه غلط لان المقتضي لذلك اما كونه في حكم الجاري او النظر الى ظاهر الاية حيث
دلت على كونه مطهرا بقول مطلق وكلاهما فاسدان اما الاول فلانا وان نزلنا الى القول بثبوت احكام الجاري له مطلقا الا انك قد علمت

ان

ان المقتضي لطهارة الماء بمجرد الاتصال على القول به هو كون الجزء الملاقي للكثير يطهر بملاقاته له عملا بعموم ما دل على كون الماء مطهرا
وبعد الحكم بطهارته يتصل بالجزء الثاني وهو متقوم بالكثير الذي منه طهره فيطهر الجزء الثاني وهكذا ولا يذهب عليك ان هذا التوجيه لا يتوجه
هنا اذ اقصى ما يقال في القطرة الواقعة انها تطهر ما تلاقيه ولا ريب ان الانقطاع لا ينفك عن ملاقاتها وهي بعده في حكم القليل كما
علمت فليس الجزء الذي طهر متقوما يستعين به على ما يطهر ما يليه بل هو معها حين الانقطاع ماء قليل فيعودان الى الانفعال بملاقاة النجاسة
واما الثاني فقد عرفت الكلام فيه وبينا انه ليس فيه عموم انتهى واورد عليه في الحدائق بان اتصال هذه الاجزاء بعضها ببعض مما يكون في
زمان واحد وعلى هذا فان اتصل الجزء الاول من النجس بالجاري او الكثير صدق اتصال الاجزاء كلا بعضها ببعض فمتى سلم ان ماء
المطر ولو قطرة حكمه حكم الجاري مطلقا وانه يطهر الجزء الملاقي له حال وقوعه فلا ريب في اجراء التقريب المذكور في الجاري بغير فرق وصدق
الانقطاع عليه في الآن الثاني غير ضائر لحصول الطهارة في الآن الاول بالتقريب المذكور انتهى واما القول الثالث فقد حكي عن
الشيخ ره انه استدل عليه بروايتين احديهما حسنة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع في ميزابين سالا احدهما بول والآخر ماء المطر فا
ختلطا فاصاب ثوب رجل لم يضره ذلك وثانيتهما صحيحة علي بن جعفر قال سألت ابا الحسن موسى ع عن البيت يبال على ظهره ويغتسل فيه من
الجنابة ثم يصيبه المطر ايؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلوة فقال اذا جرى فلا بأس واورد في المعتبر على الاستدلال بالرواية الاولى بانها
لا تدل على اشتراط الجريان لانه لو لم يكن طاهرا لما طهره الجريان قال في ك بعد نقله وهو مشكل وكان وجه الاشكال هو ان الاحكام
الشرعية تعبدية ولعل للجريان في عدم الانفعال مدخلا في نظر الشارع فلا يكون محصل الايراد سوى مجرد الاستبعاد واورد على الاستدلال
بها ايضا في ك بانها لا تدل على انفعال ما عدا الميزابين بالملاقاة مع انه لا اشعار في الرواية بكون الماء نازلا من السماء حالة الملاقاة و
قد يجاب عن الاول بما قاله المحقق البهبهاني ره في حاشية ك من انه لعل مراد الشيخ ره مجرد الجريان ويكون مثل الميزاب على سبيل المثال و
انه المعروف لتحقق الجريان فتامل انتهى ولكنك خبير بانه احتمال مخالف لظاهر الكلام فلا يسوغ ارتكابه الا بالقرينة ويمكن دفع الثاني
بان عدم اشعار الرواية بكون الماء نازلا من السماء حالة الملاقاة انما يقدح لو كان كلام الشيخ ره مشتملا على التقييد وكانت الرواية غير وافية
به لكن كلامه ره موافق للرواية في عدم الاشتمال على التقييد بل يمكن ان يقال ان الرواية مقيدة بحكم الاجماع كما تقدم وان الشيخ ره قد
ترك التقييد احالة على وضوح ذلك عند الجميع واورد على الاستدلال بالرواية الثانية في ك بان اقصى ما تدل على ثبوت البأس في
اخذ ذلك الماء للوضوء مع عدم الجريان وهو اعم من النجاسة فلعل وجهه توقف النظافة عليه مع ان الجريان يتحقق بمسماه فلا يتعين كونه
جاريا من ميزاب ونحوه والايراد الاخير متجه واما الاول فقد تمسك المحقق البهبهاني ره في حاشية مدارك لدفعه بان المتبادر من البأس
في مثل المقام هو النجاسة ومفهوم الشرط حجة ثم قال ره يمكن حمل المطلق على المقيد سيما اذا كان المقيد اغلب فتامل ثم قال ويعضده استصحاب
النجاسة حتى يثبت خلافها انتهى واما القول الرابع فحجته الاصل المراد به الاحتياط كما قاله بعضهم او استصحاب النجاسة ورواية علي بن
جعفر المنقولة عن كتابه انه سئل اخاه عن المطر يجري في مكان فيه العذرة فيصيب الثوب ايصلى فيه قبل ان يغسل قال اذا جرى به المطر
فلا بأس وتقريب الاستدلال ان الجريان المأخوذ في الشرط مطلق من حيث المادة وانه ينصرف الى الفرد الاظهر الاكمل الذي هو الجريان
في الطرق والسكك واما قوله ع كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فهو مرسل لا عبرة به كما ذكره بعضهم في توجيه هذا القول وما ضاهاه من الا
الاقوال الاخر المعتبرة للجريان على وجه غير هذا الوجه او انه يقال ان هذه الرواية بمفهومها تقيد اطلاق الرؤية في ذلك المرسل واجيب
بانه قد وقع العدول عن الاصل بالادلة الدالة على التطهير باطلاقها الشامل لصورتي الجريان وعدمه ومنها المرسل المنجبر بالشهرة والكلام
هنا في ثبوت ما يوجب التقييد بالجريان فيقال ح ان المستدل يرى ان المقيد هي الرواية المذكورة وهي غير صالحة لذلك اما اولا فلان
كتاب علي بن جعفر ليس متواترا ولا في حكمه واما ثانيا فلانها محتملة لورود الشرط فيها مورد الواقع كما في قوله تعالى ان اردن تحصنا
ضرورة ظهور السؤال في بلوغ المطر حد الجريان وفائدة الشرط ح التنصيص على مورد السؤال قلت لا بأس بالجواب الاول واما الثاني
فهو في غاية الوهن لان التنصيص على مورد السؤال لا نسلم كونه صالحا لدفع اللغوية على وجه الاطلاق وانما نسلم ذلك اذا كان مورد
السؤال اضعف الافراد واخفاها وهو فيما نحن فيه اظهر افراد المطلق واقواها ثم انا نقول انه على تقدير تسليم صحة السند نمنع من
انصراف الجريان الى الجريان في المثعب وما بمنزلته واما القول الخامس فقد استدل عليه بالاصل الذي هو بمعنى الاصل في القول
السابق وبصحيحة علي بن جعفر سئل اخاه ع عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر ايؤخذ من مائه فيتوضأ به

للصلوة

كتاب الطهارة

للصلوة فقال اذا جرى فلا باس وما عن قرب الاسناد من خبره ايضا سالته عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف فيصيب الثياب
ايصلى فيها قبل ان تغسل قال اذا جرى من ماء المطر فلا باس والرواية المنقولة عن كتاب علي بن جعفر في الاحتجاج على القول السابق وتقريب
الاستدلال بالاخبار المذكورة انه قد اشترط فيها الجريان وهو امر كلي له افراد متعددة متفاوتة فيكفي في كل ما وجد منها بحكم كونه من
مصاديق ذلك الكلي ومنها ما يتحقق به اقل مسماه والجواب عن الاصل ما عرفت واما الاخبار فقد اجيب عن اولها بوجوه الاول ما عن
العلامة ره في المنتهى من حمل الجريان فيه على الجريان من السماء وجعله في الرياض احسن محامل هذا الخبر لكن اعترض في كشف اللثام بانه
شرط بلا طائل وان اريد به الاخذ حين النزول فانه انما طهر بنزوله السطح لم يكن باس بالاخذ منه ولو بعد الانقطاع ثم انه ره تصدى لدفع
الاعتراض فقال ويمكن دفعه بانه تعليل لا شرط بمعنى لا باس لانه جرى من السماء وباحتمال ان لا يطهر السطح لكن لا يتاثر حين النزول وبه قول
وهو بعيد انتهى وفي محصل الاحتمال الاول ارادة نفي الباس حال جريان المطر ونزوله والغرض المنع عن اخذه بعد الانقطاع لكون اذا للتوقيت و
مبنا عدم طهارة السطح بمجرد وصول ماء المطر اليه فانه اذا لم يطهر به وبقي به شيء بعد الانقطاع ينجس بملاقاة النجس فلم يجز استعماله في الطهارة
وقد اعترف هو ره ببعده وما قبله ابعد منه الثاني انه مع كون دلالته بالمفهوم يحتمل الباس فيه الكراهة ويمكن ان يكون ما في ك ايضا الى
هذا فانه قال فيه ان اقصى ما تدل عليه الرواية ثبوت الباس في اخذ ذلك الماء للوضوء مع عدم الجريان وهو اعم من النجاسة فلعل وجهه توقف
نظافته عليه انتهى بل قد يقال انه لو اريد بالباس المنع كان اعم من النجاسة اذ لعله لكونه بعد الانقطاع غسالة غير رافعة للحدث بل ظاهر الصحيح
المذكور اناطته ببعض الاحكام وهو لا ينافي ثبوت غيره ويندفع ما ذكر بما عرفت حكاية عن المحقق البهبهاني ره في حاشيته ك من ان المتبادر
من الباس في مثل المقام انما هي النجاسة الثالث انه محتمل لارادة بيان عدم التمكن من الاخذ غالبا بدون الجريان لا لنجاسة الماء اذا
انتفى الجريان وفيه ان هذا المعنى امر عرفي لا يليق بهم ع بيانه واقحام القيد لاجله فلا بد من حمل كلامهم على ما يفيد حكما شرعيا دون غيره
كما قرر في محله الرابع انه بدون الجريان مظنة للتغير بنجاسة السطح خصوصا مع تكرر البول عليه كما يشعر به قوله ربما يبال عليه بل يشعر بما زاد
عن ذلك وهو كون السطح معدا للبول عليه اذ كالمعد ولا ريب ان للبول على ذلك التقدير اثرا باقيا محسوسا فاذا كان المطر قليلا لا يبلغ
حد الجريان لزم التغير فينجس بالتغير دون الملاقاة ولا يخفى بعده من مرحلة دلالة اللفظ عليه الخامس ان يكون المراد بالجريان هو التدافع
والتكاثر من المطر احترازا عن القطرات اليسيرة التي لا يعتد بها وانت خبير بانه من الاستعمال الغير المعهود في لفظ الجريان وان كان اقرب
الى الاعتبار من استعمال الجريان في مطلق نزول المطر واما الخبران الاخران فقد اجيب عنهما بالطعن في السند لعدم ثبوت صحتهما من
جهة عدم تواتر الكتاب لا نقل الاحاد من طريق يوثق به مضافا الى ان الاخير منهما ظاهر في ارادة الاحتراز عن ماء الكنيف بدلالة
قوله اذا جرى من ماء المطر فلا يدل على المطلوب بل ربما كان الظاهر خلافه ثم ان صاحب الجواهر ره اجاب بوجه اخر من مجموع الا
الاخبار وهو انها محتملة جميعا لورود الشرط فيها مورد الواقع كما في قوله تعالى ان اردن تحصنا ضرورة ظهور السؤال في بلوغ المطر حد
الجريان وفائدة الشرط طرح التنصيص على مورد السؤال وقد عرفت ما فيه عند الكلام على القول الرابع واما القول الخامس فقد تضمن
دعويين احديهما كفاية مسمى الجريان والحجة على هذه الدعوى هو ان الجريان الماخوذ في ضمن الشرط المجمل وهو كلي له افراد مترتبة بحسب
المراتب فاذا حصل كفى في تحقق الشرط وثانيتهما غلبة ماء المطر على النجس والحجة على ذلك صحيحة هشام بن سالم المتضمنة لقوله ع ما اصابه
من الماء اكثر منه وقد استشعر في كشف اللثام غلبة الماء على النجاسة من حسنة هشام بن الحكم المتضمنة لنفي الضرر عن الميزابين السائلين
المختلطين اللذين احدهما بول والاخر ماء ولكن لا يخلو من الخفاء واما القول السادس وهو ما صار اليه المحقق الاردبيلي ره من كون الشرط
احد الامرين من الجريان او الكثرة المعبر عنها في كلامه بالجريان الحكمي فحجته كما اشار اليه في كلامه هي صحيحة علي بن جعفر وصحيحة هشام بن
سالم فانه يستفاد من كلامه ره انه يريد الجمع بينهما والعمل بكل منهما وذلك لان الاولى تضمنت التقييد بالجريان والثانية تضمنت التعليل بان
الماء الذي حصل من المطر اكثر من البول من دون سبق تقييد فيها بالجريان فمقتضى العمل بهما هو كفاية اي منهما حصل وخبر الاستفادة
من كلامه ره هو انه ذكر جملة من الاخبار والتي ليس الصحيح فيها الا الخبرين اللذين ذكرناهما ثم قال ويستفاد من الاخبار الصحيحة السابقة
انه على تقدير جريان المطر لا شك في تطهيره النجس مطلقا وكذا مع اكثريته من النجاسة فينبغي حمل مذهب الشيخ ره في تطهير النجس بالغيث
باشتراط جريانه من الميزاب على الجريان او الكثرة وكون الجريان حقيقة او حكما وبالجملة هو جيد ومستفاد من الاخبار انتهى وغير خفي
على من تدبر في كلامه ان مراده ره بالجريان الحكمي هو اكثرية الماء من البول وغيره من النجس ونظره في ذلك الى ان ذلك يستلزم الجريان بالقوة

فقوله ع

ففوله في الصحيحة المذكورة ما اصابه من الماء اكثر منه بمنزلة التعليل فيفهم من نفي الباس معللا بهذه العلة ثبوته عند انتفائها واجيب عنه بان
المراد بالاكثرية هنا القهر والغلبة دون المقدار ويراد البول الجاف لا مقدار له وبان اكثرية الماء من البول لا تقتضي تحقق الجريان فيه اذ ربما
لم يجر وهو اكثر وبانه يحتمل رجوع الضمير المنصوب في قوله اصابه الى الثوب اي ان القطرات الواصلة للثوب اكثر من البول الذي اصابه وبان
انتفاء العلة المنصوصة لا يقتضي انتفاء المعلول وان كان اطرادها يقتضي اطراده بناء على حجية منصوص العلة ولكن لا يخفى ما في الوجوه
الاولين انه يتجه على الاول منهما اولا ان البول الجاف جسم موجود او معدوم فعلى الاول لا وجه لانتفا مقداره وان كان معدوما لم يكن
وجه للحكم عليه بالنجاسة فان قيل انه بنفسه معدوم لكن اثره باق نقلنا الكلام الى الاثر لان اثره لا محالة جرم وجسم باق بعد الجفاف وثانيا
ان الاكثرية في الصحيحة انما جعل اعتبارها بالقياس الى البول الذي اصابه والبول بهذا الوصف عما هو غير جاف في حال الاصابة بلا
الاكثرية هناك ويتجه على الثاني منهما ان عدم استلزام الاكثرية للجريان لا يضر المحقق المذكور لانه جعل المعيار هو العمل بالخبرين وقد
حصل منهما كون كل من الاكثرية والجريان موجبا للطهارة ولم يجعل المعيار عبارة عن الجريان الحكمي غاية ما هناك انه عبر في ذيل كلامه
عن الاكثرية بالجريان الحكمي ويمكن ان يكون هذا التعبير مبنيا على الغالب فلا يضره عدم استلزام الكثرة للجريان واما الوجهان الاخيران
فلا بأس بهما وتوجيه الاول منهما هو ان الضمير اذا عاد الى الثوب يصير المعنى ان ما اصاب الثوب من الماء اكثر من البول الذي اصابه في ضمن الماء
المجتمع من ماء المطر والبول وح يكون مؤداه طهارة ما استهلك في ضمن ماء المطر لا تطهير المتنجس من ماء المطر بما هو اكثر من مقدار نجاسته
واذ قد عرفت جميع ما تلوناه عليك علمت ان الاظهر هو القول الخامس لوجود الخبر الصحيح الناطق بانه اذا جرى فلا بأس مضافا الى
غيره مما هو مؤيد له من غير الصحاح وقد عرفت ان الاحتمالات التي ذكرت في توهين دلالته من هو بيته موهونة ومفهومه انه ان لم يجر
ففيه الباس اي النجاسة بدليل المقام الموضح لذلك فيكون المفهوم مقيدا للاطلاقات فلا يكون ما نحن فيه من باب حمل المطلق على المقيد
المعنون في محله حتى يقال ان حمل المطلق على المقيد لا يجري في الاحكام الوضعية ويظهر من صاحب كلام صاحب المستند انه زعم ان ما نحن
فيه من قبيل حمل المطلق على المقيد لانه قال لا خلاف في انه حال التقاطر مع الجريان كالجاري فلا ينجس بملاقاة النجاسة ثم استدل با
لاخبار التي منها ما تضمن اشتراط الجريان ثم قال وكذا بدون الجريان على الحق المشهور وللصحيحين الاخيرين من جهة الاطلاق فيهما
واراد بالصحيحين صحيحة علي بن جعفر المتضمنة للمرور في ماء المطر وقد حسب فيه خمر وصحيحة هشام بن سالم فلولا تخيله ان المقام
من قبيل حمل المطلق على المقيد وانه لا مجرى له في الاحكام الوضعية لم يكن ليتمسك بالصحيحين من جهة الاطلاق وغيره لان مفهوم الشرط
يقيد اطلاقهما هذا وينبغي التنبيه على امور الاول انه قال في المستند يطهر بماء الغيث ما جرى عليه حال التقاطر بلا خلاف ظاهر وكذا
بدون الجريان اذا زالت به العين واستوعب المحل النجس لا بتنى التطهير ومرسلة الكاهلي المتقدمة والاطلاق في نفي الباس وفي مفهوم
الاستثناء في مرسلة محمد بن اسمعيل في طين المطر انه لا باس به ان يصيب الثوب الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر ومرسلة الفقيه
عن طين المطر يصيب الثوب فيه البول والعذرة والدم قال طين المطر لا ينجس وهل يشترط في التطهير به اكثرية الماء من النجاسة اذا كانت
ذات عين الظاهر نعم لصحيحة ابن سالم وجعل التخصيص لاجل انه الغالب وحمل الاكثر على الاقوى خلاف الاصل مضافا الى ان
الاقل اما يستهلك بالنجاسة او يتغير قلت ما غلبته الماء على النجاسة فلا بد منها لما ذكره وكذلك الجريان على ما اخترناه فضا الحق مفهوم الشرط
المقيد للاطلاقات ثم انه قال هذا في غير الماء واما الماء فيشترط تطهره بالامتزاج به كما مر وسيبقر الى ذلك في الذخيرة فقال اذا وقع المطر
على ماء نجس غير متغير فان جرى اليه من ميزاب ونحوه فلا ريب في تطهيره الماء النجس لكن يبنى على الخلاف في انه هل يكفي الاتصال ويشترط الامتزاج
والتطهير فعلى الاول يكفي في التطهير وصوله اليه وعلى الثاني يتوقف على التكاثر والتمازج وان لم يحصل الجريان فالمشهور حصول التطهير خلافا
لما يلوح من كلام الشيخ ره من اشتراط الجريان لكن على القول باعتبار الممازجة لم يبعد اعتبار قدر يعتد به ثم قال واذ قد عرفت ان كثيرا من
الاخبار الدالة على الانفعال القليل بالملاقاة ظاهر في دوام المنع فلا يحكم بتطهير القليل بنزول المطر عليه الا في محل اليقين وهو الجريان
من الميزاب ونحوه والتكاثر عليه الا ان يعول على المرسلة السابقة ويقال ضعفه منجبر بالشهرة وعمل الفرقة واما الكثير فسالم عن دوام المنع فيمكن
القول بطهارته بمجرد التقاطر بناء على العمومات الدالة على الطهارة الا ان عدم ظهور القائل بالفرق يمنعنا عن الاجتراء على ذلك والاحتياط
امر واضح انتهى قال صاحب الجواهر بعد ان اختار كون ماء المطر كالجاري مطلقا سواء جرى حقيقة او حكما ام لم يجر ما لفظه فالماء النجس يكفي في تطهيره
ح وقوع قطرات المطر عليه لاتصاله ح بالجاري من غير حاجة الى انتظار الامتزاج بناء على عدم اعتباره امثاله وعليه ايضا لامكان الاستغنا

ط بقية من ميزاب ونحوه منه

هنا

هنا خاصة يقول لكل ما رآه ماء المطر فقد طهر معتضدا بالاطلاق لا يتبين ان قلنا باستفادة تعميم كيفية التطهير منهما والقول بعدم صدق رؤيتها
المطر الا باستيعابه تماما المتعذر ذلك بالنسبة الى التقاطر بل ان كان يتحقق فهو بعزه تما لا ينبغي ان يصغي اليه بل يمكن ان يدعى الصدق ما
المذكور بالقطرة الواحدة فيطهر بها كما حكاه الشهيد الثاني ره عن بعض من عاصره من السادة بل قال انه ليس ببعيد لكن العمل على
خلافه انتهى ثم قال قلت وهو كذلك بل قد يمنع كونه على خلافه او يسلم ويمنع حجية مثله كما انه قد يؤيد بما تقدم تقريره في باب المياه من ان القطرة
الواحدة المحكوم عليها بانها كالجاري بعد اتصالها بالماء النجس فاما ان يطهر النجس او ينجس الطاهر او يبقى كل على حكمه لا سبيل الى الثالث اذ
تما واحد بعضه طاهر وبعضه نجس كما لا سبيل الى السابق لما بعد فرض كونه كالجاري فلم يبق الا الاول فيطهر اول جزء ثم يطهر الباقي في
زمان واحد ثم قال وهذا لا ينافي ما قدمنا سابقا من عدم الاجتزاء بالقطرة والقطرتين للفرق الواضح اذ المراد بعدم الاجتزاء هناك
انما هو في اصل مسمى المطر لا بالنظر الى ما يصيب منه بعد تحققه لكن ربما اشتبه ذلك على بعضهم وظنهما من واد واحد ولهذا انسب الى السيد
الذي هو في عبارة الشهيد القول بالاجتزاء بالقطرة والقطرتين في اصل المطرية وجعل قولا مستقلا بين الاقوال السابقة والامر سهل
بعد ان عرفت ضعفه على احد التقديرين وصوابه على الاخر انتهى ويمكن المناقشة فيما ذكره بانه اذا فرض القطرات اليسيرة في اول نزول
المطر لم يكن فرق بينها وبين القطرات اليسيرة التي لم يتبعها التدافق والتكاثر ضرورة ان كل قطرة من المطر خصوصا مع تحقق السبق و
اللحوق وجود مغاير للاخرى فالحكم بالطهارة فيما التزم بتطهيره يستلزم الحكم بالطهارة في القسم الاخر ايضا وكذا نفي الطهارة في القسم الاخر
ايضا وكذا نفي الطهارة يستلزم نفيها فيما التزم به فيلزم ان يقول بان القطرات اليسيرة الواقعة على النجاسة تنجس في حال وقوعها ثم
يطهرها المتدافق المتكاثر الذي يتبعه وهو خلاف ما حكم به وكانه ره استشعر لهذا الاعتراض فحاول دفعه في طي كلماته فقال في دفع ما اورده
المستند على شرط الجريان بانه لو لم يكن ظاهرا لم يطهره الجريان ما نصه لكن قد يدفع بان الخصم لا يلتزم بنجاسته لو باشره بنجاسة قبل ان يجري
حتى يرد عليه عدم معقولية الطهارة بالجريان بل حكى الاجماع على عدم ذلك بل لعله يقول انا نجوز انكشفنا انه من الماء الذي لا ينفعل بالنجاسة
بالملاقاة نظير المختار بالنسبة الى القطرات اليسيرة ابتداء فانه ينكشف عدم قابليتها للنجاسة اذا تواتر بعدها المطر وقوى مثلا الا انها تنجس
ابتداء هذا من كلامه ره واقول لا استثناء الى عموم قوله ع كل ما يراه ماء المطر فقد طهر بعد انجباره بالشهرة كما عرفت تما لا اشكال فيه بناء على
القول بعدم اعتبار الجريان وكذا على القول باعتباره غاية ما هناك انه قد تقيد بالجريان بالنسبة الى مثل السطح والثوب كما هو مورد السؤال
ومقتضى ورود الجواب على وجه ينطبق عليه المراد به جريانه على المتنجس كما هو الظاهر فان اصابة السطح والارض والثوب وامثالها وجرى عليها
فقد طهرت ويبقى الاطلاق بالنسبة الى الماء الذي لا يجري عليه بحسب ما يجري على الارض ونحوها فيكتفي فيه بمطلق الرؤية التي هي عبارة
عن الاصابة المجردة عن الجريان وان امكن تصوير الجريان على الوجه الذي نقول به وهو اقل مرتبة انتقال الماء الوارد من مكان الى مكان
بالنسبة الى سطح الماء المورود عليه فوجه الاكتفاء بالاطلاق ظاهر من جهة عدم ثبوت التقييد بالجريان فيه واما ما ذكره صاحب الجواهر من
الاكتفاء بمطلق الاصابة وعدم اعتبار الامتزاج وان قلنا به في غيره فهو وجيه اما ما ذكره من الاكتفاء باصابة قطرة او قطرتين من المطر
فهو مبني على ادعاء صدق رؤية المطر على شيء بان يكون رؤية المطر عبارة عن اصابته لو برؤية جزء يسير مما يصدق عليه المطر عرفا لكن يشكل
ذلك بانه اذا اعتبر في المطر صدق اسمه عرفا فلم لم يعتبر في الرؤية صدقها ولا يخفى على من تدبر انه باصابة قطرات يسيرة لا يقال عرفا انه رآه
المطر وان شئت ان تختبر ذلك فانظر الى ما لو كان الماء المورود عليه تحت سقف واصابه في حال تدافق المطر وتكاثره قطرات يسيرة من
جهة ميل نزول المطر الى جانبه كما يتفق كثيرا او من جهة تموج وتحرك في الهواء فهل تجد انهم يقولون انه اصابه المطر ام لا وبما ذكرناه من
كون المناط هو صدق الرؤية عرفا يسقط ما اورد على الاستدلال بالحديث المذكور من وجه اخر وهو ان ماء المطر في الصورة المفروضة لا يمكن ان
يرى جميع الماء النجس لامتناع التداخل مع امكانه ايضا فالظاهر انه عند التقاطر كما هو مذهبهم لا يمكن ان يصل الى جميع اجزاء الماء وقت
السقوط انه مع تقاطر قطرات كثيرة معتد بها عرفا يصدق بالنسبة الى الماء الذي وقعت عليه انه اصابه المطر وان كان لا يصدق فيما وقعت
عليه مما عدا الماء الا باستيفاء المحل الذي استوعبه النجاسة من ظاهر الجسم كما في الاواني المتخذة من النحاس او صح باطنه كما في الثياب والاحجار
ح الى ما اجيب به عنه من ان الحديث انما دل على طهارة ما يراه ماء المطر المقتضي لطهارة الموضع الذي يصل اليه فاللازم طهارة ما عداه اذ
لو لم يطهر بذلك لزم عدم طهارة ذلك الموضع بالكلية او عود النجاسة الى ما وصل اليه المطر بالمجاورة وكلاهما خلاف ظاهر النص الثاني انه قال
في الذخيرة انما ينقطع التقاطر صار ماء المطر في حكم الواقف والظاهر انه مما لا خلاف فيه انتهى ووافقه على ذلك في الحدائق بزيادة التصريح

بان ذلك الحكم يجري عليه وان كان جاريا وفصل في المستند فقال اذا انقطع تقاطره فان لم يبق جريانه على الارض فكالواقف اجماعا وان كان جاريا
بعد فظاهر العمومات المتقدمة والاستصحاب عدم تنجسه وان قلنا انه من القليل الجاري لا عن مادة مع انه ايضا لا ينجس فيشمله ما دل عليه ايضا
وهو الظاهر من المنتهى حيث شرط في الحاقه بالواقف مع الانقطاع الاستقرار على الارض قال ما اذا استقر على الارض وانقطع التقاطر
ثم لاقته نجاسة اعتبر فيه ما يعتبر في الواقف لانتفاء العلة هي الجريان انتهى قال ايضا المستند بعد نقله وهو جيد جدا انتهى واقول لو لم يتم
الاجماع على خلافه كان جيدا وقيامه غير تعليل لا دلالة في عبارة المنتهى على ما استشهد بها عليه لان الظاهر من الاستقرار بدلالة ذكره في
اول كلامه هو مقابل كونه في الهواء وحال نزوله وان مراده بالعلة المنتفية التي هي الجريان انما هو الجريان الذي يحكم عليه عند فقهائنا باحكام
خاصة وهو الجريان عن مادة الثالث انه قال في الذخيرة انا وقع على ماء قليل طاهر فان كان بطريق الجريان فلا ريب في انه يفيده تقويا فيصير
كالجاري والا فيبنى على الخلاف في اشتراط الجريان وعدمه وقال في المستند لا شك في تقوي القليل المجتمع من المطر حين النزول للعمومات واما
المجتمع من غيره فهل يتقوى فيه وجهان الاظهر العدم لاستصحاب الحكم الثابت له قبل الاتصال بالاطلاقات من تنجسه بالملاقاة ولعمومات تنجس القليل
بورود النجاسة عليه لشمول اكثرها بل جميعها لمثل ذلك بالاطلاق او العموم ومنع الشمول ضعيف فالقول بالتقوي لاجله سقيم ومعارضة تلك
العمومات مع بعض عمومات طهارة الماء على ما مر غير مفيد لان هذه اخص مطلقا مما مر فتخصيصه بها لازم وتوهم العموم من وجه لاختصاص ما
مر بالقليل الغير المتصل بالمطر قطعا باطل لان اختصاصه به لاجل ادلة تنجس القليل الشامل للمتصل ايضا وعدم تحقق ما هو اخص منه و
ذلك بخلاف ما مر في الجاري فان ما يختص بغيره كثير وقد يتمسك للتقوي بان حال النزول غير شيء من ماء المطر فهو مطر مع شيء زائد
فيصير بذلك اقوى وهو فاسد لان مقتضاه عدم تنجس ماء المطر ان تميز دون القليل والممتزج لمنع القوة فيهما وافسد منه اعتبار النجاسة
ح بمقدار ماء المطر حتى لو فرض التغير لو انحصر فيه لكان نجسا فانه مبني على اعتبار التقدير في التغير وقد عرفت فساده انتهى والتحقيق انه
لابد من مراجعة الادلة التي يستفاد منها حكم ماء الغيث فنقول اما الاثبات فاوضحها دلالة قوله تع وهو الذي انزل من السماء ماء ليطهركم به
نظرا الى ان لفظ الطهور في الاية الاخرى ربما يدعى اجماله ولكن ذلك مع كونه اوضح لا يدل على ما هو المطلوب في هذا المقام من تقوي الماء
المجتمع من غير الغيث بالنازل منه عليه لان غاية مؤداه هو التطهير وهو لا يستلزم جعله متقويا بحيث يجري عليه الاحكام المختصة بالجاري
واما الاخبار فالذي يحتمل فيه ان يكون له مدخل بما نحن فيه من تقوي الماء المجتمع بالمطر هو رواية الكليني عن ابي الحسن ع في طين المطر انه
لا باس به ان يصيب الثوب ثلثة ايام الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر الحديث وصحيحة علي بن جعفر سئل اخاه عن الرجل يمر في ماء
المطر وقد صب فيه خمر الحديث بعد تقييده به ابقر من حيث دلالته على اختصاص الطهارة بحال نزول المطر ولكنهما لا يدلان على المطلوب
هنا لان موردهما ماء المطر بخصوصه دون الماء المجتمع من غير المطر واما الاجماع فانه وان ادعاه بعضهم على كون ماء الغيث بمنزلة الجاري و
نفي عنه الخلاف في الحدائق الا انه قيده في كلامه بقوله في الجملة واللازم ح هو الاخذ بالقدر المتيقن وهو الماء المجتمع منه لا من غيره الا ان
الانصاف ان قوله في الجملة انما هو اجمال الاقوال الموجودة المتقدمة من اعتبار الجريان من الميزاب بخصوصه او منه ومما شابهه او من المثعب
او مطلق الانتقال من مكان الى مكان الى اخر ما تقدم من الاقوال وح لا مانع من الاستناد الى عموم المنزلة بل نقول ان وجه الشبه هو خصوص
الاحكام المختصة بالجاري ثم نقول ان من الاحكام المختصة بالجاري انه بمجرد اتصاله بالماء المتنجس الغير المتغير يجعله في حكم الجاري ومعنا ان المطر
النازل عليه في حكم الجاري وقد اتصل به فيجعله متقويا لا يق ان نزول المطر على ذلك الماء ليس على حد اتصال الجاري بالقليل اما من جهة ان القطرة
النازلة بعد وقوعها فيه استهلكت والاخرى اللاحقة غير متصلة بالاولى واما من جهة ان القطرة الواقعة انما تقع اولا على جزء ثم تنتقل الى
الاجزاء الاخر فهي كما لو وقعت على حجارة ثم وقعت على شيء متنجس لانا نقول اما الوجه الثاني فليس صالحا للاستناد اليه لان القطرة الواقعة
على جزء من الماء المتصل بجزء اخر تفيد تقوي ما وقعت عليه وهو يفيد تقوي ما اتصل به من الجزء الاخر فقياس حالها بحال القطرة الواقعة
على الحجارة قياس مع الفارق واما الوجه الاول فيدفعه انا قد وجدنا ان مثل هذا الاتصال الحاصل في الغيث قد افاد التقوي بالاتفاق
فيما اذا كان الماء الذي وقع عليه مجتمعا من المطر ولا مدخل في تقويته لكونه من ماء المطر قطعا وتقويه انما هو معلول لنزول المطر ضرورة ان
المطر النازل في حكم الجاري وان لم يكن ذلك الماء المجتمع موجودا بخلاف ذلك الماء فانه لو انقطع عنه المطر بهما من الراكد ولهذا نفى
الريب في العبارة المتقدمة من الذخيرة عن افادته للتقوي اذا كان وقوعه عليه بطريق الجريان وبنى المقال على الخلاف في اشتراط الجريان

وعدمه على تقدير وقوعه عليه بغير طريق الجريان **قوله** والماء الذي يغسل به النجاسة نجس سواء كان في الغسلة الاولى او الثانية وسواء

كان

كان مثلوثا بالنجاسة اولم يكن وسواء بقى على المغسول عين النجاسة اونفى وكذا القول فى الاناء على الاظهر هذا الكلام من مسوليات حكم الغسالة والمراد بها كما فى كشف اللثام ما انفصل بالعصر او بنفسه من المتنجس بعد الصب عليه وظاهره كظاهر عبارة المعتبرة وظاهر لفظ الغسالة ان محل البحث هو ما لو كان صب الماء على المغسول بقصد الغسل ويظهر من بعضهم انه لا مدخل للقصد المذكور والظاهر هو الاول فينبغى ان لا يكون خلاف فيما لو اتفق وقوع ماء على متنجس وسيلانه منه فكل من قال بتنجس القليل بملاقاة النجاسة ينبغى ان يلتزم بنجاسة ذلك الماء السائل كما ان الظاهر ان غسالة الاستنجاء والغسالة المتغيرة بالنجاسة خارجتان عن المتنازع لاتفاق الجميع على طهارة الاولى ونجاسة الثانية وقال فى الجواهر انه ما المراد بالانفصال هل هو كون الهواء ظرفه فلا يجرى الكلام فيما لو جرى على المتنجس الى مكان آخر متصل به غير منفصل عنه كما فى البدن او المراد به مطلق الانفصال عن المحل النجس ولو الى مكان آخر فيجرى البحث فيما لو تنجس على البدن ثم صب عليه شئ من الماء حتى جرى الى اسفله ولم ينفصل عنه ثم انه على هذا التقدير فهل يحكم بنجاسة ما انتهى اليه الماء او كل ما يجرى عليه وايضا لو انفصل من الاسفل فهل يجرى البحث فى المكان الذى جرى عليه ماء الغسالة قبل ان ينفصل اولا هذا وغيره كلامهم فيه غير منقح ومقتضى ما ستسمع من ادلة القائلين بالنجاسة من كونه ماء قليلا لاقى نجاسة الحكم بنجاسة ذلك كله من غير فرق بين ان ينفصل منه شئ اولا انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا فيه على اقوال احدها النجاسة مطلقا وحكى عن ظاهر المقنع وعن الاصباح والفاضلين والشهيد والمحقق الثانى فى جامع عد ومال اليه المحقق الاردبيلى ره وجامع المقاصد ان هذا هو القول الاشهر بين متاخرى الاصحاب انتهى وعن ظاهر المنتهى الاجماع عليه حيث ادعاه على نجاسة غسالة بدن الجنب والحائض اذا كان نجسا ولا قائل بالفصل ثانيها الطهارة مطلقا وحكى عن الشيخ فى ط وابن حمزة والمحقق الثانى فى بعض فوائده والقاضى وعن المعالم نسبته الى جماعة من المتقدمين وفى جامع المقاصد انه الاشهر بين المتقدمين نعم جعل فى ط الاحوط فى الثياب النجاسة مطلقا وفى الاوانى فى الغسلة الاولى والقاضى قال بالاحتياط فى غسالة الولوغ ثالثها الطهارة مطلقا فى غسل الاوانى والنجاسة فى غير الاخيرة فى الثياب نقل عن ف رابعها النجاسة مطلقا فى غير الاخيرة نقل فى المستند عن والده خامسها التفصيل بين ما لو ورد الماء على المحل المتنجس وبين ما لو ورد هو على الماء بالطهارة فى الاول والنجاسة فى الثانى وهذا القول قد حكاه فى لف والذخيرة عن السيد ره وابن ادريس ره سادسها ما عن بعض اصحابنا كما فى ك عن شيخنا الشهيد ره من انه حكى فى بعض ما ينسب اليه قولا لبعض اصحابنا بنجاسة الغسالة مطلقا وان ازاد الغسل على العدد الواجب حجة القول الاول امور الاول ما تمسك به بعض المحققين من الاجماع المدعى فى المعتبر والتحرير فى باب غسل مس الميت على نجاسة المستعمل فى الغسل اذا كان على البدن نجاسة مدعيا ان هذين الاجماعين المنقولين معتضدان بالشهرة المحققة وقد عرفت الاجماع من المنتهى واقول لم يتحقق لنا الشهرة ونحن فى ريب من قيامها على شئ من القولين الاولين لما عرفت عند حكايتهما من النسبة الى وبانهما على خبر لا يحصل الوثوق باحد الطرفين من جهة الشهرة الثانى انه ماء قليل لاقى نجاسة فينجس واورد فى الذخيرة عليه بمنع كلية كبراه ثم قال فانه احتجوا ابمفهوم قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ قلنا الحكم المعلق على الشرط فى المنطوق هو نفى الانفعال بشئ من النجاسات على سبيل العموم على ما هو شان النكرة الواقعة فى سياق النفى فيكون مفهومه على تقدير ثبوته ثبوت الانفعال من بعض النجاسات لغير محل النطق فلا عموم وهذا مع قطع النظر عن منع عموم نفى الحكم فى جميع المياه وعلى كل حال كما سبق اليه الاشارة وقد مران اثبات عموم انفعال القليل بالملاقاة انما يتم بانضمام الاجماع المركب فلا يجرى فى موضع النزاع وتوضيح المقال فى هذا المقام هو ان العموم فى المفهوم يتصور من وجوه ثلثة الاول من جهة الشئ المنجس وهذا النوع من العموم اذا استفيد من الحديث المذكور لم يجد الا فى مقابل القول بالتفصيل بين غسالة الولوغ وغيره وهذا هو الذى افاد كلام صاحب الذخيرة انكاره ويتجه عليه اولا ان عمدة البحث انما ترجع الى البحث عن استثناء الغسالة عن عموم نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة من حيث كونها قد قصد بها ازالة النجاسة وما ذكره من الرد غير مفيد فى دفع ذلك لان تسليم تنجس الغسالة فى الجملة ببعض النجاسات كاف فى اثبات ما هو عمدة مناط البحث وثانيا ان مقتضى القاعدة فى افادة المفهوم فى هذه القضية هو افادة الموجبة الكلية لان انتفاء الحكم عن كل واحد من الافراد فى طرف المنطوق اذا فرض استناده الى وجود الشرط الذى هو ظاهر فى العلية التامة المنحصر فيها على ما هو المفروض من القول بحجية مفهوم الشرط لزم من ذلك عقلا ان كل فرد منها يثبت له الحكم المنفى فى المنطوق عند انتفاء الشرط نعم لو استفيد من المنطوق كون الشرط علة لعموم الحكم كان المنفى فى المنطوق ح هو عمومه فلا ينافى ثبوته لبعض الافراد او قامت قرينة على عدم انحصار علة الجزاء فى الشرط لكن الاول موقوف على اعتبار المتكلم نفس العموم قيدا يرجع اليه النفى والاثبات ولا

يثبت اعتباره ذلك الا بقرينة دالة عليه لكونه خلاف الظاهر المتعارف الذي ينساق لاجله الكلام والثاني موقوف على قيام القرينة على
عدم الاختصاص لان المفروض على القول باعتبار مفهوم الشرط هو الكلام في الاختصاص وثالثا انا لو سلمنا عدم دلالة المفهوم بمقتضى
التركيب على العموم قلنا ان القرينة هنا قائمة على ارادته منه لان المراد بالشيء في المنطوق ليس هو مطلق ما يسمى شيئا وانما المراد ما من
شانه تنجيس ملاقيه اعني النجاسات المقتضية للتنجيس واذا فرض كون كل فرد منها مقتضيا للتنجيس كانت الكرية مانعة فيلزم عند انتفاء
الكرية المانعة ثبوت حكم التنجيس لكل فرد من افراد النجاسات المفروض كون كل منها مقتضيا الثاني من جهة عموم لفظ الماء الذي هو
مفرد محلى بلام الجنس الساري في جميع الافراد الواقع في حيز الشرط فيصير المعنى ان كل ماء اذا لم يبلغ حد الكر ينجس بملاقاة كل ما من شانه
التنجيس كما هو مقتضى العرف وقد حررناه في الاصول ان المفهوم ليس نقيضا منطقيا للمنطوق حتى يكون مفهوم القضية الكلية قضية جزئية
مخالفة لها في الكيف ويثبت بذلك عموم المفهوم المستدل به على المطلوب فيندفع ما ذكره صاحب الذخيرة من منع عموم نفي الحكم في جميع المياه
وكانه الى هذا الوجه اشار في الرياض حيث تمسك في الاستدلال على النجاسة بعموم ما دل على نجاسة القليل بعموم مفهوم بعض اخباره
فتثبت الكلية وانقدح فساد القدح فيها انتهى وحكى التشبث بعموم لفظ الماء بعد تسليم عدم عموم الشيء في المفهوم عن العلامة الطباطبا
ئي ره في مقام اثبات عموم الحكم لصورتي الورودين هذا ولكن لا يخفى عليك انه يتطرق اليه المناقشة من جهة ان المفرد المحلى بلام الجنس
لا يفيد العموم بحسب الزمان وانما هو من اداة الاهمال فيفيد التعليق في الجملة الذي هو في حكم القضية نعم لو كان للعموم الزماني استلزم
العموم في الافراد وان لم يكن نصا فيه ولقائل ان يقول ان اللفظ الدال على الجنس لما كان من قبيل المطلقات سرى اليه هنا الانصراف
الى غير صورة استعمال الماء القليل بقصد الغسل ولا يتوهم ان لفظ اذا يفيد كون الشرط علة تامة للجزاء ومعلوم ان العلة لا تنفك عن
المعلول فقد حصل العموم من هذا الباب لانا نقول لا ننكر ان العلة تفيد عدم انفكاك معلولها عنها لكن المدعى هو ان المطلق عبارة
عن لفظ الماء الذي هو الموضوع ومفيد العلية هو لفظ اذا ومعلوم ان العلية من صفة الموضوع فهو ان كان عبارة عما ينصرف اليه
من الافراد المتعارفة الشايعة التي يوجد في ضمنها تثبت العلية لها وان كان عبارة عن الطبيعة السارية في ضمن الافراد النادرة ايضا
تثبت العلية لها فاذا انصرف اللفظ المراد به الجنس الى صنف منها يصير علة عدم التغير وجود ذلك الصنف كما لو قيد به اللفظ ففيما
نحن فيه يكون علة التنجس هي القلة في الماء الغير المستعمل بقصد الغسل وان اردت الوصول الى ما هو اوضح من ذلك فلاحظ
قولنا بلوغ الماء قدر الكر علة لعدم الانفعال وقولنا عدم بلوغ الماء قدر الكر علة للانفعال مع قولنا عدم بلوغ الماء الغير المستعمل بقصد
الغسل والتطهير علة للانفعال نعم تندفع المناقشة المذكورة بانه لا ريب في ان الماء المذكور في المنطوق وهو قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر
لم ينجسه شيء اعم من المستعمل في ازالة النجاسة وغيره ضرورة ان انتفاء التنجس عن الكر ليس ناظرا الى صورة استعماله في ازالة النجاسة
فهو يعمها وغيرها ومن المعلوم ايضا ان المفهوم يتبع المنطوق ومع عدم تحقق الانصراف في موضوع المنطوق لا يبقى مجال لتحقق
الانصراف في موضوع المفهوم الثالث عموم المفهوم بالنسبة الى انحاء الملاقاة الذي هو من قبيل العموم في الاحوال فقد ذكر بعض ا
لمحققين ره ان محل الحاجة هنا هو عموم الحكم لجميع انحاء الملاقاة وتمسك في اثباته فيما نحن فيه بان من الواضح عند المتشرعة
انهم لا يفهمون من تنجيس الشيء النجس لغيره الا تاثيره فيه عند التلاقي من غير فرق بين انحائه الا ترى انه لو شك في تاثير الشيء بملاقاة
النجس بالرطوبة من فوقه او من تحته او من احد جانبيه رد عليه في ذلك كافة المتشرعة وكذا لو شك في تفاوت الدواعي و الاغراض في
الملاقاة بان يكون غرضه من الملاقاة ازالته او عدم ازالته ثم قال و مما ذكرنا يظهر انه لا حاجة في اثبات عموم الحكم لصورتي الورودين
الى التشبث بعموم لفظ الماء بعد تسليم عدم عموم الشيء في المفهوم كما وقع من العلامة الطباطبائي ره لان التحقيق ان عموم الكلام لصورتي
الورودين من عموم الاحوال لا عموم الافراد حتى يحتاج الى اثبات عموم الشيء او الماء وبالجملة فلا اظن التامل في عموم المفهوم المذكور
الا من قلة التامل ولهذا لم يتامل فيه بعد مخالفة العماني احد الا لدليل مخصص كما وقع من السيد ره والحلي في التفرقة بين الورودين
ولهذا جعل في الذكرى ماء الغسالة من مستثنيات الماء القليل على القول بطهارته وقد ذكر في المعتبر في الطعن على رواية تطهير الارض
بالذنوب انها منافية للاصول لان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس لانه قليل لاقى نجسا انتهى الثالث من ادلة القول الاول ما رواه
عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال الماء الذي يغسل به الثوب ويغتسل من الجنابة لا يتوضا به واشباهه واورد على الاستدلال
به في الذخيرة من وجوه احدها ضعف السند وثانيها انه اعم من المدعى فان النهي عن الوضوء اعم من النجاسة ثم في عطف الجنابة

عليه اشعار وبذلك ثالثها ان عموم الماء الذي يغسل به الثوب بالنسبة الى القليل والكثير وعموم الثوب بالنسبة الى الطاهر وغيره يقتضي اخراج الكلام
عن ظاهره وليس الحمل على الاستنجاء ابعد من التخصيص وجميع ما اورده ره في محله الرابع ما في قب من انه روى العيص بن القاسم قال سألته
عن رجل اصابته قطرة من طست فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فيغسل ما اصابه وان كان من وضوء الصلوة فلا بأس واورد عليه في
الذخيرة لضعف سنده وقصور دلالته ثم قال ولم اطلع عليه في كتب الحديث المشهورة وانما اورده الشيخ في ف والمحقق والمصنف ره في
المعتبر والمنتهى مرسلا مع اعتراف المحقق ره بضعفه وقال الشهيد ره انه مقطوع فالتمسك بمثله مشكل وذكر في الجواهر ما يعطي توضيح ذلك
وزيادة فانه قال فيه واما الدليل الثاني وهو رواية العيص فهي مع كونها مضمرة مقطوعة ورواية المعتبر لها مع حكمه بضعفها لا تفيدها
شيئا واما رواية المنتهى لها فمن المقطوع انه تبع بها الشيخ ره وكون الشيخ ره يروي عن العيص في بعض كتبه بطريق حسن لا يقتضي بروايته
عنه في غيره كذلك واحتمال انه اخذها من كتابه مع كونه معتمدا عنده بطريق معتبر معارض باحتمال عدمه مع احتمال ارادته من الوضوء ما كان
متعارفا من احوال البعض المرضى من انه يؤتى له بطشت فيبول فيه ويتغوط ويستنجي فيه فقد يكون انما امره لذلك على ان العمدة على تمام المدعى
حتى ينافي ما سمعته مما نحن فيه بل قد يكون شاهدا لنا انتهى والوجه فيما ذكره في ذيل الكلام هو ان ماء الاستنجاء وان كان طاهرا لا
يجب غسل ما اصابه الا انه لما وقع على البول والغائط اللذين في الطشت واختلط بهما تنجس قطعا فيجب الغسل منه وتمسك بعض المحققين ره
لاثباتها عتبا السند معرضا بما في الجواهر ره بان ظاهر نسبة الرواية الى العيص وجدانه في كتابه نظرا الى ان ظاهر النقل عن شخص انما هو
النقل بغير واسطة وحيث علم قطعا انتفاء احتمال المشافهة تعين اخذه من كتابه والمخبرون بالكتاب ما مبون ممدوحون فيكون القدح في الرواية
بالارسال ضعيفا في الغاية واضعف منه القدح فيها بالاضمار فانه لا يقدح مع الاطمينان بان المسئول هو الامام ع وان الاستغناء عن
التصريح باسمه الشريف انما هو لسبق ذكره في اول الرواية فيستهجن تكراره في الكلام الواحد المشتمل على سؤالات متعددة والمنشأ في ذلك
تقطيع الاخبار ولا داعي لجعل الروايات مبنية ... شان غرض الفقير به اصلا انتهى وح يرتفع الاشكال عن سند الرواية وقد يدعى انجبارها
بالشهرة وهذا الدعوى انما تتم عند من ثبت عنده الشهرة ثم انه يبقى الكلام في دلالتها ونقول لا اشكال في ذلك ايضا لان الوضوء بالفتح عبارة
عن مطلق الماء الذي ينظف به البدن سواء كان من الحدث او الخبث وسواء كان ازالة الخبث من المخرجين او من غيرهما من ساير اجزاء البدن
وان كان الظاهر عدم استعماله فيما يغسل به الثياب ونحوها مما لم يكن من تنظيف البدن وتحسينه ويظهر ذلك كله بالتدبر في كلام ابن الاثير قال في
النهاية فالوضوء بالفتح الماء الذي يتوضأ به كالفطور والسحور لما يفطر عليه ويتسحر به والوضوء بالضم التوضؤ والفعل نفسه يقال توضأت اتوضأ
توضؤا ووضوءا الى ان قال واصل الكلمة من الوضاءة وهي الحسن ووضوء الصلوة معروف وقد يراد به غسل بعض الاعضاء ومنه الحديث
توضؤا مما غيرت النار اراد به غسل الايدي والافواه من الزهومة وقيل اراد به وضوء الصلوة وذهب اليه قوم من الفقهاء ومنه حديث
الحسن الوضوء بعد الطعام ينفي الفقر وقبله ينفي اللمم انتهى ويوافقه ما في الصحاح والمصباح فنقول ح ان مقتضى الجواب المفصل بين
الماء الذي غسل به القذر وبين الماء الذي توضأ به وضوء الصلوة هو ان المراد بالوضوء في السؤال مطلق ما غسل به البدن من حدث او خبث
ولا مجال لتخصيصه بماء الاستنجاء لكون الوضوء منه اعم ومن غيره بحسب الوضع ولقوله ع في الجواب وقذر الشامل للغائط والدم والمني
وغيرها ولما كان الامر بالغسل منافيا لكون ذلك الماء ماء الاستنجاء ضرورة انه طاهر لا يجب غسله واما ما ذكره صاحب الجواهر ره من تخصيص
السؤال بالطشت الذي يوضع للمرضى فيكون ماء الاستنجاء مختلطا بعين النجاسة فهو مما لا وجه له اذ ليس باولى من تخصيصه بالطشت الذي
لا يكون فيه الماء مختلطا بالنجاسة بل نقول ان مقتضى ظاهر السؤال عن الوضوء هو كونه مسوقا للسؤال عن الوضوء من حيث هو وضوء ولازم
ذلك ان لا يكون مختلطا بما يقتضي كونه معنونا بعنوان اخر وهو ملاقاة النجاسة المباينة لما استعمل في ازالته وبذلك يرتفع المانع عن
الاستدلال بالرواية المذكورة من جهة السند والدلالة الخامس موثقة عمار الواردة في الاناء او الكوز القذر كيف يغسل وكم مرة
يغسل قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر ثم يحرك ثم يفرغ ثم يصب فيه ماء ويحرك ثم يفرغ منه و
قد طهر قال بعض المحققين ره دل على وجوب افراغ المياه الثلثة ولو كانت الغسالة طاهرة لم يجب الافراغ خصوصا في الثالثة غاية الامر وجوب
صب ماء اخر غير المياه السابقة على القول بان الغسالة على تقدير طهارتها غير مزيلة للخبث ولو قيل ان الافراغ لتوقف تحقق مفهوم
الغسل على اخراج الغسالة قلنا فلم لا يجب اذا فرضنا الغسلة يعني الثالثة بالماء المعتصم عليه كالكثير والجاري والمطر فيعلم ان الافراغ
ليس الا لنجاسة الغسالة اذ الغسل بالمعتصم لم ينفعل بملاقاة المحل ثم انه ره قال لكن الانصاف عدم ظهور هذه الرواية في ان المطلوب

لان الامر بالافراغ فيما عدا الاخيرة بعد الالزام بعدم طهارة الغسالة من الخبث لعدم الفائدة في ابقائه وخلط الماء الجديد به واما في
الاخيرة فلاستقذاره عرفا في الشرب وعدم جواز ازالة الحدث والخبث به بالفرض انتهى ولعل الاستدلال بالرواية المذكورة وما في
معناها اشار في الجواهر حيث قال وربما ايد القول بالنجاسة بما دل على تعدد الغسل واهراق الغسلة الاولى من الظروف ثم قال
وفيه انه لا اشعار بذلك في شيء منهما فان تعدد الغسل ليس لاخراج الغسالة بل هو للتعبد والاهراق انما هو ليغسل مرة اخرى و
لذلك لا يوجب التعدد في كل نجاسة عينية كانت او حكمية والا فالثاني ايضا ماء غسالة وهكذا وهو لا معنى له انتهى واقول الانصاف
ان الاعتذار عن اهراق ماء ما عدا الغسلة الاخيرة باحتمال كونه لتحصيل تعدد الغسل ممكن لانه يشكل في صدق تعدد الغسل بصب الماء
على ماء الغسالة الموجود في الاناء ولكن الاعتذار عن الامر بافراغ الاناء عن ماء الغسلة الثالثة باستقذار شربه عرفا وعدم جواز ازالة
الحدث والخبث به بالفرض غير مسموع اما الاول فلان استقذار شربه كما اعترف به امر عرفي وليس من وظيفة اهل العصمة ع بيان
ما ليس حكما شرعيا من وجوه علاج المحاذير والمكاره العرفية واما الثاني فلان عدم ترتب فائدة عليه لا يقتضي الامر باهراقه خصوصا
بعد ملاحظة قوله ع وقد طهر بعد الامر بالافراغ من الغسلة الثالثة السادس ما تمسك به المحقق الثاني ره من الشهرة والاحتياط فانه
ره بعد ما وصف القول بالنجاسة بانه اشهر بين متاخري الاصحاب في صدد كلامه قال في ذيل كلامه والعمل على المشهور بين المتاخرين وفاقا
مع الشهرة والاحتياط فعلى هذا يكون ماء الغسلة كمغسولها قبلها انتهى ولا يخفى ما فيه من الغرابة لعدم حجية الشهرة وانه انما يوجب
الاحتياط ويمكن حمله على الاحتياط في مقام العمل على وجه الاستحباب دون الفتوى لكن قوله فعلى هذا الخ مناف لهذا الحمل لان ظاهره
الاخبار عن الواقع السابع ما حكي التمسك به عن بعض الاواخر من قيام السيرة على الاجتناب عن الغسالة قلت لا ريب في استقرار
سيرة عوام الناس على ذلك ان كان مع موافقة جملة من الخواص القائلين بطهارة الغسالة اياهم في الاجتناب مبنية على مجرد الاحتياط
الثامن ان ايجاب العصر في تطهير الثياب ونحوها مما هو قابل للعصر يدل على نجاسة الغسالة اذ ليس ذلك لمجرد التعبد قطعا فيتعين كونه
لاخراج الغسالة ولولا نجاستها لم يؤمر باخراجها واورد عليه بانه قد يكون لاخراج عين النجاسة وقد يكون لتحصيل تعدد الغسل
فيما يلزم فيه تعدده وقد يكون من جهة ان العصر داخل في مفهوم الغسل ويدفعه ان ما دل على لزوم العصر شامل لما اذا كان المغسول
متنجسا بنجاسة عينية وما اذا كان متنجسا بنجاسة حكمية فلا يكون هناك عين حتى يجب اخراجها وان كون العصر لتحصيل التعدد انما
يجدي في غير الغسلة الاخيرة والدليل عام لها ايضا واما احتمال كونه قد اعتبر من جهة دخوله في مفهوم الغسل فهو في غاية السقوط كما تقدم
تفصيل القول فيه في محله حجة القول الثاني وجوه الاول اصالة الطهارة والتمسك بها انما يتم بعد عدم دلالة قوله اذا بلغ الماء قدر
كر لم ينجسه شيء على نجاسة الغسالة اما بان يدعى ان الحديث المذكور مسوق لبيان حكم الماء من حيث هو دون حيثية التطهير به فان تلك
جهة اخرى ولا مانع من عدم تنجسه اذا استعمل بقصد التطهير لان المقصود من انزاله سبحانه الماء على عباده انما هو غرض التطهير كما قال
عز شانه وهو الذي انزل من السماء ماء ليطهركم به او بغير ذلك من الوجوه واجيب عنه بالخروج عن حكمه بادلة القول بالنجاسة الثاني العمومات الناطقة
بطهارة الماء واجيب عنه بمثل ما اجيب به عن سابقه الثالث الاخبار المستفيضة الواردة في طهارة ماء الاستنجاء كصحيحة عبد الكريم الهاشمي
قال سئلت اباعبدالله عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به اينجس ذلك ثوبه فقال لا ومثلها غيرها من اخبار الاستنجاء المتقدمة
المتضمن بعضها تعليل الطهارة بان الماء اكثر من القذر وقد تقدم مثل هذا التعليل في طهارة ماء المطر الواقع على البول واجيب عنه
بان حكم تلك الاخبار مسلم في مورده الذي هو غسالة الاستنجاء ولا ملازمة بينها وبين ما نحن فيه فانها مخصوصة بالاستثناء عن
مطلق الغسالة بحكم النص والاجماع واما التعليل فقد رد بانه انما يدل على ان كل ماء هو اكثر من القذر لا ينجس به وادلة انفعال القليل
اخص منه فيخصص به مع انه لو تم لم يختص بالغسالة ولازمه عدم انفعاله بالملاقات اذا كان اكثر من القذر الرابع الاخبار الدالة على
الامر بالرش او النضح فيما يظن فيه النجاسة حيث انه لو تنجس الماء لكان ذلك زيادة في المحذور واجيب بان ما ينضح او يرش ليس مزيلا للنجاسة
ولا داخلا تحت عنوان الغسالة كما ان المحل ليس محكوما عليه بالنجاسة ولذا رش الماء عليه ليس لغرض التطهير وانما هو امر تعبدي فيما لم يحكم عليه
شرعا بالنجاسة غاية ما هناك انه مظنتها الخامس اطلاق الاخبار الواردة في تطهير البدن من البول من دون تقييد بازالة الماء المتخلف على
البدن واجيب بان الاشكال اللازم بناء على ما ذكر ان كان هو لزوم تنجس البدن ففيه ان دليل تنجس الملاقي للمتنجس انما هو الاجماع وانتفاؤه
في المورد ظاهر وان كان هو لزوم نجاسة الماء فيلتزم بها من غير حرج كالنجاسة المحمولة ويرتفع بالجفاف السادس الاخبار النافية للباس عما ينزو من

الارض النجسة في اناء المغتسل فيها ورواية عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله ع اغتسل في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة فيقع في الاناء
ما ينزو من الارض فقال لا باس فانها من جهة كون موردها غير الغسالة تدل بمفهوم الموافقة على نفي الباس عما يترشح من الغسالة واجيب
عن ذلك بان العمل بالمفهوم فرع العمل بالمنطوق وهو متروك لان مقتضاه ان الماء الوارد على النجاسة مطلقا طاهر وهو ممنوع والعمل
به متروك فالمفهوم متولد بالطريق الاولى السابع ان ما تخلف في المغسول بعد اخراج ما يتعارف اخراجه من الماء المغسول به طاهر اجماعا فلو
كان المخرج نجسا لزم تخلف بعض الاجزاء المندرجة تحت الكل عن بعض ضرورة ان الجميع ماء واحد فلا يمكن ان يكون بعضه نجسا وبعضه
طاهرا واجيب عنه بوجوه الاول النقض باقسام من الماء احدها ما لو كان ماء كثير يزيد على مقدار الكر فاختص جزء منه بالتغير بعين
النجاسة فان المتغير نجس وما عداه طاهر والماء واحد لم ينفصل بعض اجزائه عن بعض وثانيها ما لو اتصل بالماء القليل المتنجس ما يساوي
مقدار الكر بدون القاء عليه دفعة ولا امتزاجه به على القول باعتبارهما فانه مع الاتصال يكون ماء واحدا مع ان بعضه طاهر وهو الكر و
بعضه الاخر نجس وهو ما اتصل به وثالثها ماء البئر الذي وقع فيه نجاسة على القول بتنجيسه فان المنزوح منه نجس والباقي طاهر ولا يخفى اندفاع
النقض لافتراق الاولين عما نحن فيه بالاعتصام وافتراق الاخير بالمادة الثاني ان حكم المسئلة ليس من باب العقل حتى يحكم بان احد
الجزئين المندرجين تحت مركب جامع لهما لا يجوز ان يتخلف عن الاخر وانما هو من باب حكم الشرع وقد افاد ما دل على نجاسة الماء
القليل الملاقي للنجاسة على نجاسة مجموع ذلك الماء المغسول به قبل الانفصال وما دل على حصول الطهارة للثياب المغسولة به بعد
الغسل مع عدم انفكاكها عن الجزء المتخلف فيها على طهارته فيعمل بكل من الدليلين في محله الثالث ان مثل ما اورد من تخلف بعض
الاجزاء عن بعض يجري في بعض الصور على القول بالطهارة ايضا وذلك انه اذا امتزج بالماء المغسول به اجزاء من عين النجاسة مبثوثة فيه
فان ذلك الماء عند القائلين بطهارة الغسالة طاهر ما دام لم يستقر في مكان فيحكمون بطهارته في حال الاتصال بالمغسول وبعد الانفصال
منه اذا كان في الهواء لكنه اذا استقر في مكان والعين موجودة فيه حكموا بنجاسته لانه ماء قليل ملاق للنجاسة كما صرح به في الجواهر مع ان
المتخلف منه في المغسول طاهر الثامن انه مع الالتزام بتنجس الماء المغسول به لا يبقى مجال لافادته طهارة المحل ضرورة ان المتنجس ليس
قابلا للتطهير فيجب الالتزام بعدم حصول الطهارة في المحل وبطلان اللازم واضح واجيب عنه بوجهين احدهما الالتزام بطهارة الغسالة
ما دامت متصلة بالمغسول ونجاستها بعد الانفصال فلا يلزم تطهير الماء المتنجس ورد بانه لا يخلو اما ان يقول المجيب بشمول دليل انفعال
القليل للغسالة ويلتزم بخروج حالة الاتصال لضرورة حصول التطهير كما يظهر من العلامة في لف حيث رد احتجاج السيد ره بالالتزام
بذلك او يقول بمنع شمول ذلك الدليل للماء القليل الوارد على النجاسة ويتكلف في اخراج الغسالة عن تحت الموارد وادراجها تحت الوارد
باعتبار ان الماء عند الاخذ في الانفصال يصير النجاسة فوقه كما انه قبل الاخذ كان الماء فوقها كما وجه به الفاضل الاصبهاني في كشف اللثام
مقالة السيد المرتضى ره بذلك اما على الاول فيتجه عليه ما اورده في ك واوضحه في الذخيرة من ان المقتضي للنجاسة انما هو ملاقاة الماء
للنجاسة فاذا لم يحصل النجاسة عند الملاقاة وحصلت بعدها لزم تخلف المعلول عن العلة الموجبة ووجوده بدونها وهو باطل ثم قال نعم
يمكن ان يقال لا منافاة بين طهارة الثوب المغسول وما يتصل به من الماء ونجاسة الماء المنفصل اذا اقتضت الادلة ذلك لكن الشان
في اثباته وربما وجه بان المقتضي وان كان هو الملاقاة لكن قبل الانفصال كانت ضرورة التطهير مانعة وقد ارتفعت بالانفصال فاثر المقتضي
عند ارتفاع المانع ورد بان تاثير المقتضي انما يتم عند بقائه بعد ارتفاع المانع والامر فيما نحن فيه ليس على هذا المنوال لان الملاقاة التي
هي المقتضي قد ارتفعت بالانفصال واما على الثاني فيتجه عليه ان العبرة في كون الماء واردا او موردا انما هي باول الامر يعني اول زمان
الملاقاة والا لم تطهر غسالة الاواني ولا الثياب مما لا يستوعب الماء جميع اجزائه باول الورود عند الغسل وانما يتدرج وصوله اليها
وذلك لان الماء حينئذ بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة ليس من قبيل الوارد وثانيهما منع الملازمة بين التطهير وعدم التنجس ولهذا افاد اخبار
الاستنجاء تطهير المخرج مع تنجيسها بما على المخرج وكذا الارض بالنسبة الى باطن القدم والنعل وكذا تراب التعفير نعم المتنجس الذي لا يقبل التطهير
انما هو المتنجس بغير حالة التطهير او من نجاسة غير ما يراد تطهيره ويظهر من صاحب الجواهر ره دفع هذا الجواب بوجهين الاول ان القاعدة
اعني عدم تطهير المتنجس مسلمة اجماعية فيدل على ان الماء المغسول به ليس نجسا لافادته تطهير ما غسل به وان منع الملازمة في المقام بدعوى
كون الماء مع نجاسته يفيد التطهير انما هو من جهة وقوع الخلاف في طهارته ونجاسته نظرا الى ان دليل القاعدة انما هو الاجماع وهو لا
يجري في مورد الخلاف الذي منه ما نحن فيه مدفوع بان يقال في دفع المنع المذكور ان القاعدة قد تثبت بدليل هو الاجماع ولا بد من الاخذ

بعمومها الى ان يدل المخرج عن تحت حكمها ووقوع الخلاف في المورد لا يقتضي ازيد من عدم سريان دليل القاعدة الذي هو الاجماع فلا يلزم في جريان القاعدة اي قاعدة كانت سريان دليل تلك القاعدة مسلمة ولا ينافيها خروج احجار الاستنجاء والثاني قاعدة تنجس القليل خروج ماء الاستنجاء وغيره والوجه فيما ذكر هو انها من قبيل العام المخصص الذي هو حجة في الباقي الثالث ان مناط التطهير باحجار الاستنجاء انما هو زوال العين بها عن المخرج ولذا لم يذهب الاثر بطهره وزوال العين عن بدن الحيوان والفرق واضح بينه وبين التطهير بالماء ويمكن دفع الاول بان قاعدة المذكورة منتزعة من استقراء الموارد الجزئية وقيام الاجماع المركب على عدم الفرق بينها وبين جملة مما هو غيرها فكل مورد وقع الخلاف فيه من جهة الفرق بينه وبين الموارد التي علم حالها ينتفي الدليل على الحكم فيه مضافا الى انه قد علم من بعض ما تقدم اعني الجواب الثاني من اجوبة الدليل السابع ان قيام الاجماع على طهارة المغسول ودلالة مفهوم قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء دليلان شرعيان يلزم من العمل بهما تخصيص هذه القاعدة ويمكن دفع الثالث بان جعل مناط التطهير باحجار الاستنجاء هو زوال العين كما انه ليس الا من جانب الشارع كذلك صيرورة خروج الماء المغسول به المتنجس بملاقاة النجاسة سببا لطهارة المحل انما حصل من قبل الشرع وقد دل على ذلك كله الدليلان الشرعيان اللذان هما ما دل على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة وما دل على طهارة المحل بعد خروج الماء من النص وفي الاجماع بل الضرورة التاسع ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة وجه الدلالة كما في الجواهر ان المراد بالمركن الاناء الذي يغسل به الثوب بناء على نجاسة الغسالة لا ريب في تنجس الثوب بالاناء المباشر لماء الغسالة بل وبما يخرج من الثوب بالغمز ونحوه بل ويعسر ذلك مما لا يمكن الالتزام به بناء على نجاسة الغسالة بخلاف القول بالطهارة وسبقه الى ذلك في الذخيرة حيث قال فيها وقد يشكل حكمه بطهارة الثوب مع الحكم بفساد الماء المجتمع تحته في الاجابة سيما بعد حكمه بنجاسة الماء بانفصاله عن المحل المغسول فان الماء بعد انفصاله عن المحل المغسول يلاقيه في الماء فيلزم تنجيسه ثم قال وقد يتكلف في حل الاشكال بان المراد بالانفصال خروجه عن الثوب والاناء المغسول فيه تنزيلا للاتصال الحاصل باعتبار الاناء بمنزلة ما يكون في نفس المغسول الحديث المذكور ثم قال ولا يخفى ان بناء الحكم على طهارة الغسالة اولى من ارتكاب هذا التكلف فان ذلك انما يصح اذا ثبت دليل واضح على نجاسة الغسالة وقد عرفت انتفائه انتهى واجيب عن الاستدلال بانه مبني على اعتبار وجود الماء في المركن قبل وضع الثوب فيه وليس فيها دلالة على تعيين ذلك خصوصا بناء على اشتراط ورود المطهر في التطهير فيمكن ان يستفاد منها وجه اخر وهو وضع الثوب في المركن ثم صب الماء عليه وهذا غير مستلزم للحكم بطهارة الغسالة لان المركن ح كاليد المباشرة للثوب في حال التطهير العاصر ما دل على كفاية صب الماء على بول الصبي الذي لم يتغذ وجه الدلالة ان الغسالة لو كانت محكوما عليها بالنجاسة لم يجز الاكتفاء بمجرد الصب ووجب اخراج الماء المغسول به واجيب بان الرواية الدالة على ذلك كما انها مخصصة لما دل على وجوب تعدد الغسل المعتبر في التطهير من البول كذلك هي مخصصة لما دل على وجوب تعدد الغسل المعتبر في التطهير من البول كذلك هي مخصصة لما دل على وجوب العصر فهذا المورد بخصوصه خارج عن تحت الغسالة المحكوم عليها بالنجاسة لدلالة الرواية الخاصة الواردة فيه هذا وقد يستدل على طهارة الغسالة بوجه اخر وهو ان ادلة انفعال الماء القليل غير شاملة للغسالة لان تلك الادلة على اقسام احدها النصوص الواردة في موارد خاصة وليس المستفاد من ملاحظة ما ذكر منها الا انفعال القليل بملاقاة ما يبقى نجسا بعد ملاقاة القليل لا بملاقاة ما يكون القليل مزيلا للنجاسة وثانيها مفهوم قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء وهذا ايضا لا يجدي في الدلالة على المطلوب لان كيفية تنجسه بالشيء غير مبينة فيه ولا دليل اخر خارج يعلم شموله لما نحن فيه اذ المستفاد من تتبع الموارد المحكوم فيها بكون ملاقاة النجاسة منجسة لما لاقته انما هو كون غير الملاقاة المزيلة منجسة ثم ان المستدل اورد على نفسه بانه قام الاجماع على تنجس القليل بمطلق ملاقاة النجاسة واجاب بان الاستدلال بهذا الاجماع على الحكم المبحوث عنه هنا مما لا وجه له لان المجمعين فريقان احدهما من يقول بنجاسة الغسالة فهو يريد بالملاقاة ما هو اعم من ملاقاة المغسول به للنجاسة والاخر من يقول بطهارة الغسالة فهو يريد بالملاقاة خصوص ملاقاة غير الماء المغسول به فلم يتوجه مقالة الفريقين الى مقصد واحد هذا ولا يخفى عليك ان هذا الوجه من الاستدلال على تقدير صحته وتماميته لا يحصل له الا التمسك بالاصل وما ذكر من التقرير تنقيح لكون المورد مجرى له فاجيب عنه بان المفهوم عرفا وعقلا وشرعا من مثل قولهم اذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجس بالنجاسة هو ان ملاقاتها منجسة وحيث لم يذكر في المقام ما يفيد تقييد الملاقاة وجب الاخذ باطلاق الشامل للكيفيات فلا يفرق في الحكم بالافتراق في قصد الغسل وعدمه في الورود وغيره ثم ان لصاحب الجواهر في اثبات طهارة الغسالة مسلكا اخر وهو ان المتتبع لكثير من الاخبار مضافا الى حكاية الاجماعات هناك على النجاسة يستفيد قاعدة هي ان الماء القليل ينجس

بالملاقاة

ويضعف توقف تمامية المذكورة دليلا خاصا على العموم بالنجاسة حيث دليلها وقد ظهر مما

اصل المذهب بفتاوى الاصحاب انتهى ولا يخفى ما في الاستشهاد بكلام ابن ادريس لانه لا يجري فيه لان الموصول في قوله ما قوي في نفس
السيد عبارة عن اعتبار الورود في الغسل بالماء القليل ولا يبعد ان يكون المراد باصل المذهب فتاوى الاصحاب هو اعتبار الورود
لتصريحه بانه لم يعرف باصحابنا فيه قولا صريحا فلا بد ان يكون المراد باصل المذهب فتاوى الاصحاب طهارة المغسول بالماء القليل
وح يتم الاستمرار على ذلك بملاحظة الانضمام يضم اليه وهو ان المتنجس لا يطهر او يكون المراد بفتاوى الاصحاب طهارة المغسول بالقليل
وباصل المذهب هو ان المتنجس لا يطهر وعلى التقديرين يجوز ان يقال في رده انه ان اشير عليه المراد بان المتنجس لا يطهر نظرا الى ان
الاصل المسلم هو ان المتنجس بنجاسة قبل التطهير او بنجاسة خارجية انما هو الذي لا يطهر واما المتنجس بنفس ذلك التطهير فلا مانع من
تطهيره وقد عرفت ان الحجار الاستنجاء والارض بالنسبة الى باطن القدم والنعل وتراب التعفير مطهرات نعم نقول ان اراد ذلك
المعنى المسلم فليس منه ما نحن فيه وان اراد الاعم فهو ممنوع ولا يتوهم ان القدماء لعلهم كانوا يسلمون ما منعنا الا انا نقول ان ذلك
غير معلوم وقد عرفت في كلام المحقق ان الاشهر بين المتقدمين هو الطهارة ومقتضاه ان هناك قولا آخر غير اشهر ومعلوم انه بمجرد
الاشهرية لا يثبت اصل شرعي مسلم هذا كله مضافا الى انه يرد على ابن ادريس ره انه ان كان المتنجس لا يطهر كيف التزم بان غسالة الغسلة
الاولى يجب غسلها فهي متنجسة وقد افادت تخفيف النجاسة وليست حاملة عين حتى يقال ان الغسلة الاولى انما هي لازالتها لان الكلام
في الاناء المتنجس بولوغ الكلب والخنزير في الماء الذي كان فيه فان اعتذر بان المراد من عدم افادة المتنجس التطهير انما هو تحصيل
الطهارة الفعلية لا مجرد تخفيفها قلنا اولا انه لا يعقل الفرق بين افادة تخفيف النجاسة وافادة فعلية الطهارة فان كانت النجاسة
تمنع من الثانية فهي مانعة من الاولى والا فلا لاشتراكهما في العلة وثانيا انهما الوجه في الحكم بطهارة الغسالة الثانية وليست الا مفيدة
لتخفيف النجاسة فلا يجري فيها العلة في الطهارة وهي ان المتنجس لا يطهر بناء على ما ذكر من الاعتذار بل نزيد على هذه الجملة ونقول
ان مقتضى تسليم نجاسة الغسالة الاولى وهو ان عموم مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء يشمل الماء القليل المستعمل في الغسل
فما الدليل المخرج للغسالتين الاخيرتين عن تحت عمومه فان تمسك باستحالة حصول الطهارة في المغسول مع الحكم بنجاسة المغسول لزمه
تخصيص الطهارة بالغسالة الاخيرة ومنها ان قاعدة عدم تطهير المتنجس المستلزم لطهارة الغسالة لم يعثر على تخلفها بالنسبة الى المياه
ابدا بخلاف تنجس القليل بملاقاة النجاسة فانها قد تخلفت في بعض موارد وفاقا كالاستنجاء وفي المطر والجاري وآخر محل خلاف واورد
عليه تارة بورود التخصيص والتخلف على قاعدة عدم تطهير المتنجس وذلك لان المدعى من تلك القاعدة هو ان كل ما اتصف بالنجاسة
سواء كان من قبيل الماء او غيره لا يفيد التطهير ولا ريب انها بهذا المعنى مخصصة بما هو متفق عليه وبما هو مختلف فيه فمن الاول احجار
الاستنجاء والارض المطهرة لباطن النعل والقدم وتراب التعفير ولا خصوصية لكون التخلف في باب المياه لان كلا من التخلف فيه و
التخلف في غيره مشتركان في كونهما من قبيل التخصيص وقد تقدم ان دعوى كون التطهير بالاحجار وبالارض ونحوهما اخو غير التطهير
لان ما طهر الاول بزوال العين بمجرده لا اثر لها بعد اشتراكهما في الحيثية التي عليها البحث وهي عدم صلاحية المتنجس للتطهير ومن الثاني
ما الغسلة الاولى فيما يجب فيه تعدد الغسل بناء على القول بنجاستها وطهارة ما بعدها بل قد يقال ان نجاسة الاولى متفق عليها و
ان النزاع انما هو فيما بعدها ومقتضى هذا الايراد هو تساوي القاعدتين في ورود التخصيص عليهما بما هو متفق عليه وبما هو مختلف
فيه واخرى بان مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء المستفاد منه قاعدة تنجس القليل لم يخصص وذلك لان ذلك المفهوم انما
هو من قبيل المطلق وعمومه من باب الحكمة فلا يشمل الماء الجاري وماء المطر لانصرافه الى الراكد كما انه لا يشمل ما استعمل في التطهير وقد اعترف
به هو ره في باب المياه وبهذا الوجه دفع التفصي عن اشكال العلامة ره من جهة شمول المفهوم للجاري ايضا وانه على هذا يجب ان يعتبر في عدم
انفعاله ايضا بلوغه حد الكر ومقتضى هذا الوجه من الايراد تساوي القاعدتين من جهة عدم ورود التخصيص عليهما هذا ولكن يمكن
المناقشة في الاول بان ما ذكره من انه لا خصوصية لكون التخلف في باب المياه ضعيف من جهة ان التخلف عن العام اذا كان من صنف
المورد الذي يراد الاستدلال عليه كان تطرق الوهن الى الاستدلال بالنسبة الى ذلك اشد واقوى مما لو كان التخلف من غير صنف ذلك
المورد الذي يراد الاستدلال عليه وفي الثاني بان التخصيص في الماء الجاري والمطر وان كان مندفعا على تقدير الانصراف المدعى وعلى تقدير
دلالة الكلام حسبما في الجواهر ره عليه لكن الايراد بانتقاض قاعدة انفعال ماء الاستنجاء لا مدفع له فلا يندفع الوجه الذي رجح به هذا بعد
ومنها انه لا معنى للغسالة المدعى نجاستها بالنسبة الى مقدار المتقاطر ومقدار المتخلف ونحو ذلك القول بان مدار ذلك على الفرق

لا اثر له فى الادلة الشرعية ثم قال ولو تامل الناظر فى حال القائلين بنجاسة الغسالة وكيفية عدم تحرزهم عنها القطع بان عملهم مخالف لما يفتون
به بل لو اتفق ان بعض الناس صب على فمه وبقى هو راسه لقطع ان الغسالة المتخلف فى شعر لحيته وبدنه ومنخره لعدّه من المجانين
بل من المخالفين لشريعة سيد المرسلين وبل هؤلاء الحاكمون بالنجاسة لا ينتظرون شيئا من ذلك ويبقى يتقاطر على ثيابهم بل لعل المتخلف
الذى يتساقط عليهم اكثر من الذى انفصل بمرات شتى انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان جميع الامور التى يرجع فيها هو وغيره الى
العرف ليس فى الادلة الشرعية الواردة فى خصوص كل منها اثر من الرجوع الى العرف فكيف يلتزم به هو وغيره واما ثانيا فلان الرجوع
الى العرف من قواعدهم العامة التى اعترفوا بان نظر الشارع اليها وان بناء الشرع عليه وقد علم ذلك من عادة الصادقين عليهم
السلام وفتاوى كلماتهم واما ثالثا فلان ما ذكره من عمل المفتين بالنجاسة على خلاف ما افتوا به يستلزم تفسيقهم ولا يلزم من فسق
المفتى وعدم عمله بفتواه بطلان ما افتى واما رابعا فلانا قد وجدنا اكثر المتدينين من الفريقين يستعملون الدقة فى انفصال الغسالة
بانقطاع توالى التقاطر بل على وجه لا يبقى الا شئ يسير فى جنب المنفصل كالمعدم ثم ان بعض من تاخر عنه قرر مقالته المذكورة فى ذى
الاستدلال فقال ان احكام الشرع كلها وردت على وجه المتانة والاستحكام وعلى طريقة العقلاء التى لا يتوجه اليها شئ من وجوه
الاستهزاء فلا يكون الحكم بتنجيس الغسالة الموجب لصب الماء على فمه واستمراره على هو راسه كالمجانين من احكامه وانت خبير بوضوح
سقوطه لان الحكم بنجاسة الغسالة لا يستلزم الامر بهز الراس ونحوه ضرورة ان انفصال الغسالة ميسور بامرار اليد على لحيته وشاربه
ونحو ذلك ومنها ان من المستبعد جدا انه ماء واحد المنفصل منه نجس والباقى منه طاهر من غير دليل يقتضيه بل قيل انه غير معقول و
يندفع بما عرفت من الاستناد الى الجمع بين الدليلين لان ما دل على نجاسة القليل بملاقاة النجاسة على نجاسة المجموع وما دل على حصول
الطهارة فى المغسول دل على طهارة ما تخلف فيه من ماء الغسالة لتعذر انفكاكه عنه وهو حكم شرعى تعبدى لا مسرح فيه للعقول ومنها
ان ارتفاع النجاسة عن هذا الماء من غير وارد لها غير معقول الا بدليل والاطلاقات لا تقتضيه اذ قد تكون مبنية على الطهارة وفيه
ان الظاهر ان مراده بالماء المشار اليه فى قوله هذا الماء انما هو المتخلف فى الثوب ونحوه وقد عرفت الجواب ومنها ما ورد من الثوب يصيبه
البول فينفذ الى الجانب الاخر وعن الفرو وما فيه من الحشو قال اغسل ما اصاب منه ومن الجانب الاخر فان اصبت منه شيئا فاغسله والا
فانضحه وفيه ان محصله هو وجوب غسل ما علم وحكم بنجاسته ونضح ما لم يعلم تنجيسه مما هو محكوم بطهارته شرعا فلا دلالة فيه على طهارة
الغسالة ومنها رواية الذنوب وجه الدلالة ما عن الشيخ ره فى ق من النبى صلى الله عليه وآله امر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيسا فيلزم ان يكون الماء
باقيا على طهارته واجيب بانها رواية ابى هريرة ثم انه ره قال فى ذيل كلامه والحاصل انه نفى القول بالنجاسة مناف لكثير من القواعد
الشرعية كالتطهير بالمتنجس واختلاف اجزاء الماء طهارة ونجاسة وحصول الطهارة للنجس بغير مطهر وغير ذلك انتهى وقد عرفت كون الخروج
عن مقتضى الاخيرتين بحكم الدليل واما الاولى فمخالفتها التى ادعاها مبنية على ان يكون المراد بعدم تطهير المتنجس ما يعم المتنجس فى اثناء
تغيره لك النجس المقصود ازالته والمتنجس قبل التطهير والمتنجس فى اثنائه بغير ذلك النجس المقصود ازالته وليس كذلك فان المقصود غير الاول
ومن هنا يعلم انهدام اساس ما ذكره من تعارض القاعدتين وترجيح قاعدة ان المتنجس لا يطهر بالوجوه المذكورة لابتناء التعارض على
ان يكون المراد بهذه ما يعم ما عرفت وليس كذلك بل المراد انما هو الاول لانه لا يقع التعارض بينها وبين قاعدة انفعال القليل
حتى يرجع الى وجوه الترجيح المذكور وحجة القول الثالث ما عن الشيخ ره فى ف من انه استدل على نجاسة الغسالة الاولى فى غسل الثوب
بانه ماء قليل ومعلوم حصول النجاسة فيه فوجب ان يحكم بنجاسته وبرواية العيص بن القاسم السابقة وعلى طهارة الغسالة الثانية فيه
بان الماء على اصل الطهارة ونجاسته يحتاج الى دليل واستدل على طهارة غسالة اناء الولوغ بان الحكم بالنجاسة يحتاج الى دليل
وليس فى الشرع ما يدل عليه وحكى عنه ره ايضا انه قال فلو حكمنا بنجاسته لما طهر الاناء ابدا لانه كلما غسل فما يبقى فيه من النداوة
يكون نجسا فاذا طرح فيه ماء آخر نجس ايضا وذلك يؤدى الى ان لا يطهر ابدا هذا ولا يخفى ما فيه من التدافع والاختلال حجة القول
الرابع اما على النجاسة فى غير الاخيرة فهى ادلة انفعال القليل واما على الطهارة فيها فهى طهارة الماء المتخلف فى المحل بعدها اجماعا
لطهارة المحل فيكون المنفصل ايضا كذلك اذ اختلاف اجزاء ماء واحد غير معقول مضافا الى ان مقدار الماء المتخلف غير مضبوط فقد
يعصر الثوب بعد تحقق العصر الواجب فينفصل منه شئ من الماء الذى لو كان قد بقى فى المحل لحكم بطهارته وهو بعد العصر من قبيل الغسالة
المبحوث عنها سيما اذا كان ما اخرج بالعصر الاخير كثيرا او الزمان المتخلل بينه وبين العصر السابق طويلا مع تجدد عزم العصر الاخير وسبق

فتكون الاكتفاء بما قبله ورد بما في المستند بوجوه احدها ما حاصله ان تنجيس الظاهر انه يمنع من عدم تحقق اختلاف اجزاء الماء الواحد وكانه استبعاد
الى ما قلنا فذكره من ان مقتضى الجمع بين ما دل على نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وما دل على طهارة المحل المغسول به المستلزم لطهارة
المتخلف منه ومثله في ذلك الاحكام التعبدية غير عزيز وثانيها منع وحدة الماء ولا يخفى سقوطه وثالثها انه يمكن منع طهارة المتخلف
ايضا وان لم يتنجس به المحل فاذا جف يصير المحل خاليا عن النجاسة مطلقا ويشكل بانه يتوجه اليه سؤال وهو انه يتنجس بملاقيه لان من
قال بالاول فقد خالف الاجماع وان قال بالثاني لم يكن للالتزام بطهارته اثر ولا معنى الا ان يلتزم بانه نجس معفو عنه وهو مع
عدم قيام الدليل عليه بعيد جدا القول الخامس ما نقل في لف عن علم الهدى ره من انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة
لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه والتالي باطل للمشقة المنفية بالاصل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان الملاقي للثوب ماء قليل فلو نجس حال الملاقاة لم يطهر الثوب لان النجس لا يطهر غيره واجاب عنه العلامة ره بعد نقله بالمنع من الملازمة
معللا بانا نحكم بطهارة الثوب والنجاسة في الماء بعد انفصاله عن المحل ورده في لك بان ذلك يقتضي انفكاك المعلول عن علته التامة
ووجوده بدونها وهو معلوم البطلان ثم قال نعم يمكن ان يقال انه لا منافاة بين الحكم بطهارة الثوب المغسول وما يتصل به من البلل و
نجاسة المنفصل خاصة اذا اقتضته الادلة لكن يبقى الكلام في اثبات ذلك انتهى واذ قد عرفت ذلك علمت ان المختار هو القول
الاول والعمدة انما هو مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء موثقة عمار الواردة في الاناء والكوز القذر ورواية العيص بن
القاسم وقد قامت السيرة على الاجتناب ولا اقل من كونها مؤيدة لما تقدمها من الادلة وقد عرفت شطرا من الكلام في الاول ونزيد
هنا توضيحا فنقول المروي صحيحا كما عن التهذيب وئل والاستبصار عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الماء تبول فيه
الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ولا مجال للاشكال في سنده لانه مع كونه صحيحا كما
عرفت قد رواه الصدوق ايضا في الفقيه مرسلا مع التزامه بان لا يورد فيه الا ما هو حجة بينه وبين ربه وقد ورد عنهم ع مما بمعناه بطرق
متعددة معتبرة وكذا لا مجال للاشكال في حجية المفهوم لان الجملة شرطية ومفهومها من اقوى المفاهيم كما قرر في محله ولان من البين الذي
لا يسوغ انكاره ان الفائدة المقصودة بالتقييد بالشرط في المقام انما هو الانتفاء عند الانتفاء فان هذا الخطاب لو عرض على اهل
التعارف لم يفهموا منه الا ذلك واما ما وقع من بعضهم من المناقشة في دلالته بان التنجيس لم يثبت له حقيقة شرعية فيبقى على المعنى اللغوي
فلا يفيد المطلوب فقد دفعه بعضهم اولا بدعوى ثبوت الحقيقة فيه وثانيا بصيرورته حقيقة في المعنى الشرعي في زمن الائمة ع قطعا
والمفروض ان الروايات قد وردت عنهم ع وثالثا ان المقصود واللائق بحالهم انما هو الحكم الشرعي والا كان المعنى اللغوي يتساوى فيه كل
احد ولا حاجة لاحد فيه الى بيان الشارع واما المناقشة في عموم لفظ الماء فقد تقدم دفعها واما الاشكال بان ان واذا من ادوات
الاهمال التي لا تفيد العموم ففيه بعد ان المقام مقام اعطاء قاعدة وضرب قانون فيستفاد منه العموم والعرف اعدل شاهد على ذلك
واما الايراد بان المفهوم لا عموم فيه نظرا الى ان رفع عموم السلب يحصل بالقضية الجزئية الموجبة ففيه ان المفهوم ليس نقيضا منطقيا
ومعياره ان يرفع الحكم عن كل ما اخذ موضوعا في المنطوق فالمفهوم يتبع المنطوق في العموم والخصوص الا اذا قامت قرينة على ان المراد
بالمنطوق هو ثبوت الحكم للمجموع من حيث انه مجموع فيكون المراد بالمفهوم دفع الايجاب ويدل على ما بينا ايضا ان ارادة نجاسة بعض
ما لم يبلغ حد الكر مما فيه لحكمة المتكلم فلا يجوز ارادتها للزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة في المفهوم هذا ولكن تصدى صاحب الجواهر لدفع
هذا الوجه بان خلو كلام الحكيم عن الفائدة موقوف على العلم بان الشارع جاء بهذه العبارة لاجل بيان الحكم في المنطوق والمفهوم وانه
اراد ذلك من هذه العبارة حتى يحمل لفظ شيء في المفهوم على العموم ودون اثباته خرط القتاد فانه قد يكون لبيان حكم المنطوق او لانه
سئل عن النجاسات الخاصة فانه يستفاد منه النجاسة بها ثم قال على انا لو سلمنا ذلك فليس عمومه الا من جهة الحكمة وحاله كحال المطلق
لا يشمل مثل ماء الغسالة انتهى ولا يخفى ما فيه من مواضع النظر فان منها دعوى توقف خلو كلام الحكيم عن الفائدة على العلم بان الشارع
جاء بهذه العبارة لاجل بيان المنطوق والمفهوم وهو واضح السقوط لانا بعد ما قلنا ان ادوات الشرط موضوعة لافادة كون الشرط
علة تامة للجزاء منحصرة فيها لا يشاركها غيرها في العلية ولا يقوم مقامها شيء اخر كما هو لازم القول بثبوت المفهوم لزم حمل اللفظ على
مقتضى وضعه ولا يجوز العدول عنه الا بقرينة معتبرة ومنها ان الكلام مسوق لبيان حال ما سئل عنه من النجاسات فلا يتعدى الى غيرها
ويتجه عليه ان النجاسات المذكورة في السؤال انما هي من قبيل ما يعبر به بعضا عن المسؤول عن طهارتها وقد اجاب ع بقوله خلق الله الماء طهورا و

وقد ذكروا في صناعة الاصول ان المورد لا يخصص فالسؤال والجواب هناك ومنها ما ذكره من انا ان سلمنا ذلك فليس عموما الا من جهة الحكم
ويرد عليه ان مقتضى تسليم العموم هو ان كل ما من شأنه التنجيس واين هذا من عموم الحكم والاطلاق فعموم الماء ح عموم اصولي وعموم شمله
جهتان احدهما جهة شموله لجميع النجاسات وهذه الجهة انما جائت من عموم المنطوق الذي ينبعه عموم المفهوم وثانيتهما جهة شموله للتنجيس وهذه
الجهة انما جائت من صيرورة شيء فاعلا للقولة لا ينجسه المفيد لكون ذلك الشيء صالحا للتنجيس وسلبه عنه من جهة كون الكر به مانعا عنه وقد قام
الاجماع على ان كل متنجس لاقى جسما برطوبة فهو مورث للنجاسة فيه وينبغي التنبيه على امور الاول ان القائلين بنجاسة الغسالة اختلفوا فيها
على اقوال احدها ما في الذخيرة من انا اذا قلنا بالتنجيس فالظاهر عدم الحاق نجاسة الماء بنجاسة المحل في الحكم بل يكفي في التطهير الغسل مرة ثم قال
وهو اختيار صاحب المعالم ره ونقل عن بعض مشايخه المعاصرين له ثانيها ان الغسالة كالمحل قبل الغسل مطلقا حتى لو كانت من الغسلة الثانية
فيما يعتبر فيه تعدد الغسل فيجب لغسالة الثانية غسلها مرتين كاصل البول وثالثها انها كالمحل قبل تلك الغسلة فيجب غسل ما اصابه ماء الغسلة
الاولى مرتين والثانية مرة وينسب الى الشهيد ره ومن تأخر عنه رابعها انها كالمحل بعد تلك الغسلة وهو اختيار الشيخ ره في ف قال في الذخيرة بعد
حكاية الاقوال المتأخرة عما استظهره ولم اطلع على وجه صحيح لتلك الاقوال ثم قال فيها وعلى كل تقدير فلا ريب في ان الماء الوارد على المحل
بعد الحكم بطهارته طاهر ونقل عن الشهيد ره في حاشية الالفية انه حكى عن بعض الاصحاب القول بنجاسته وان تراخى الى الغاية محتجا بانه ماء
قليل لاقى نجاسة ورده بان طهارة المحل بالقليل خلاف الاصل المقرر من نجاسة القليل بالملاقاة فيقتصر فيه على موضع الحاجة وهو المحل
دون الماء وفيه ضعف ظاهر انتهى ولكن وقع التعرض في كلام جملة ممن تأخر عنه لتوجيه الاقوال اما القول الاول فقد وجه بوجهين احدهما
الاصل ومعلوم ان المراد به اصالة البراءة من الغسلة الثانية عند الشك في وجوبها مع الاولى فيكون المقام مما دار فيه الامر بين الاقل
والاكثر المستقلين بعد العلم بوجوب الغسل في الجملة والا كان مقتضى الاصل هو البراءة من اصل الغسل ثانيهما اطلاق الامر بالغسل في
روايات الصب المتقدمة والامتثال بالطبيعة يحصل بالاتيان بفرد منها واما القول الثاني فقد بنى على وجوب الغسلتين في كل نجاسة
لم يرد من الشرع الاكتفاء في تطهيره بالمرة الواحدة وكان الوجه فيه ثبوت النجاسة قطعا وقد امرنا بتطهيره وهو مفهوم ذو مصداق و
محصله بين امرين احدهما الغسلة الواحدة والاخر الغسلتان والثاني محصل للمأمور به قطعا والاول مما شك في تحصيله فيجب تحصيل
البراءة اليقينية واما القول الثالث فقد استدل عليه بوجهين احدهما ان ملاقي الغسالة قد تنجس قطعا بنجاسة معلومة المزيل فان كان
قد علم ان مزيلها الغسلة الواحدة فلا اشكال في زوالها بها وان كان قد علم ان مزيلها غسلتان فعند غسلها مرة واحدة يرى الشك
الى زوال نجاسة تلك الغسالة فتستصحب نجاستها ثانيهما ان نجاسة ذلك النجس الاصلي تخف بالغسل ويحصل التخفيف في غسالتها بذلك
فالغسالة الثانية قد تنجست بنجاسة خفيفة لا تفتقر الا الى غسلة واحدة فلم يلزم في تطهيرها الا غسلة واحدة واما الغسالة الاولى فانها
تنجست بنجاسة لم يحصل فيها التخفيف مما يجب فيه التعدد فيجري فيها حكم وجوب تعدد الغسل واما القول الرابع فقد احتج عليه بنظير ما
تقدم دليلا للقول بطهارة الغسلة الاخيرة فيقال هيهنا ان الماء المستعمل في الغسلة الاولى يخرج بعضه بالعصر وما بمنزلته ويتخلف
بعضه في المغسول ومعلوم ان المتخلف لا يغسل الا مرة واحدة فكذا ما انفصل لانهما ماء واحد ولا يكون للماء الواحد حكمان وان الماء
المستعمل في الغسلة الثانية يكون المتخلف منه طاهرا فيكون المنفصل طاهرا ايضا لان الماء الواحد لا يكون له حكمان وهذا التقرير
اولى من تقرير صاحب الحدائق ره حيث قرر للطهارة في الغسلة الاخيرة واجرى حكم مساواة الغسالة للمحل بعد الغسل في الغسلة الاولى
ثم رده بعد تتميم القياس ثم اعلم ان بعض المحققين ره تصدى لتحقيق مبنى المسئلة فقال انا اذا قلنا بالنجاسة فمقتضى القاعدة كون
حكمها كمطلق النجاسات التي لم يرد في غسلها نص خاص بالوحدة والتعدد الا ان الاعتبار يقضي بانها لا تكون اشد من المحل قبلها
فاذا انفصلت عن الغسلة الاخيرة لزم بحكم الاعتبار الاكتفاء في ازالتها بالمرة الواحدة وان قلنا بوجوب التعدد فيما لا نص فيه
على الوحدة او التعدد الا ان الاعتناء بهذا الاعتبار مشكل جدا ولو قلنا في مطلق النجاسة بالتعدد فغسالة ما نص على كفاية الوحدة
غير محتاجة على هذا الى التعدد الا ان فحوى كفاية المرة في محلها يدل على الاكتفاء بها فيها وليس هذا كالاعتبار السابق لانا لم نعلم
ان المناط في الاكتفاء في المحل بالغسلة الباقية حصول الخفة في نجاستها لاحتمال كون الوجه فيه لزوم التسلسل واستحالة التطهير بخلاف
ما اكتفي في ازالته بالمرة الواحدة فان الظاهر انه لخفة النجاسة فلا يعقل اشدية غسالته الا ان يقال لعل الوجه في الاكتفاء بالمرة
في الاصل لزوم الحرج لعموم الابتلاء وهذا غير جار في غسالته كما ان ما دون الدرهم معفو من نفس الدم دون غسالته فالاحوط

بل

بل الاقوى مراعاة حكم النجاسة في الغسالة وان كان طهارة المحل متوقفة على اقل من العدد لاستيفاء بعض غسالته اولغير ذلك الا ان يعلم كونه لاجل خفة نجاسته فلا يزيد حكم الفرع على الاصل انتهى ولكنه لم يتعرض لتعيين شيء من المحتملات ولم يبين ان حكم النجاسات التى لم ينص فيها بوحدة او تعدد ماذا ولكن يلوح من كلامه ان حكمها التعدد حيث عقب كون حكمها حكم النجاسات التى لم ينص عليها بقوله الا ان الاعتبار يقضى بانها لا تكون اشد من المحل قبلها والذى يترجح فى النظر هو كون حكمها الاكتفاء بمسمى الغسل من دون وجوب مراعاة التعدد لان الموجود فى الادلة الشرعية بالنسبة الى النجاسات انما هو الامر بالغسل دون الامر بالتطهير فان كان الغرض من الغسل هو تحصيل الطهارة فاذا شككنا فى ان المطلوب هو الغسل مرة او مرتين كان المرجع هو البراءة من الزائد لا يقال انا نعلم قطعا ان المطلوب هو التطهير وان الغسل انما هو من باب المقدمة لانا نقول ان المناط هو ما تعلق به الطلب فى الادلة الشرعية وليس الا الغسل ودعوى كون المطلوب هو التطهير انما نشأ من انتزاع محصل ينتزعه العقل من تلك الادلة ومن هنا ترى ان المحقق المذكور يقول بالبراءة عند الشك فى جزئية شيء للعبادة او شرطيته لها مع ان العبادات انما امر بها من باب الوصول الى التقرب الذى هى محصلة ومقدمة له وليس المطلوب بالاصالة الا هو فان قلت انه يتوجه الاشكال على هذا المقال من وجهين الاول ان الامر بالغسل انما ورد فى النجاسات التى لم يبين حكمها مما هى مسكوت عنها فليس فيها امر بالغسل ونعلم قطعا ان المطلوب ازالتها وتطهير المحل منها ولا يحصل اليقين بالطهارة مع الشك فى ان محصلها الواحد او المتعدد الثانى ان اصالة البراءة على تقدير جريانها انما تجرى بالنسبة الى الحكم التكليفى فيبقى الاحكام الوضعية كعدم صحة الدخول فى الصلوة لمن اصابت ثوبه او بدنه فنستصحب تلك الاحكام فالجواب عن الاول هو انه يكشف عن حال ما لم يرد فى الادلة بحال ما ورد فيها لا بما هو منتزع منها وعن الثانى بان اصالة البراءة لما كانت بعد جريانها سببا لارتفاع مورد الاستصحاب كاصالة البراءة من السورة المشكوكة بالنسبة الى الصلوة حيث لا يؤثر بعدها استصحاب عدم وجود الصلوة المشروعة كان الحكم لها فيترتب عليها وجود ما ينفيه الاستصحاب اما ما ذكره من ان الاعتبار يقضى بانها لا تكون اشد من المحل ورده بان الاعتناء بهذا الاعتبار مشكل فيتجه عليه ان موجب القطع بانها لا تكون اشد من المحل الموجود وهو استحالة تأثر الشيء بما هو اقوى منه ومن البين المقطوع به ان نجاسة الغسالة انما هى حاصلة من ملاقاة المحل فكيف توجب ملاقاة ما يجب غسله مرة غسل الملاقى مرتين ومجرد تسمية ذلك اعتبارا لا يوجب هدمه بعد افادة وقد اعترف فى غسالة ما نص فيه على الوحدة بان فحوى الاكتفاء بالوحدة فى محلها يدل على الاكتفاء بالوحدة فى غسالته لكنه تعرض للفرق بين المغسول مرة مما يجب غسله مرتين وبين ما نص على كفاية الوحدة فيه بانه يحتمل ان يكون الاكتفاء بالوحدة فى الاول بان يقتصر فيه على الغسل الثانى من جهة لزوم التسلسل واستحالة التطهير بخلاف الثانى فاستظهر فيه انه من جهة خفة النجاسة وانت خبير بما فيه اما اولا فلان معنى الاكتفاء بالغسلة الواحدة فى الاول هو انه اوجب الشارع فى النجس المعين غسلتين لانه لو فعل غير هذا لزم التسلسل واستحالة التطهير وهذا مما لا وجه له لانه لو كان قد اوجب غسله ثلثا لم يلزم التسلسل ولم يستحل التطهير وكذا لو كان قد اوجب غسله اربعا او اوجب غسله واحدة مع ان هذه الاحتمالات من قبيل الشبهة فى مقابلة الضرورة التى لا يعبأ بها واما ثانيا فلان الاكتفاء بالواحدة فيما نص فيه على الاكتفاء بالوحدة انما هو من باب لزوم التسلسل واستحالة التطهير فكيف استظهر فيه كون الاكتفاء بها لخفة النجاسة وقد نبه هو على هذا الاشكال اما ما ذكره من القياس على العفو عما دون الدرهم من الدم دون غسالته المقتضى لكون الفرق بين الدم وغسالته مبنيا على عموم الابتلاء بالدم المستدعى للعفو وعدمه بالنسبة الى غسالته فهو مبنى على العلم بثبوت الفرق من جانب الشارع وليس كذلك فان من يقول بالفرق يقول قد ثبت العفو عن الدم شرعا وهذا العفو لا يتعدى على غسالة الدم فلا يثبت الرخصة الا بالقدر المتيقن لا انه علم ان سبب العفو والفرق بين الدم وغسالته مما علم انه من جهة عموم الابتلاء فى احدهما دون الاخر هذا مضافا الى انا نقول ان قياس ما نحن فيه على مسئلة العفو عن الدم اذا كان دون الدرهم غير سديد لانا نعلم قطعا ان العفو عن الدم ليس مستندا الى مرتبة الدم فى النجاسة والا كان من اللازم العفو عن الغائط ايضا فتبين انه مستند الى سبب لا نعلمه فيكون حكما تعبديا محضا فلا يصح ان يقاس عليه حال الغسالة التى نعلم قطعا انها انما سرى النجاسة اليها من ملاقيها وانها اكتسبتها منه فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الحق كون الغسالة فى مرتبة النجاسة اخف من محلها الثانى انه قال فى الذخيرة محل الخلاف هنا الماء الذى لم يتغير بالنجاسة عند الاستعمال فلو تغير بها نجس اجماعا ثم قال والمعتبر من التغير هو الحاصل فى احد اوصافه الثلثة واستقرب المحقق فى النهاية ان زيادة الوزن فيه يجرى مجرى التغير وهو بعيد والموافق له غير معلوم وبالجملة هو مطالب بالدليل انتهى الثالث انه قال فى ك ذكر جماعة ان

من قال بطهارة الغسالة اعتبر فيها ورود الماء على النجاسة وهو الذي صرح به المرتضى منه في جواب المسائل الناصرية ولا باس به لان اقصى ما يستفاد من الروايات انفعال القليل بورود النجاسة عليه فيكون غيره باقيا على حكم الاصل انتهى ما اهمنا ذكره من كلامه واعترض بعض المحققين ره بانه لا دليل على الملازمة لا من ادلتهم ولا من عنوانا تهم سواء اراد من ذلك ان القائل بالطهارة اعتبر في الغسل الورود حتى لا يتمم ما ورد عليه النجاسة غسالة لعدم زوال الخبث به ام اراد ان الازالة وان تحققت بايراد النجس على الماء الا ان الطهارة منحصرة في صورة الازالة بالعكس وكلام الشهيد ره في الدروس حيث جعل التفصيل بين ورود الماء وعكسه قولا في مسئلة ما يزال به الخبث يدل على وجود القول بالطهارة مع الاعتراف بعدم اعتبار الورود في الازالة ومال في الذكرى في مسئلة الغسالة الى الطهارة وفي مسئلة ازالة النجاسات الى عدم اعتبار الورود انتهى الرابع انه على القول بطهارة الغسالة هل ترفع الحدث او يزول بها الخبث قال في كشف اختلف القائلون بعدم نجاسة الغسالة في ان ذلك هل هو على سبيل العفو بمعنى الطهارة دون الطهورية او تكون باقية على ما كانت عليه من الطهورية ويكون حكمها حكم رافع الاكبر فقال بكل قائل انتهى وفي الجواهر ان المراد بالاخر هو انه رافع الخبث دون الحدث حجة القول الاول اما على الطهارة فهي ما استدلوا به عليها من الادلة المتقدمة واما على سلب الطهورية بمعنى عدم رفعه للحدث فهي امران الاول ما حكي في الذخيرة عن المنتهى في المعتبر والعلامة ره في المنتهى من دعوى الاجماع على ان هذا الماء وان قيل بطهارته لا يرتفع به الحدث وكذا غيره مما ازال به النجاسة الثاني ما حكاه في الذخيرة ايضا عنهما من الاحتجاج مع الاجماع برواية عبد الله بن سنان الماء الذي يغسل به الثوب ويغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه لكن قال بعض المحققين ره في د لالتها بعد الاغماض عن سندها نظر من حيث اقترانه بالماء المستعمل في رفع الجنابة ولا نقول فيه بالمنع ثم قال لكن يمكن حملها على نجاسة المحل انتهى واقول لا يخفى ما في دعوى الاجماع في مثل هذا المقام لانه ان اريد اجماع اهل القولين اعني القول بالطهارة والقول بالنجاسة كما يشعر به قوله وان قيل بطهارته فهو اجماع تقييدي لان القائل بالنجاسة يقول بذلك من جهة نجاسته والقائل بالطهارة يقول بذلك من جهة كونه مستعملا في ازالة النجاسة وان لم يكن بنفسه متنجسا وان اريد اجماع القائلين فلا يحصل به الاستكشاف عن قول الحجة وربما يسري الوهن الى ما ذكر من نفي الخلاف ايضا بما عرفته من كلامه ره بما ذكره في الذخيرة حيث قال وربما قيل ان ظاهر كلام الشهيد ره في الدروس ان يجوز رفع الحدث به قائلا حيث عد في الاقوال عند حكاية الخلاف فيه القول بانه كرافع الاكبر والقول بطهارته اذا ورد على النجاسة وجعلهما قولين ولكن رد هذا صاحب الذخيرة بانه يمكن ان يكون المقابلة بين القولين بناء على ان الاول اشارة الى القول بالطهارة وان لم يكن واردا على النجاسة ثم قال لكن ذلك ينافي ما قاله جماعة منهم من ان القائلين بالطهارة اشترطوا فيها ورود الماء على النجاسة انتهى قلت قد عرفت سقوط ما افاده اخيرا بما ذكره بعض المحققين ره في الامر السابق فيبقى الاحتمال الذي ذكره في مبنى المقابلة بين القولين على حاله واما على سلب الطهورية بمعنى عدم رفعه للخبث فهي ما تمسك به في الجواهر من موثقة عمار الواردة في كيفية تطهير الاناء والكوز كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر فان امره بافراغه وصب ماء اخر فيه غيره تشعر بانه لا يزيل خبثا والا لامكن غسل الاناء ثلث مرات بذلك من غير اهراقه ويتحقق الفصل بين الغسلات بالسكون بينها يسيرا ولا ينحصر بالسكون لان الغرض الطهارة بل قد يدعى ان الاوامر بصب الماء ونحوه لا تشمل الماء المستعمل في ازالة الاخباث بل قد يدعى ان القول برفع الخبث به دون الحدث خرق للاجماع المركب واورد عليه بعض المحققين بانه ان اريد استفادة عدم جواز استعماله ثانيا عن ظهورها في عدم جواز تحريك الماء في الاناء ثانيا لتحصيل الغسلة اللاحقة فيدفعه ان الظهور وان كان مسلما الا ان ذلك لا يستلزم عدم جواز استعماله في تطهير متنجس غير الكوز الذي هو المستعمل فيه بل عدم جواز استعماله بعد افراغه من الكوز في الغسلات المتاخرة ايضا لان ذلك انما هو لعدم حصول تعدد الغسل بالتحريك المذكور وان اريد استفادة ذلك من ظهورها في عدم جواز استعمال الماء الذي افرغ من الاناء المغسول به فالظهور ممنوع اذ لا ريب ان الرواية واردة على النحو المتعارف من عدم جمع الغسالة ثم استعمالها حجة القول الثاني اطلاق ما دل على طهورية الماء او استصحابها الطهورية بعد قيام الادلة على طهارته وضعف سند رواية عبد الله بن سنان بل دلالتها عند بعضهم بناء على ما اشار اليه بعض المحققين وضعف دلالة موثقة عمار وعدم العبرة بما حكي من الاجماع في احد الشقين حجة القول الثالث ما حكي عن بعضهم من التعليل باختصاص الدليل المانع يعني الاجماع المحكي عن المعتبر والمنتهى برفع الحدث وقواه بعض المحققين ره استنادا الى الاطلاقات الدالة على الغسل بالماء ودعوى انصرافها الى غير هذا الفرد مجازفة والاستصحاب يعني استصحاب عدم ارتفاع الحدث

باستعماله

باستعماله لا يقابل الاطلاقات هذا ويمكن ابتناء المسئلة على انه لو استند في طهارة الغسالة الى مثل مرسلة الواسطي عن بعض اصحابنا عن
ابي الحسن انه سئل عن مجمع الماء في الحمام من غسالة الناس قال لا باس نظرا الى انها دلت على نفي الباس وقد دلت ادلة انفعال القليل على
نجاسة الغسالة امكن الجمع بينهما بكون نفي الباس عبارة عن كونها معفوا عنها بمعنى انها وان كانت نجسة لكنها قد عفي عن تنجيسها
لملاقيها فيرجع في جواز غسل النجاسة بها الى انه هل يشترط الطهارة في ماء الازالة او يكفي ان لا يؤثر في نجاسة المحل فمن هنا يظهر منشا
القولين الخامس انه استثنى القائلون بنجاسة غسالة ماء الاستنجاء فالقائلون بطهارة مطلق الغسالة اولى بذلك ومن هنا قال في
كـ استثنى الاصحاب من غسالة النجاسة ماء الاستنجاء من الحدثين فحكموا بعدم نجاسته وفي الجواهر دعوى الاجماع المحصل والمنقول
على لسان جملة من علمائنا نصا وظاهرا على طهارته مفسرا لها بعدم تنجيسه لما يلاقيه ونظره في هذا التفسير الى بيان معنى متوارد عليه
القولان الاتيان ومثله ما في المستند من قوله غسالة الاستنجاء الغير المتغيرة طاهرة بمعنى عدم وجوب الاحتراز عنه في مشروط بالطهارة
اجماعا ونقله عليه متكرر انتهى والحجة على ذلك في طي كلماتهم امور الاول ما في كـ من ايجاب التفصي عنه الحرج والعسر المنفيين بالاية
والرواية الثاني الاجماع المنقول المشار اليه الثالث الاخبار المعتبرة منها صحيحة عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال سئلت ابا
عبد الله ع عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به اينجس ذلك ثوبه قال لا ومنها صحيحة محمد بن النعمان عن ابي عبد الله ع قال قلت له
استنجي ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب قال لا باس به وكان التقييد بقوله وانا جنب مبني على احتمال الراوي ان يكون ملاقاة الماء لبدن الجنب
مؤثرا لنجاسة فيكون ذلك بمنزلة اصابة نجاسة خارجة لماء الاستنجاء ومنها حسنة الاحول وهو محمد بن النعمان قال قلت لابي عبد الله ع
اخرج من الخلاء فاستنجي في الماء فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به قال لا باس ولا يخفى ان ظاهرها انه استنجى في غدير ونحوه
وح يشكل الاستدلال بها لانه ان كان الماء قليلا انجس بورود النجاسة عليه وان كان كثيرا خرج مدلولها عن محل البحث به ثم ان القائلين
بالطهارة بالمعنى الاعم الذي هو عدم تنجيس ملاقيه اختلفوا على قولين الطهارة والعفو قال في كـ وهل هو طاهر او معفو عنه الاظهر
الاول لانه المستفاد من الاخبار ونقل عليه الاجماع ثم قال وحكى الشهيد ره في الذكرى عن المعتبر انه قال ليس في ماء الاستنجاء
تصريح بالطهارة وانما هو بالعفو وتبعه في ذلك المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد ثم قال وقال جدي قدس سره في روض الجنان وفي المعتبر
هو عفو ولم اقف على ما نقلوه في الكتاب المذكور بل كلامه فيه كالصريح في الطهارة فانه قال وعلى طهارة ماء الاستنجاء فهو مذهب الشيخين
وقال علم الهدى في المصباح لا باس بما ينضح من ماء الاستنجاء على الثوب والبدن وكلامه صريح في العفو وليس بصريح في الطهارة ويدل على الطهارة
ما رواه الاحول ونقل الروايتين المتقدمتين انتهى وهذه الكلمات كما تعطي الاختلاف في النقل عن المعتبر تعطي ان من فقهائنا من قال
بالطهارة وان منهم من قال بالعفو ثم انهم اختلفوا في تفسير العفو وقد تعرض لتفصيله بعض المحققين ره فقال ثم المراد بالعفو بعد الا
الاجماع على عدم تنجس ملاقيه يحتمل امور الاول ان يكون حكمه في الطهارة كما حكي عن بعضهم فيكون الاختلاف في التعبير وهو بعيد لتمسكهم
بالحرج في الاجتناب الا اشعار فيه به فضلا عن الدلالة الثاني ان يكون نجسا معفوا عنه على الاطلاق بمعنى ان لا يحكم عليه بتكليف
من التكاليف المتفرعة على النجاسة وهو الذي استظهره المحقق الثاني ره من النص وكلام الاصحاب والظاهر رجوع هذا الى القول
بالطهارة بناء على ان النجاسة حكم شرعي بالاجتناب في امور ومنتزعة من ذلك الحكم الشرعي نعم يظهر في غير الاحكام الشرعية من الخواص في
الاحكام الشرعية الغير الالزامية المتعلقة بالنجس عدا ما اجمع على وحدة حكم الطهارة والنجاسة في اجتنابه مستحب كالصلوة ولو قلنا بان
الطهارة امر وجودي لا مجرد عدم النجاسة ظهرت الثمرة في الامور المشروطة بالطهارة اذ لا يكون ح ارتفاع حكم النجاسة عن هذا الماء الثالث
وهو الذي استظهره في كـ من عبارة الذكرى انه لا يجب الاجتناب عنه فيجوز شربه واكل الطعام المختلط به وحمله في الصلوة وادخاله في المسجد
ولا يجب ازالته عما يجب تطهيره ولا ينفع من جواز التطهير به وحاصله انه لا يترتب عليه اثاره وتسميته عفوا باعتبار عدم وجوب الاجتناب عنه
الرابع ان لا يتعدى نجاسته الى ملاقيه فهو معفو عنه من حيث السراية وهو ظاهر ما عن المصباح والسرائر وظاهر المنتهى حيث قال فيه عفي عن ماء
الاستنجاء اذا وقع شيء منه على ثوبه وبدنه انتهى وانت خبير بان هذه الاقوال والتفسيرات انما لا جدوى لها اذا لم ينته الى مستند من كلمات
اهل العصمة سلام الله عليهم فلا بد من التدبر في الاخبار الموجودة في المسئلة فنقول الموجود في صحيحة عبد الملك انما هو نفي تنجيس غسالة
الاستنجاء ما يلاقيه للعلم بان الثوب المعبر به فيها انما لا خصوصية له والموجود في صحيحة محمد بن النعمان وحسنته وغيرهما انما هو نفي الباس ويظهر
منهم الخلاف في فهم الاخبار ايضا فقد صرح المحقق المذكور بعد ذكر المعاني الاربعة للعفو بان ظاهر اخبار المسئلة وكلمات من لم يصرح

بالطهارة

بالطهارة انما هو المعنى الرابع وهو الذي يظهر مما حكى عن المشهور في المعتبر لانه قال بعد حكاية قول علم الهدى رحمه في المصباح لا باس بما ينضح من ماء الاستنجاء على الثوب والبدن ما لفظه وكلامه صريح في العفو وليس بصريح في الطهارة انتهى ووجه الظهور هو ان تعبير علم الهدى ره بقوله لا باس مطابق للتعبير الواقع في اخبار المسئلة ومثلهما ما في المستند الا انه بنى على طهارته من جهة اصالة الطهارة لانه قال فيه وهل هذا الماء نجس معفو عنه في المباشرة كالمنتهى والذكرى او طاهر كالاكثر الثابت من الاخبار الثلثة وسائر ما ورد بخصوص المقام ليس ازيد من الاول وتصريح صحيحة الهاشمي بعدم تنجيس الثوب ليس تصريحا بعدم نجاسته لجواز كونه نجسا غير منجس ولكن ما ذكرنا من الاصل يثبت الثاني وربما يشعر به التعليل المروي في العلل من ان الماء اكثر من القذر ثم قال وهل هو مطهر من الحدث والخبث الظاهر نعم وفاقا للاردبيلي ره وتوقف لصدق الماء الطاهر عليه وعدم المخرج انتهى خلافا لصاحب الحدائق حيث قال وهل هو طاهر او معفو عنه الاظهر الاول لانه المستفاد من الاخبار ونقل عليه الاجماع ووافقه على ذلك في الرياض حيث قال بعد ذكر التصحيح الاول ما لفظه وظاهره كنفي الباس عنه في الصحيحين والمروي في العلل في تعليله بان الماء اكثر من القذر الطهارة كما هو اظهر القولين في المسئلة انتهى ووافقه على ذلك ايضا في الجواهر وان خالفه من جهة اخرى حيث انه ره بعد ان اعترف في طي كلام له بوضوح الفرق بين ما عفى الشارع عن اصل النجاسة فيه وبين عفو الشارع عن التنجيس به ونحوه وان الادلة يستفاد منها الثاني قال لكن ظاهر نفي الباس وعدم التنجيس الطهارة كما في غير المقام بل هو الظاهر ايضا من اطلاق لفظ الطاهر في كلام كثير من الاصحاب بل لعله معقد بعض الاجماعات الصريحة او الظاهرة ولذلك قال في لك بعد ان ذكر القولين الاظهر الاول لانه المستفاد من الاخبار ونقل عليه الاجماع وبذلك يخص ما دل على نجاسة القليل انتهى والانصاف ان نفي التنجيس ظاهر في انتفاء النجاسة بعد فرض رطوبة احد المتلاقيين للقاعدة المسلمة عندهم من ان كل نجس لاقى شيئا برطوبة فقد نجسه ونفي اللازم مما يستدل به على انتفاء الملزوم خصوصا بملاحظة ما اشار اليه في الجواهر من فهمهم من نفي التنجيس انتفاء النجاسة في غير هذا المقام وملاحظة التعليل الوارد في هذا المقام فيما عن علل الصدوق انه روى عن ابيه يسنده الى الاحول فيما رواه انه قال لابي عبد الله ع في حديث الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به فقال لا باس فقال او تدري لم صار لا باس به قال قلت لا والله فقال ان الماء اكثر من القذر وقد ورد مثله في ماء المطر في صحيحة هشام بن سالم انه سئل الصادق ع عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال لا بأس به ما اصابه من الماء اكثر بقي هنا شئ وهو التعرض لبيان الثمرة بين القول بالطهارة وبين القول بالعفو مع عدم طهارته قال في الرياض ولا ثمرة بينهما الا ما صرح به بعضهم من جواز التطهير به على الاول دون الثاني وفي المعتبر والمنتهى الاجماع على عدم رفع الحدث بما تزال به النجاسة مطلقا فتنحصر الثمرة في جواز ازالة النجاسة به ثانيا ثم قال الاصح الجواز لما تقدم مع الاصل والعمومات مضافا الى اصالة بقاء المطهرية مطلقا خرج ما خرج وبقي الباقي انتهى وسبقه الى انحصار الثمرة فيما ذكره في لك وقال في الجواهر بعد كلام له تقدم ذكره لكن قد سمعت الاجماع سابقا في ماء الغسالة عن المصابيح والعلامة ره على انه لا يجوز رفع الحدث بما يزال به النجاسة ويدخل فيه ذلك على اشكال فتنحصر الفائدة في غيره من رفع الخبث والاغسال المسنونة ووضوء الجنب والحائض ونحوهما فما في لك من انحصار فائدة الخلاف في الاول لا يخلو من نظر انتهى وقال المحقق المذكور ره بعد ذكر المعاني الاربعة المتقدم ذكرها للعفو ما لفظه والاقوى على تقدير عدم القول بالطهارة العفو بالمعنى الرابع وعلى القول بالطهارة عدم جواز رفع الحدث به لاطلاق ما تقدم في حكم الغسالة عن نقل الاجماع على ان ما يزال به النجاسة لا يرفع الحدث فتامل اما جواز رفع الخبث به فلا يخلو عن قوة للاطلاقات السليمة واما الوضوء والغسل الغير الرافعين ففي جوازهما اشكال من الاطلاقات ومن ان الظاهر من الاوامر الواردة في الاغسال والوضوءات الغير الرافعة كونها على نحو الرافعة فاذا امر الحائض بالوضوء او بغسل الاحرام مثلا مكانه وكل جميع ما يعتبر فيها الى ما تقرر في الوضوء والغسل الواجبين مع ان الظاهر ان المراد من هذه الطهارة تنظيف يكون من شانه رفع الحدث اذا صادفه وهذا لا يخلو عن قوة انتهى ثم ان استيفاء مجامع الكلام في هذا المقام يتم ببيان امور الاول انه قال العلامة ره في التذكرة بعد الحكم بطهارة ماء الاستنجاء ما لفظه ولا فرق بين القبل والدبر انتهى وقال في جامع المقاصد استثنى الاصحاب عن غسالة النجاسة ماء الاستنجاء من الحدثين فانهم اتفقوا على عدم تنجيسه وحكم الصادق ع بعدم نجاسة الثوب الملاقي له يدل على ذلك ولا فرق بين المخرجين ولا بين المتعدي وغيره الا ان يتفاحش التعدي ولا بين الطبيعي وغيره اذا صار معتادا للاطلاق الحكم انتهى وقال في لك استثنى الاصحاب من غسالة النجاسة ماء الاستنجاء من الحدثين فحكموا بعدم نجاسته انتهى وقال في الذخيرة مقتضى اطلاق

صح
حكاه في الرياض عن المنتهى ره

النص وكلام الاصحاب عدم الفرق بين المخرجين انتهى وفي الرياض في مقام استثناء غسالة الاستنجاء من مطلق الغسالة المحكوم بنجاستها ما
لفظه عدا ما الاستنجاء للقبل والدبر مطلقا اي من الغسلة الاولى او الثانية كما عن الاكثر او من الغسلة الاولى كما عن ف اجماعا انتهى
وفي الجواهر وقد يستظهر من اطلاق النص والفتوى كما صرح به بعض عدم الفرق بين المخرجين الى ان قال ومما يقال من عدم شمول
لفظ الاستنجاء لما يغسل من البول ممنوع كما يقضي به بعض الاخبار في غير المقام مع ان الغالب في الاستنجاء من الغائط ان يكون معه
استنجاء من البول وقلما ينفك عنه فترك التعرض له في الاخبار مشعر بالمساواة في الحكم انتهى وكانه اشار ببعض الاخبار الى ما رواه الشيخ
عن ابن ابي عمير في الصحيح عن جميل بن صالح الثقة عن عبد الملك بن عمرو وهو غير موثق كما في الذخيرة عن ابي عبد الله ع في الرجل
يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى
يبلغ السوق فلا يبالي وقال بعض المحققين ره ان المصرح به في كلام جماعة عدم الفرق بين المخرجين وهو ظاهر كل من اطلق الا
الاستنجاء بناء على شموله بشهادة جماعة لغسل مخرج البول وبه يستقيم الاستدلال على العموم باطلاق لفظ الاستنجاء في الاخبار
المؤيد بغلبة عدم تفارق المحلين من المخرجين انتهى وكانه اراد بجماعة الشهود خصوص المصرحين بعدم الفرق في الحكم والا فلم نعثر على من
صرح بان لفظ الاستنجاء موضوع لمطلق غسل مخرج النجاسة بولا كان ام غائطا وفي الحقيقة لا بد من الرجوع ذلك الى موارد
الاستعمال وكلمات اهل اللغة ويكفي من الاول ما قدمنا من رواية عبد الملك واما الثاني فتوضيح الحال من جهة هو ان يقال ان
ما يورث شبهة اختصاص الاستنجاء بغسل موضع الغائط هو توهم اشتقاقه من النجو وقد فسره في المصباح المنير صريحا بالحدث ثم قال
ونجى الغائط نجوا من باب قتل خرج ويسند الفعل الى الانسان فيقال نجى الرجل اذا تغوط انتهى وهو ظاهر ما في الصحاح من قوله
والنجو ما يخرج من البطن ويقال انجى اي احدث الى ان قال ونجى الغائط نفسه ينجو عن الاصمعي واستنجى اي مسح موضع النجو او
غسله انتهى وظاهر ما في القاموس ايضا حيث فسره بما يخرج من البطن من غائط او ريح انتهى ويمكن تعميم كلاميهما بالنسبة الى البول حيث
انه ايضا يخرج من المعدة الا انه لا يخلو من خفاء هذا ولكن التبعية المذكورة كما عرفت مبنية على ان يكون الاستنجاء مشتقا من النجو وليس
كذلك بل هناك معنى اخر صرح به في القاموس حيث قال نجى الشجرة نجوا قطعها كانجاها واستنجاها انتهى وقد فرع الاستنجاء بالمعنى المبحوث
عنه هنا في المصباح المنير على هذا المعنى فقال واستنجيت غسلت موضع النجو او مسحته بحجر او مدر والاول ماخوذ من استنجيت الشجر اذا
قطعته من اصله لان الغسل يزيل الاثر والثاني من استنجيت النخلة اذا التقطت رطبها لان المسح لا يقطع النجاسة بل يبقي اثرها انتهى و
يؤيد ذلك ان مقتضى قواعد الاشتقاق هو انه لو اشتق الاستنجاء من النجو بمعنى الغائط كان اللازم ان يستعمل في استخراج الغائط
من البطن كما نقله بعضهم في جملة موارد استعماله لا في غسله او مسحه وعلى ذلك الذي بيناه فيجوز ان يستعمل الاستنجاء في ازالة البول و
غسله وقد عرفت استعمال الاستنجاء في غسل البول من مخرجه في رواية عبد الملك بن عمرو وهو وان لم يكن ممن وقع التصريح بتوثيقه في
كتب الرجال كما عرفت الاشارة اليه من الذخيرة لكن قد تقدم ان الشيخ رواه في الصحيح عن ابن ابي عمير وهو ممن ادعى الكشي اجماع العصابة
على تصحيح ما يصح عنهم فالرواية محكوم بصحتها وعلى هذا فالاخبار الدالة على نفي الباس او نفي التنجيس عن ماء الاستنجاء تشمل الاستنجاء
من البول ايضا نظرا الى اطلاقها الثاني انه صرح المحقق الثاني ره في ذيل كلامه الذي حكيناه عن جامع المقاصد بانه لا فرق بين المخرج
الطبيعي وغيره مقيدا بما اذا صار غير الطبيعي معتادا معللا له باطلاق الحكم واقتصر في ك والذخيرة على نفي الفرق بين الطبيعي وغيره من
دون تقييد بصيرورة غير الطبيعي معتادا وفي المستند انهم قالوا لا فرق بين الطبيعي وغيره ولا باس به مع انسداد الطبيعي لا مطلقا انتهى
وقال بعض المحققين ولا فرق بين المخرج الطبيعي وغيره اذا كان معتادا كما قيده بعض بل مطلقا لاطلاق الادلة ودعوى الانصراف لو تمت
لم يدخل المعتاد من غير الطبيعي ايضا ثم قال والانصاف ان للانصراف مراتب فعلم باعتبار بعضها واهمال بعضها الاخر فان انصراف هذا
اللفظ الى غسل موضع النجو وهو الغائط واضح لمن تتبع موارد استعماله في الاخبار وكلمات الاصحاب بحيث يقابل الاستنجاء فيها بغسل
مخرج البول مع ان مذهب الاصحاب كما عن غير واحد عدم الفرق انتهى والظاهر عدم الفرق بين الطبيعي وغيره اذا صار معتادا ولا عبرة بالانسداد
المخرج الطبيعي لصدق الاطلاق الثالث انه قال جماعة انه يعتبر في طهارة ماء الاستنجاء عدم تغيره بالنجاسة التي على المخرج وفي الجواهر المشهور
وربما حكي دعوى الاجماع عليه وفي بعضه حكاية الاجماع على اشتراط عدم التغير في مطلق الغسالة التي هو قسم منها كما هو مقتضى استثناء
القائلين بنجاسة الغسالة اياه منها والمعتبر عن التغير هو الحاصل في احد اوصافه الثلثة كما صرح جماعة واستدل على الحكم المذكور بوجوه منها

كتاب الطهارة

الاجماع وقد تمسك به بعض المحققين وهو في محله ثانيها ما تمسك به في الجواهر وغيره مما دل على نجاسة الماء بالتغير وزاد ايضا الجواهر في توجيه الاستدلال فقال وليس ماء الاستنجاء اعظم من الكر والجاري بل ليس لنا ماء لا يفسد بالتغير ولذلك رجحت تلك الادلة وان كان بينهما عموم من وجه انتهى ثالثها ما افاده بعض المحققين ره من التمسك بانصراف اخبار الاستنجاء الى غير صورة التغير نظرا الى وقوع التشكيك في اطلاقها رابعها ما استند اليه بعض المحققين ره تبعا لكاشف اللثام من مفهوم العلة في رواية العلل بناء على ان المراد بالكثرة الماء من القذر استهلاكه له وعدم ظهور اثره فيه فلو ظهر اثر النجاسة في الماء لم يعف عنه هذا وكلامهم في هذا المقام مطلق ولكن قال بعض المحققين ره ينبغي ان يستثنى عن ذلك التغير الحاصل للجزء الاول من الماء الوارد على المحل خصوصا اذا ورد قليلا بالتدريج فان الاستنجاء غالبا لا ينفك من هذا التغير فاذا انفصل الجزء المتغير ووقع على الارض يتنجس به ما يقع بعده ذلك عليه ولو فرض عدم انفصاله مع كونه متغيرا كان المحل يتنجس بهذا الماء المتغير وازالة هذه النجاسة ليست استنجاء لانه غسل موضع النجو من النجاسة الخارجية عنه ومن المعلوم ان اخراج مثل هذا عن اخبار الاستنجاء يوجب التقييد بغير الغالب وهو ابعد من تخصيص ادلة نجاسة المتغير او تعميم ماء الاستنجاء لما يشمل مثل هذا ثم قال والانصاف ان الماء الوارد والا المتغير بالنجاسة اذا انفصل متغيرا فوقع على الارض فلا يبعد الحكم بنجاسته وان بقي على المحل وكان الوارد عليه المنفصل من المحل غير متغير كان طاهرا عملا باخبار نجاسة الماء المتغير بعد ولا يلزم منه ارتكاب التقييد البعيد في اخبار الباب بحيث يلحق الحكم فيها بغير المفيد لقلة فائدته خصوصا في مقام ترك الاستفصال انتهى ثم انه الحق في الذكرى بتغير ماء الاستنجاء زيادة وزنه فقال اذ ازداد وزنه اجتنب وقال في الذخيرة بعد ذكره وهذا ايضا هو قول المصنف ره في النهاية في مطلق الغسالة ثم قال وهذا الكلام ان زيادة الوزن سبب لوجوب الاجتناب وقد حكي عنه انه جعل عدم زيادة الوزن شرطا للعفو عنه وظاهر هذا توقف العفو على العلم بعدم الزيادة وهو بعيد لا يليق ان ينسب اليه واما الاول فانه وان كان محتملا لكن لا دليل عليه فينفيه اطلاق النصوص انتهى وقال في الجواهر بعد حكاية ذلك عن بعضهم انه لعل المراد به وزنه قبل الاستنجاء وبعده فان كان زائدا بعد الاستنجاء فهو نجس وهو مع ما فيه من الحرج وكونه غير منضبط منافي لاطلاق الادلة انتهى وما اورده من الحرج الناشئ عن عدم الانضباط انما يتجه على الثاني وهو توقف العفو على العلم بعدم الزيادة دون الاول وحاول بعض المحققين ره توجيه الحاق الوزن بالتغير بملاحظة العلة المذكورة في رواية العلل المتقدمة من اكثرية الماء من القذر نظرا الى ان المراد باكثرية الماء انما هو لازمه الذي هو عدم ظهور اثر النجاسة في الماء ومن المعلوم ظهور اثرها فيه عند حصول زيادة وزنه ضرورة ان زيادته من تاثير النجاسة ثم انه استضعف التوجيه المذكور بضعف مبناه الذي هو اكثرية الماء كناية عن عدم ظهور اثر النجاسة لعدم دلالة لفظ الرواية على ذلك ولا اشعار به الرابع اعتبر جماعة منهم المصنف ره والعلامة ره في طهارة ماء الاستنجاء عدم وقوعه على نجاسة خارجة ويمكن ان يكون مرادهم او مراد بعضهم بكونها خارجة هو كونها نجاسة خارجية عن حقيقة النجاسة المستنجى منها بوقوعه على النجاسة الخارجة ما هو اعم من وقوعه عليها في حال كونها في الارض مثلا او على المخرج والى هذا ينظر ما في الذخيرة من انه اشترط جماعة من الاصحاب ان لا يخالط بنجاسة الحدثين بنجاسة اخرى بل عمم بعض المحققين ره بالنسبة الى المتنجس فقال في شرح عبارة الارشاد والمراد به الخارج عن نجاسة النجو فيشمل النجاسة التي تلاقيه بعد الانفصال وقبله مما هو على المحل او خرج منه كالدم المصاحب للبول او المتنجس بنجاسة النجو كالدود والحصا المتنجسين والودي الخارج عقيب البول انتهى وعمم في كشف اللثام بوجه آخر فقال ره بعد قول العلامة ره ما لم يتغير او يقع على نجاسة خارجة ومنها الدم الخارج من السبيلين والمتعدي من الحدثين المتفاحش الخارج عن المعتاد والمنفصل منهما مع الماء اذا امتاز وما اذا سبقت اليد الى محل النجو على الماء وكانه لا خلاف في الظاهر انتهى واراد بالشرطين عدم التغير وعدم الوقوع على نجاسة خارجة وغير عبارات المشترطين غير وافية بالشمول للمتنجس والمتعدي من الحدثين وما بعده وكذا ادلة المسئلة ثم ان الوجه في اعتبارهم لهذا الشرط هو ان المتبادر من نفي الباس عن ماء الاستنجاء هو نفي الباس عنه باعتبار النجاسة المخصوصة لا باعتبار غيرها اذ من الظاهر ان ماء الاستنجاء لا يزيد قوة على غيره مما لم يتنجس به فحيث يتنجس هو بمجرد ملاقاته للنجاسة فلا بد من ان يتنجس ماء الاستنجاء ايضا والسر فيما ذكرناه ان ما اشتملت عليه الاخبار المذكورة من السؤال يقضي بان المراد مما ذكر والجواب غير مستقل حتى يتمسك بعمومه او اطلاقه وفي الجواهر بعد ذكر الحكم وتعليله بظهور الادلة في انه لا باس به من حيث خصوص هذه الافالة كما يقضي بذلك ما اشتملت عليه من السؤال والجواب غير مستقل حتى يوجد بعمومه او اطلاقه مما نحن فيه لكن هذا في النجاسة الخارجة كالارض النجسة ونحوها اما لو استصحب نجاسة داخلة غير الغائط من دم ونحوه او متنجسا كبعض

ما يخرج من الغايط منه دم ونحوه او متنجسا كبعض ما يخرج من الغايط مما لم يكن منه مع تنجيس المقعدة بذلك فغيره وجهان من غلبة ذلك مع عدم الاستفصال عنه ومن الاقتصار على المتيقن ومنع الغلبة في الامزجة الصحيحة والحكم الاقوى ثم قال ومن ذلك ما لو تنجس احد المخرجين ببعض الاشياء الطاهرة لو كانت من داخل كالوذي الخارج بعد البول وبعض الرطوبات الخارجة عن المعدة من مخرج الغايط بعد خروجه انتهى واقول لا ريب ان المسئول عنه انما هو طهارة ماء الاستنجاء ونجاسته ومعلوم ان الاستنجاء فعل صالح لان يقع على وجوه متعدده وبعد كون القضية فرضية كما هو ظاهر ما وقع في السؤال فيه بصيغة المضارع يصير من قبيل المطلق باعتبار الوجوه والحالات ثم نقول ان الاطلاق بالنسبة الى جملة من الوجوه باق بحاله قطعا وهي ما لو تعدى نفس الغايط المخرج او سبق اليد الى النجاسة قبل الماء او خرج من المعده مثلا شيء طاهر بحيث لا ينفصل مع الغايط وبالنسبة الى بعض منها ليس باقيا على حاله قطعا وهو ما لو كان المخرج متنجسا قبل خروج المستنجى منه بنجاسة خارجة او اصابته بعد خروجه او كانت الارض مثلا متنجسة قبل وقوع ماء الاستنجاء عليها او وقع عليه بعد وقوعه عليها بنجاسة خارجة بل نزيد على هذه الجملة ونقول انه بناء على تقرير الاستدلال على الوجه الاول وهو ان السؤال مسوق لاستعلام حال ماء الاستنجاء من جهة النجاسة المخصوصة وان نفي الباس في الجواب ناظر الى ذلك لا يبقى اشكال في دخول الوجوه الثلثة الاول تحت الحكم بالطهارة لان تعدى الغايط عن المخرج لا يخرجه عن عنوان الغايط المستنجى منه وكذا سبق اليد الى الماء في الحدث المستنجى منه وكذا مصاحبة الشيء الطاهر له في الخروج عن الباطن لان تنجسه بما هو سبيل النجاسة بعينها لا بشيء اخر وكذا في خروج الوجه الاخير ضرورة كون النجاسة الاخرى خارجة فلا يكون حيثية ماء الاستنجاء الملحوظة فيه منحصرة في النجاسة المخصوصة وانما الاشكال في النجاسة المغايرة للحدث المستنجى منه المصاحبة له في الخروج من الباطن والذي يقتضيه النظر ان ماء الاستنجاء من الحدث صالح للوقوع على كل من وجهي مصاحبة النجاسة الخارجة من الباطن وعدمها ولم يقع الاستفصال في الجواب فيعم الوجهين ولا يلزم في افادة ترك الاستفصال للعموم ان تكون المصاحبة غالبة لانه مع فرض الغلبة لا حاجة الى ترك الاستفصال لان مجرد تحقق اللزوم الغالبي كاف في الانفهام وانما يعتبر في افادته للعموم ان لا يكون لما وقع في السؤال وجه ظاهر ينصرف اليه السؤال فانه يمنع حينئذ عن عمومه لما عدا مورد الانصراف ومعلوم ان الوجه الظاهر الموجب للانصراف انما يتحقق مع ندرة المنصرف عنه ولا يتحقق مع كثرة الطرف الاخر في حد ذاته فحينئذ يجري افادة ترك الاستفصال للعموم هذا كله بناء على كون [illegible] فيه الوقوع على وجوه واما ان قلنا بكون السؤال مسوقا لاستعلام حال النجاسة المخصوصة وان نفي الباس [illegible] منطبق عليه منحصر فيه فلا بد من الحكم بنجاسة ماء الاستنجاء حينئذ الخامس انه حكي عن بعضهم انه اشترط في طهارة ماء الاستنجاء [illegible] النجاسة واحتمل في كشف اللثام ابتنائه على تفصيل الشيخ ره المحكي عنه في الفرق بين الغسلة الاولى والثانية باعتبار النجاسة في الاولى [illegible] هذا المذهب نظرا الى ان الاولى تشتمل على الاجزاء المتمايزة لا محالة دون الثانية قال في كشف اللثام ولا يفرق [illegible] الاكثر بين الغسلة الاولى وغيرها كما هو نص السرائر وخص في [illegible] بالغسلة الثانية ولعله لبعد الطهارة او العفو مع [illegible] باجزاء النجاسة في الاولى وللجمع بين هذه الاخبار وما مر من مضمر العيص فيمن اصابه قطرة من طشت فيه وضوء وقال [illegible] من بول او قذر فيغسل ما اصابه انتهى في الجميع نظر اما الاول اعني اصل الاشتراط فلان ادلة انفعال القليل وان كانت [illegible] بنجاسته بعد الانفصال من جهة وجود النجاسة فيه الا ان اخبار طهارة ماء الاستنجاء بملاحظة كون اشتماله عليها من لوازمه الغالبية التي لا تنفك عنه الا نادرا تقتضي طهارته مع اشتماله عليها والا لزم تخصيص الدليل بالفرد النادر واما الثاني فلانه بعد تسليم اصل الاشتراط لا وجه لتخصيص مصاحبة الاجزاء المتمايزة بالغسلة الاولى وتخصيص الخلو عنها بالغسلة الثانية السادس انه اشترط في الذخيرة عدم كون الخارج من المخرجين غير الحدثين وعلله بعدم صدق الاستنجاء مع كون الخارج منه غير الحدثين وهو جيد السابع انه ان سبقت اليد الى المحل ففي طهارة ماء الاستنجاء ح قولان اشهرهما العدم وقد عرفت الاشارة الى المصير من كاشف اللثام نظرا الى ان النجاسة الحاصلة على اليد تصير نجاسة خارجة والوجه هو الاول وقد عرفت سقوط ما نحن كونها نجاسة خارجة من اطلاق الاخبار وحكم الوسائل بخلافه مضافا الى عدم استمرار الطريقة الى تقديم الصب بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان وصول النجاسة اليها لازم على كل حال فيجب ان يكون مباشرتها معفوا عنها نعم اذا لم يكن [illegible] النجاسة من جهة جعلها آلة بل لغرض اخر كان في قوة النجاسة الخارجة ويتفرع على هذا انه لو وضع يده بقصد [illegible] الاستنجاء ثم [illegible] وان [illegible]

فيه

كتاب الطهارة

فكما لو لم يعرض وان لم يعد فلا اشكال في نجاسة غسالة يده الثامن انه لا فرق في طهارة ماء الاستنجاء بين ما لو تعدى النجاسة الخارجة المخرج
وبين ما لم يتعد لاطلاق الاخبار نعم لو فرض التعدي على الوجه الخارج عن المعتاد بحيث لا يصدق على غسله وتطهيره الاستنجاء كان
نجسا والظاهر ان كاشف اللثام ره اراد هذه الصورة بكلامه الذي قدمناه ذكره في الامر الرابع فيتجه ما ذكره **قوله** وقيل في الذنوب
اذا القي على نجاسة على الارض تطهر الارض مع بقائه على طهارته قال في الصحاح الذنوب الدلو الملائي ماء ثم قال قال ابن السكيت
فيها ماء قريب من الملاء تؤنث وتذكر ولا يقال لها وهي فارغة ذنوب انتهى ثم ان القائل بالقول المذكور هو الشيخ ره في محكي ف قال اذا
بال على موضع من الارض فطهيرها ان يصب عليه الماء حتى يكاثره ويغمره ويقهره فيزيل لونه وطعمه وريحه فاذا زال حكمنا بطهارة
المحل وطهارة الماء الوارد عليه ولا يحتاج الى نقل التراب لا قطع المكان ثم قال دليلنا قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج و
نقل التراب من الارض الى موضع اخر لشق وروى ابو هريرة قال دخل اعرابي المسجد فقال اللهم ارحمني وارحم محمدا ولا ترحم معنا احدا
فقال رسول الله ص لقد تحجرت واسعا قال فما لبث ان بال في ناحية المسجد وكانهم عجلوا اليه فنهاهم النبي ص ثم امر بذنوب من ماء فاهريق عليه
ثم قال علموا ويسروا ولا تعسروا قال الشيخ ره والنبي ص لا يامر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيسا فلزم ان يكون الماء على طهارته انتهى
وعده في الذكرى من الحديث المقبول ولا يخفى ما في التمسك بالخبر والرواية ضعيفة كما صرح به في المعتبر والراوي لها ابو هريرة الذي
قد نقل عن ابي حنيفة الاعتراف بكذبه وعن بعضهم انهم لا يقبلون قوله في معالم الحلال والحرام وانما يقبلونها في الجنة والنار مضافا
الى انها معارضة بما في الذكرى من انه روي ان النبي ص امر بالقاء التراب الذي اصابه البول وصب الماء على مكانه مع انها منافية لقاعدة
نجاسة الغسالة لان الارض ان كانت صلبة فالغسالة المنفصلة عن محل النجاسة الى غيره من اجزاء الارض متنجسة لا يحصل منها طهارة
المسجد بل يحصل من ذلك انتشار النجاسة وزيادة التنجيس في ارض المسجد وان كانت رخوة فرسوب الماء وهو متنجس يوجب بقاء
النجاسة لانهم ذكروا ان ما يرسب فيه الماء ولا ينفصل منه الغسالة لا يطهر فطريق تطهير مثل تلك الارض منحصر في جريان الماء الجاري
او القاء الكر عليها على وجه يستوعب جميع الاجزاء المتنجسة ونزول الغيث عليه كذلك واشراق الشمس عليها وهي رطبة فتجففها هذا اذا كانت
الارض رخوة واما اذا كانت صلبة فان لم تسر النجاسة الى اعماقها يحصل تطهيرها مضافا الى ما ذكر باجراء الماء القليل عليها بحيث
ينفصل عنها الى محل اخر فيتنجس ذلك المحل ويطهر المحل الذي كان متنجسا قبل فيما لو فرض ان المحل المتنجس لو كان من ارض المسجد واجري
عليه الماء حتى خرج من المسجد الى مكان خارج عنه طهر ارض المسجد ثم حفر الموضع ونقل ترابه الى مكان اخر او تطيين ذلك الموضع
بحيث يحتجب المتنجس عما يلاقيه كما وقع في كلام بعضهم فلا يعد تطهيرا لذلك المتنجس ومما ذكرنا يظهر وجه النظر في جملة من مواقع كلام ابن
ادريس ره فانه قال في السرائر واذا بال الانسان على الارض فتطهيره ان يطرح عليه ذنوب من ماء والذنوب الدلو الكبيرة ويحكم بطهارة الارض
وطهارة الموضع الذي ينتقل اليه هذا الماء فان بال اثنان وجب ان يطرح مثل ذلك وعلى هذا ابدا لان النبي امر بذنوب من ماء
على بول الاعرابي اذا بال في موضع فانه يزول حكم نجاسته بثلثة اشياء احدها ان تكاثر عليه الماء حتى يستهلكه فلا يرى له لون ظاهر
ولا رائحة والثاني ان يمر عليه سيل او اجزاء الرطبة فيحكم بطهارة ما علاه الرابع ان يحفر الموضع وينقل ترابه حتى يغلب على الظن او يعلم
انه نقل جميع الاجزاء التي اصابتها النجاسة الخامس ان يجئ عليها مطر او يجئ عليها سيل فيقف بمقدار ما يكون كرا من الماء السادس
ان يجف الموضع بالشمس فان جف بغير الشمس لم يطهر انتهى فحكمه بطهارة المواضع الذي ينتقل اليه الماء مبني على طهارة الغسالة وقد
ابطلناها وحكمه بانه ان بال اثنان وجب ان يطرح ذنوبان وان بال ثلثة وجب ان يطرح ثلث مما لا دليل عليه وعده الثالث
والرابع قسمين ليس على ما ينبغي غاية ما هناك ان الرابع يخالف الثالث في انه يجب ان يفرض الرابع فيما اذا يبست الارض بعد ملاقاة
البول فيحتاج بتحصيل العلم بانه لم يبق من الاجزاء المتنجسة شئ ولا دليل على الاكتفاء بالظن كما ذكره وجعل مرور السيل عليه
كافيا في الثاني واشتراط وقوف مقدار كر من الماء في الخامس كانه ناظر الى صلابة الارض ورخاوتها فالاول في الاولى والثانية في
الثاني والظاهر انه يريد ان مزيل حكم النجاسة من الارض في الجملة ستة فبعضها في قسم من الارض وبعضها في القسم الاخر وبعضها
في القسمين هذا وقد يوجه الرواية المذكورة بوجوه احدها طهارة الغسالة وثانيها احتمال ان الذنوب كان مشتملا على مقدار الكر
وثالثها ان البول كان قد جف واريد ازالة نفس العين بالصب وجعل الارض رطبة ليجففها الشمس ورابعها ان الارض كانت صلبة
منحدرة فاجري عليها الماء حتى جرى الى خارج المسجد اذ لا يجب في امكان طهارتها وان يتنجس ذلك المحل الذي ينحدر اليه ماء الغسالة

٩ سيلا او جاء فانه يطهر والثاني يحفر الجميع فيما لو رطوبة البول فينقل جميع التراب

ولا باس بذلك لان كلا منها محمة الكون ردي الرواية من قضايا الاحوال التي لا اطلاق فيها فيمكن ان يكون قد تم على شيء من الوجوه
المذكورة فلا يصح التمسك بها في الحكم بالطهارة بالقاء الذنوب على الارض المتنجسة مطلقا لكن مع ذلك كله ينبغي الحكم المذكور في
الروايات على كفاية المرة للبول في الكر بناء على التوجيه الثاني ومطلقا بناء على ما عداه وما عدا التوجيه الثالث من الوجوه المذكورة **قوله** القول
في الآنية لا يجوز الاكل والشرب في آنية من ذهب وفضة ولا استعمالها في غير ذلك وضع كلام المصنف هيهنا تارة من جهة جنسها كما
في جواز اتخاذها من الذهب والفضة واخرى من جهة طهارة الاناء واليهما يشير البحث عن اتخاذ الجلود وثالثة من جميع تطهيرها ويتبع
ما ذكر غيره كالتطهير بها وقال في كشف قد جرت العادة بالحاق الكلام فيها ببحث النجاسات والمياه النجسة لاختصاصها في ازالة النجاسة عنها
ببعض الاحكام وكونها آلة للتطهر من الحدث والخبث انتهى ثم انهم استطردوا غيرها ذكره استيفاء للاحكام الشرعية المتعلقة بها واذ قد
عرفت ذلك ان الكلام في آنية الذهب والفضة يجري في جهات الاولى عدم جواز الاكل والشرب فيها ولم ينقل فيه خلاف الا عن داود
حيث انه خص الحرمة بالشرب وسوغ الاكل وقد قام على تعميم الحرمة بالنسبة اليهما دعوى الاجماع في لسان جملة من الاركان ونقله في كلام
جماعة ونفى عنه الخلاف في الحدائق ودل عليه الاخبار من طرق العامة والخاصة ففي التحرير يحرم الاكل والشرب في آنية الذهب والفضة
اجماعا وفي الذكرى يحرم استعمالها في الاكل والشرب اجماعا بل عن المنتهى اجمع كل من يحفظ عنه العلم على تحريم الاكل والشرب في الآنية المتخذة
من الذهب والفضة الا ما نقل عن داود انه يحرم الشرب خاصة انتهى ثم ما روي عن طريق العامة النبوي لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا
تاكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة فان النهي ظاهر في التحريم ويؤكد ظهوره التعليل نظرا الى ان اختصاصها بهم في الدنيا
يدل على حرمة اكل المؤمنين وشربهم فيها ومما روي من طريق الخاصة خبر محمد بن مسلم او صحيحه لما قيل من ان الصدوق ره رواه عن ابان
عنه والظاهر انه ابن عثمان وطريقه اليه صحيح انه ع قال نهى عن آنية الذهب والفضة ومنها ما رواه الشيخ في الحسن او الصحيح لا تاكل في آنية من
فضة ولا في آنية مفضضة الثانية مطلق الاستعمال الشامل لغير الاكل والشرب وهذا ايضا مما ادعي عليه الاجماع ففي التحرير بعد العبارة
المتقدم ذكرها وكذا يحرم عندنا استعمالها في غير الاكل والشرب انتهى وفي التذكرة يحرم استعمال المتخذ من الذهب والفضة في اكل وشرب
وغيرهما عند علمائنا اجمع وبه قال ابو حنيفة ومالك واحمد وعامة العلماء والشافعي في الجديد انتهى وحكي عن المنتهى انه قال فيه بعد عبارته
المذكورة يحرم استعمالها مطلقا في غير الاكل والشرب قال به علماؤنا وبه قال الشافعي ومالك انتهى وقال في الحدائق لا خلاف بين الاصحاب
في تحريم الاكل والشرب وكذا سائر الاستعمالات كالتطيب ونحوه في اواني الذهب والفضة انتهى وعن الشيخ ره في خلافه قال يكره استعمال
الذهب والفضة وصرح جملة ممن تاخر عنه بحمل العبارة المذكورة على التحريم قال في الحدائق وهو جيد وقال في كشف اللثام وفي ق اطلق
كراهة استعمالها وحملها في المعتبر والمختلف والذكرى على التحريم وهو بعيد من عبارته انتهى والوجه في استبعاده هو انه حكي عن الشيخ ره انه
قال في ق ما نصه يكره استعمال اواني الذهب والفضة وكذا المفضض منها وقال الشافعي لا يجوز استعمال اواني الذهب والفضة وبه قال ابو
حنيفة في الاكل والشرب انتهى وذلك لان ذكر الشافعي القائل بعدم الجواز في مقابل ما اختاره يعطي ان ليس مراده بالكراهة التحريم ولكن
حكي عنه في زكاة ق التصريح بالتحريم وهو مؤيد للحمل المذكور ويمكن ان يقال انه اتفق له العدول فاللفظ باق على المعنى المتعارف ثم ان
الحجة للقول بالحرمة رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وفي سندها سهل وامره سهل نهى عن آنية الذهب والفضة وظاهره يعم مطلق الاستعمال
وفي الوسائل انه روى هذا الخبر في المحاسن عن ابن محبوب عن العلاء عن ابن مسلم فالسند صحيح ورواية موسى بن بكر آنية الذهب والفضة
متاع الذين لا يوقنون وفي الوسائل رواه عن البرقي عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن موسى بن بكر فالسند كالصحيح قال بعض المحققين
ره ويؤيده التعليل في النبوي لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تاكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة فان اختصاصها بهم
في الدنيا يدل على حرمة استعمال المؤمنين لها **تنبيهات** الاول انه قال في الذخيرة واعلم ان الروايات الخاصة خالية عن التصريح بتحريم
الشرب والاستعمالات مطلقا واستدلوا عليه بخبر محمد بن مسلم لان النهي لا يتعلق بالذوات بل بوجوه الانتفاعات عرفا وبرواية موسى
بن بكر وبالتنبيه المستفاد من روايات العامة انتهى ولا يخفى ان عدم تضمن الروايات للشرب لا يورث وصمة في تمامية الاستدلال فقد
صرح المحقق الثاني بعدم القائل بالفصل بين الاكل والشرب اما ما اشار اليه من ان النهي لا يتعلق بالذوات بل بوجوه الانتفاعات
فهو ما ذكره الاصوليون في باب المجمل والمبين من ان الذوات بانفسها ليست صالحة لتعلق الاحكام بها وانه لا بد للتفصي عن ذلك من
تقدير فعل مناسب لتلك الذات بمقتضى التركيب فان كان هناك فعل ظاهر مميز من بين سائر الافعال عرفا او لقيام قرينة خاصة فهو والا

كتاب الطهارة

حرام على العموم ومنه واما من الاجمال فكلام الحكيم واما التنبيه من روايات العامة فهو اشارة الى ان منها ما تضمن الشرط هذا والحق حرمة الاستعمال مطلقا ويكفي الاجماع المنقول من مثل العلامة مترة للمعتضد بما حكي من نفي الخلاف والمعتضد بالتتبع بل يمكن تحصيل الاجماع عليه من جميع ذلك مضافا الى ما مر من الاخبار والظاهر بل في الجواهر الاستدلال عليه بصحيحة ابن بزيع سألت الرضا عليه السلام عن انية الذهب والفضة فكرههما فقلت روي انه كان لابي الحسن مرآة ملبسة فضة فقال لا والله انما كانت لها حلقة من فضة وهي عندي ثم قال ان العباسي حين عذر عمل له قضيب ملبس من فضة من نحو ما يعمل للصبيان يكون فضة نحوا من عشرة دراهم فامر به ابو الحسن عليه السلام فكسر الثاني انه قال في كتابه انه لا يحرم الماكول والمشروب في اواني الذهب والفضة لان النهي عن استعمالها لا يتناول المستعمل ثم قال وحكي عن المفيد حرمة تحريمه وقال غيره انه يلوح من كلام ابي الصلاح ثم قال صاحب ك ولو استدل بقول علي عليه السلام انما يجرجر في بطنه نار جهنم اجيب عنه بان الحقيقة غير مرادة والمتبادر من المعنى المجازي كون ذلك سببا في دخول النار وبطنه وهو لا يستلزم تحريم نفس الماكول والمشروب انتهى وتوضيح معنى الحديث يحصل بما ذكره ابن الاثير في النهاية فقال فيه الذي يشرب في اناء الفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم اي يحدر فيه نار جهنم فجعل للشرب والجرع جرجرة وهي صوت وقوع الماء في الجوف قال الزمخشري يروى برفع النار والاكثر على النصب وهذا القول مجاز لان نار جهنم على الحقيقة لا تجرجر في جوفه والجرجرة صوت البعير عند الضجر ولكنه جعل صوت تجرع الانسان للماء في هذه الاواني المخصوصة لوقوع النهي عنها واستحقاق العقاب على استعمالها كجرجرة نار جهنم في بطنه من طريق المجاز هذا وجه رفع النار ويكون قد ذكر يجرجر بالياء للفصل بينه وبين النار فاما على النصب فالفاعل هو الشارب والنار مفعوله يقال جرجر فلان الماء اذا جرعه جرعا متواترا له صوت فالمعنى كانما يجرع نار جهنم انتهى واذ قد تبين معنى الحديث فلنأخذ في اصل المطلوب فنقول ان الجواب الذي في ك لا ينفي يدفع الاستدلال لان التقريب فيه ليس الا ان المراد بالنار انما هو سببها ومعنى يجرجر الخ بناء على رواية رفع النار وهو انه ينزل في بطنه سبب النار ومعلوم ان فاعل النزول هو سبب النار وان النازل انما هو السبب وليس الا الماكول والمشروب دون الفعل الذي هو الاكل والشرب كما هو واضح وعلى هذا فدعوى ان المتبادر من المعنى المجازي كون الفعل وهو الشرب في الحديث سببا في دخول النار في بطنه لا يتم في محلها وحيث اتضح لك هذا المعنى فلا بد من التعرض لبيان القولين المذكورين فنقول اما القول الاول فقد اوضحه في كشف الغطاء وصرح بلوازمه فقال اذا دخلت تحت الاسم حرم عملها وحرم الاكل والشرب تناولا بالفم او اليد او بظرف آخر بالاخذ او بالادارة بقصد الاستعمال لا بقصد التفريغ فيعصي بالتناول والوضع في الفم والابتلاع ولا يجب استفراغه والظاهر عدم وجوب اخراجه من فيه بعد وضعه فيه بل القائه من يده بعد التوبة والندم على اشكال انتهى ما اهمنا من كلامه فعدم وجوب اخراجه من فيه وعدم وجوب القائه من يده انما هما من جملة فروع القول الاول ولوازمه واما القول الثاني فقد وجهه صاحب الحدائق ره بان النهي اولا وبالذات وان كان تناول الماكول والمشروب لكن يرجع ثانيا وبالعرض الى الماكول بان يقال ان هذا الماكول يكون حراما متى اكل على هذه الكيفية وظاهر النصوص يساعده لانها انما تضمنت النهي عن الاكل والكون في هذه الاواني والاكل حقيقة عبارة عن المضغ في الفم والازدراد في الحلق وحمل الاخبار على مجرد التناول مجاز فهذا الطعام والشراب الذي في الانية وان كان حلالا في حد ذاته الا انه يحرم اكله في اي نحو كان الا انه بوضعه في هذه الانية واكله فيها عرض له التحريم ونظيره تحريم اخذ الحق الشرعي بحكم حاكم الجور وانه سحت كما دلت عليه الاخبار مع جواز التوصل الى اخذه مقاصة فضلا عن التوصل بحكم الحاكم العدل وبالجملة فانه اذا قال الشارع لا تاكلوا في انية الذهب مثلا والاكل انما هو عبارة عن المعنى الذي قدمنا والنهي حقيقة في التحريم فانه لا وجه للتحريم الا عدم صلاحية الماكول للاكل من هذه الجهة فرجع التحريم الى الماكول بالعرض لا من حيث ذاته بل من هذه الجهة المخصوصة المنصوصة انتهى والفرق بين القولين بناء على هذا التوجيه بعد اشتراكهما في عدم وجوب الاستفراغ هو ان المحرم على القول الاول انما هو مجرد الاخذ والتناول من الاناء فلا يجب اخراجه من فمه ولا القاؤه من يده بعد الندم والتوبة واما على القول الثاني فيجب اخراجه من فمه والقاؤه من يده بعد الندم وقد فصل المقال في التوجيه واشار الى الفرق بين القولين فجعل ما وجه القول الثاني به في الجواهر عبارة عن ارادة حرمة الاكل بمعنى الازدراد للنهي عن ذلك فيكون الماكول حينئذ كالحق الشرعي الماخوذ بحكم حاكم الجور الذي ورد فيه انه سحت اذ قد عرفت ان ذلك لا يقتضي الحرمة الذاتية التي يراد بها كون الاكل منهيا عنه لنفسه كالميتة ولحم الخنزير ونحوهما الا انها من جهة اخرى وعين المال المالك المملوك الماخوذ بحكم حاكم الجور حرمته كحرمة الانية قطعا الا ذاتية فليس هو اوضح منها حتى يستفاد من حكمه حكمها ودعوى ان الانية

والاخذ بحكم حاكم الجور من الاشياء المنهي عنها لموضوع الحرمة الشرعية لا انها بحرمتها خارجية بل هي في الحقيقة كالموت للحيوان والسكر للخل والنجاسة للميتة ونحو ذلك واختصر المنع على مدخ جميعها بل يمكن تقريره في سائر المحرمات عارضا حتى وطي الزوجة في الحيض وهو معلوم الفساد ثم قال هذا كله بعد تسليم حرمة الاكل بمعنى المضغ والازدراد اما لو قلنا ان المحرم نفس التناول خاصة في مثل الاكل والشرب تنزيلا للنهي عنها على ارادة الاستعمال ضرورة عدم الفرق بينهما وبين غيرهما من انواع الاستعمال فلا وجه لتصور الحرمة ح في نفس المأكول والمشروب بل هذا هو ظاهر الاصحاب كما يومي اليه حكمهم بصحة الطهارة من الانية مع التمكن من ماء غيره كالاناء المغصوب من غير خلاف يعرف فيه بينهم بل ظاهر معتبر المقنعة حيث نسب الخلاف فيه الى بعض الحنابلة الاجماع عليه معللين ذلك بان المحرم هو الانتزاع وهو امر خارج عن الطهارة كما لو جعلت مصب ماء الطهارة ثم جعل في المنتهى البطلان وجها معللا له بما يقضي بارادته ما لو انحصر الماء في الانية فيكون البطلان ح لعدم تصور الامر بالطهارة بعد توقفها على المقدمة المحرمة فيكون فرضه ح التيمم لان المنع الشرعي كالعقلي وهو امر غير ما نحن فيه ومن هنا استجوده في ك وتبعه في الذخيرة وهو لا يخلو من وجه لكن ينبغي تقييده مع ذلك بما اذا لم يتمكن من افراغ ذلك الماء في انية اخرى مثلا والا كان كالمتمكن من الماء الاخر بل في كشف اللثام الرد في اصل حرمة الاغتراف منها للطهارة او صب ما فيها على الاعضاء لانها من الافراغ الذي لا دليل على حرمته وان امكن منعه عليه ضرورة عدم اندراجه في الافراغ اذ ليس هو كل نقل كضرورة اندراجه في الاستعمال بل لو كان قد قصد الافراغ ايضا لكن بالاستعمال الخاص لم ترتفع الحرمة والا لحل كثير من وجوه الانتفاع بل جميعها لذلك بل التحقيق ان الاكل والطهارة ونحوهما من الانية استعمال لها بنفس افعال الطهارة وبالمضغ والازدراد لا بمجرد النقل كما يشهد بذلك ملاحظة العرف ومن هنا حكم العلامتان في المنظومة والكشف بفساد الطهارة بل صرح الثاني بعدم الفرق بين رمس العضو والاغتسال ارتماسا والتناول باليد والالة فما يظهر من بعض الاصحاب من ان المحرم نفس النقل والانتزاع لا غير ليس في محله فضلا عما سمعته من كشف اللثام الذي ينبغي القطع بفساده من مثله لما عرفت من وضوح الفرق عرفا بين التفريغ والاستعمال والنقل هنا من الثاني اذ مبنى استعماله في الوضوء ومعناه عرفا ذلك كالاكل فان النقل باليد من الاناء الى المضغ ليس من التفريغ قطعا ثم قد يقال هو مسلم بالنسبة الى الشرب اذا كانت الانية مما يستعمل في الشرب من دون نقل منها فلو وضع ح ما فيها في يده بقصد التفريغ ولو للشرب لم يكن ذلك الشرب استعمالا لها فيه فالواجب ح ملاحظة العرف في صدق استعمالها في الشيء فانه يختلف جدا باختلاف المستعمل فيه بل والمستعمل كالقمع من الابريق والقمقمة ونحوها بل والقصد ايضا فتامل وما يقال انه ليس في الادلة نهي عن الوضوء مثلا في الانية او عن استعمالها في الوضوء حتى يقال ان المفهوم من الوضوء بها واستعمالها فيه هو تمام ذلك من الانتزاع وغيره بل الموجود في الادلة النهي عن الانية وهو كما يحتمل ارادة الوضوء بها واستعمالها فيه يحتمل ارادة النهي عن نفس نقل ما فيها وانتزاعه للوضوء وغيره فيكون المنهي عنه النقل ح خاصة يدفعه انه وان لم يكن ذلك في الادلة صريحا لكن المفهوم المتبادر منها خصوصا بعد اشتمالها على النهي عن الاكل والشرب فيها المتفق بين الاصحاب على عدم الفرق بينهما وبين غيرهما في كيفية الحرمة اذ قد سمعت معقد الاجماع المحكي بل الاجماعات على حرمة غير الاكل والشرب فانه كالصريح في اتحادهما بذلك كما هو واضح فيكون ح بمنزلة قوله لا تاكل في الانية ولا تشرب فيها ولا تتوضأ فيها ولا تغتسل فيها ونحو ذلك على انه يكفي في ثبوت المطلوب نفس معقد الاجماع المذكور خصوصا ما تقدم من التذكرة من التصريح التعليل بان معنى استعمالها في الوضوء ذلك ولعله من هنا يمكن الفرق بين الاناء المغصوب وبين ما نحن فيه وان ساوى بينهما في الفساد العلامتان المذكوران كما ان غيرهما ساوى بينهما في عدمه فيحكم بصحة الوضوء منه دونه لعدم النهي في شيء من الادلة عن استعماله في الوضوء او الانتفاع به فيه او عن الوضوء فيه ليتم ذلك فيه بل ليس فيه الا حرمة التصرف في مال الغير المعلومة عقلا ونقلا وليس من التصرف في الاناء والانية مثلا غسل الوجه بالماء المملوك المنتزع من الاناء المغصوب قطعا وان صدق استعمال الاناء في الوضوء لكن ذلك لا يقتضي فسادا بدون نهي عنها فهو ح كسقف البيت وسور الدار المغصوبين الا ان الاحتياط لا ينبغي تركه

الثالث ان موضوع الحكم في النصوص ومعاقد الاجماعات انما هو الانية وقد اشكل الحال فيه كما اشكل الحال في مفرده الذي هو الاناء وجمعه الذي هو الاواني فاقتصر جملة من اهل اللغة في مقابلها معا على انه معروف وقال في المصباح المنير ما لفظه الاناء والانية الوعاء والاوعية وزنا ومعنى انتهى وقال في كشف الغطاء والاواني جمع انية كوعاء واوعية واواعي وزنا ومعنى وفي تفسيرها بالظروف والاوعية

تفسير بالأعم كما هي عادة اهل اللغة في امثالها من التفسير بالأعم والاحالة الى العرف في تحقيق المعنى والظاهر انها عبارة عما جمعت امورا الاول
الظرفية الثاني ان يكون المظروف معرضا للرفع والوضع فموضع فص الخاتم وان عظم وعكوز الرمح وضبة السيف والمجوف من حلي المرأة
المعد لوضع شيء فيه للتلذذ بصوته ومحل العوذة وقاب الساعة وانية جعلت لظاهر اخرى بمنزلة الثوب مع الوضع على عدم الانفصال ليس
منها ولو انفصلت ثم وصلت او بالعكس رجعت الى الحالة الاولى الثالث ان تكون موضوعة على صورة متاع البيت الذي يعتاد استعماله
عند اهله من اكل او شرب او طبخ او غسل او نحوها فليس القليان ولا راسها ولا راس الشطب ولا ما يجعل موضوعا له او للقليان ولا قراب السيف
والخنجر والسكين وبيت السهام وبيت المكحلة والمرآة والصندوق والسفط وقوطي النشوق والعطر ومحل القبلة نامه والمباخر ونحوها منها
الرابع ان يكون له اسفل يمسك ما يوضع فيه وحواشي كذلك فلو خلا عن ذلك كالقناديل والمشبكات والمخرمات والسفرة والطبق لم
يكن منها والمدار على الهيئة لا على الفعلية ومرجعها الى العرف انتهى واعترضه صاحب الجواهر ره بالمناقشة في اعتبار الظرفية وعدم
التشبيك ووجود الحواشي بالكفكير والمصفاة والصينية الكبيرة التي هي بمنزلة السفرة فضلا عن الطبق ونحوه كما اعترف به الطباطبائي
ره في منظومته بشهادة العرف بل واللغة ثم انه ره قال نعم هو جيد في مثل فص الخاتم وعكوز الرمح ونحوهما من الملصق الملازم لصوقا يصير
الجميع بسببه كانه شيء واحد لا ظرفا ومظروفا بل يصح سلب الاسم عنه قطعا انتهى ومقتضى ظاهر كلام كاشف الغطاء بعد التدبر في مجامع كلامه
هو ان ما ذكره من تفصيل معنى الاناء انما هو معناه العرفي وحيث ان اهل اللغة يفسرون بالأعم لم يكن عبرة بتفسيرهم ولو فرض ان
مقصودهم في تفسيراتهم بيان المعاني العرفية واما على فرض ان مقصودهم بيان المعاني اللغوية فلا بد من تقديم العرف على اللغة عند
تعارضهما ووافقه في تخصيص الانية بما هو المتعارف في الرياض حيث قال ثم الاصل واختصاص النصوص بحكم التبادر بالأواني ا
المتعارفة يقتضي المصير الى جواز اتخاذ نحو المكحلة وظرف الغالية ونحوهما من الاواني الغير المتبادرة من اطلاق لفظ الانية هذا مضافا
الى الصحيح عن التعويذ يعلق على الحائض فقال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة حديد والاحتياط لا يخفى انتهى والمراد بالاصل اصل
الاباحة وقرره بعضهم وجه الرجوع اليه بانه وقع الشك في صدق الاناء على غير المتعارف وفي ارادته من لفظه بل زاد ان الظاهر عدم
ارادته منه لندرته وعدم العبرة بالنادر والمجاز خير من الاشتراك فمع الشك في حكمه يرجع الى اصل الاباحة وزاد بعضهم ايضا على الا
الاستدلال بالصحيح المذكور ما اشتهر مما ورد في حرز الجواد خلافا لصاحب الجواهر ره فانه عمم التحريم بالنسبة الى جميع ما ذكر من
المتعارف وغيره قال ره في تنقيح مطلوبه المرجع في الاناء والانية والاواني الى العرف كما صرح به غير واحد وان قال في المصباح المنير
الاناء والانية كالوعاء والاوعية وزنا ومعنى اذ هو اما تفسير بالأعم كما هي عادة اهل اللغة او انه يقدم العرف عليه بناء على ذلك لكن
فيما تعارضا فيه مما كان ظرفا ووعاء الا انه يسلب عنه اسم الانية عرفا اما ما توافقا فيه واستقل هو عن العرف بانه كان من الظروف
والاوعية ولم يسلب عنه الاسم لكن لم يتضح لدينا اطلاق عرف زماننا عليه لقلة استعمال هذا اللفظ او غير ذلك فالظاهر ثبوت الحرمة
فالقليان وراسها وراس الشطب وما يجعل موضعا له وقراب السيف والخنجر والسكين وبيت السهام وظروف الغالية والقير والمعجون
والتتن والتنباك والافيون والمشكوك فيه والجام والمجامر ونحوها من المحرم الى ان قال فالعمدة في صدق الاسم ولعل صحة السلب ثم انه ره اجاب
عما تمسك به اهل القول الاول اولا بمنع الشك في صدق اسم الاناء على غير ما هو متعارف الاستعمال عند الناس وثانيا بعدم كون الشك
في صدق الاسم قادحا بعد صدق المعنى اللغوي العام عليه وثالثا بمنع الشك في الارادة لمنع الندرة في الاطلاق الموجبة لذلك وان
كان الكثير المتداول عند اغلب الناس الاواني المستعملة في المآكل والمشارب ونحوهما وصغر الحجم ونحوه لا تأثير له في ذلك واولوية
المجاز انما هي من الاشتراك اللفظي لا المعنوي بل لعله من افراد اصالة الحقيقة في الاطلاق على انه يمكن منع كون ما نحن فيه من المطلق
الذي ينصرف الى المعتاد اذ قوله لا تاكل في انية الذهب والفضة ونحوه مما لا تفاوت في شموله بين المعتاد وغيره لكونه من العموم اللغوي
فضلا عن تعميم معاقد الاجماعات بل لعل ملاحظة الاخبار انفسها خصوصا صحيحة ابن بزيع تعطي تعميم المراد بالانية لغير المعتاد
كما اعترف به في حاشيته واما صحيحة التعويذ المعتضدة بالمشتهر من حرز الجواد فيدفعها اولا ان الفرق بينه وبين غيره بصحة
سلب الاسم عنه دونه كما اعترف به كاشف الغطاء ره وثانيا تسليمه لكن لا يجوز التعدي من التعويذ الى غيره مما يطلق عليه اسم الانية
بل ولا من الفضة الى الذهب فيه كما هو ظاهر العلامة الطباطبائي ره في منظومته فيهما معا وهو لا يخلو من قوة انتهى مع ادنى تغيير في
بعض الفاظه ولا يخفى مواقع النظر فيه فاحدها ان التفسير بالأعم وان كان من عادة اهل اللغة الا ان ذلك انما هو في المحل الذي

هو صالح لذلك بان جئ بالمفتوح بالكسر منكرا كقول الجوهري الكيلجة مكيال بخلاف ما لو جئ به معرفا بصورة الحمل الذاتي كقوله في الصحاح
النجم الطريق الواسع بين الجبلين وما ذكره في المصباح من قبيل الثالث دون الاول خصوصا بضميمة قوله في ذيل كلامه وزنا ومعنى هذا
بناء على ما حكيناه عن كتاب المصباح من قوله الاناء الوعاء بذكر الوعاء مجردا عن الاداة واما على ما حكاه من قوله الاناء كالوعاء فالحال فيه مثل ما
عرفت لانه صريح في تشبيهه به وكون وجه الشبه امرين الوزن والمعنى وثانيها انه تردد في وجه عدم العبرة بتفسير المصباح بين امرين احدهما
كونه تفسيرا بالاعم والآخر ان تفسيره ناظر الى بيان المعنى اللغوي وان العرف مقدم عليه ثم بين ان تقديم العرف عليه انما هو مقام
التعارض واما في صورة التوافق او انفراد المعنى اللغوي عن العرفي بان كان من الظروف والاوعية ولم يتحقق لنا سلب اسم الاناء عنه
لعدم تنقح اطلاق عرف زماننا حتى نجعله كاشفا عن العرف السابق فانه لا بد من الرجوع الى ذلك المعنى اللغوي العام وانت خبير بان
الرجوع الى المعنى العام انما يتم على الشق الثاني من شقي الترديد واما بناء على الشق الاول منه وهو كون التفسير تفسيرا بالاعم فلا مجال للرجوع
الى ذلك المعنى العام في صورة تنقح العرف وقد تردد في المبنى بين الامرين فكيف يصح له الحكم بالحرمة مطلقا وتفريع الامثلة المذكورة مع
التردد في اصل المبنى وعدم تعينه عنده ثالثها ان الشك في المعنى العرفي في مقابل المعنى اللغوي يتصور على وجهين احدهما ان يشك في اصل
تحقق المعنى العرفي المخالف للمعنى اللغوي فيرجع الشك الى حصول النقل عن المعنى الاول فينفى باصالة عدمه ويؤخذ بالمعنى اللغوي
وثانيهما ان يعلم بتحقق العرف على خلاف المعنى اللغوي لكن يشك في تعيينه ففي الاول لا اشكال في الاخذ بالمعنى اللغوي لكن كلامه ره
يعطي انه ليس مراده ذلك لانه حكم بتقديم العرف عند التعارض ولا وجه له بناء على الاول وفي الثاني لا وجه للاخذ بالمعنى الاول لان
المفروض انه قد حصل النقل وهجر ولا يصح حمل الخطاب على المعنى المهجور الذي هو المعنى العام رابعها ان ما ذكر في جواب الاحتجاج على القول
الاول اولا من منع الشك في صدق اسم الاناء على غير ما هو متعارف الاستعمال عند الناس غير سديد اما اولا فلانه دعوى مدع ومثبت
ولا بد للمثبت من اقامة الدليل على مطلوبه ومجرد المنع لا يكفي واما ثانيا فلانه لا يوجد في المقام سبب رافع للجهل والحيرة اذ ليس العرف
في زماننا مستقرا على وجه يكشف عن العرف السابق واهل اللغة هم الحاكون عنه وقد اختلف كلامهم فجملة منهم احاله الى المعروفية
كالجوهري والفيروزآبادي والطريحي قال في الصحاح الاناء معروف وجمعه آنية وجمع الآنية الاواني مثل سقاء واسقية واساقي انتهى
وهذه بعينها عبارة الطريحي ومنهم من لم يتعرض لتفسيره كابن الاثير وجماعة ومنهم من فسره بما تعارف استعماله في البيوت من الظروف كشارح
القاموس وجملة من علمائنا ومعلوم ان رفع الجهل والشك موقوف على وجود السبب وهو مفقود خامسها ان ما ذكره في الجواب عن الا
حتجاج المذكور ثانيا من عدم كون الشك في صدق الاسم قادحا بعد صدق المعنى اللغوي العام عليه ليس في محله لانه اذا فرض انه ثبت معنى
عرفي للفظ في الجملة كما هو مقتضى كلامه ره لم يكن محل للرجوع الى المعنى اللغوي لكونه قد هجر فيلزم الاخذ بالمعنى العرفي ان كان مبينا او
بالقدر المتيقن منه ان كان مجملا له قدر متيقن كما فيما نحن فيه ويرجع فيما عداه الى القواعد العامة ان اندرج تحت شيء منها والا فالى
الاصول واما ان كان مجملا صرفا فلا مناص من الرجوع الى الاصول في جميع موارده سادسها ان ما ذكره من ان ملاحظة الاخبا
ر انفسها خصوصا صحيحة ابن بزيع تعطي تعميم المراد بالآنية لغير المعنى العرفي لعدم صراحتها ولا ظهورها في الحرمة وقد اعترف هو
ره بما قلنا في مسئلة جعل الذهب او الفضة كساء لشيء والصق به بحيث يصير المجموع كانه شيء واحد حيث حكى عن العلامة الطباطبائي
ره القول بالمنع فيه تمسكا بان الكاس اسم اناء مستقل ثم قال لكنه لا يخلو من نظر لما عرفت من عدم صدق الاناء على مثله ثم قال وان كان قد
يشكل ذلك كله او اكثره بصحيح ابن بزيع المشتمل على المرآة والقضيب الملبسين فضة فضلا عن الاواني الملبسة اذ هي كالآنية في الآنية
الا انه لم يكن فيه صراحة بالحرمة بل ولا ظهور لحمله غير واحد من الاصحاب على الكراهة وهو في محله انتهى سابعها ان ما افاده ره في دفع
الاستدلال بصحيحة التعويذ المعتضدة بالمشتهر من حرز الجواد من الفرق بينه وبين غيره بصحة سلب الاسم في الاولين دون غيرهما
مما لا يكاد يتصور له وجه الا ترى انه حكم بان قراب السيف والخنجر والسكين من المحرم فكيف يصح ان يقال بعدم صحة سلب اسم الاناء
عن هذه وصحة سلبه عن وعاء التعويذ في الحائض ووعاء حرز الجواد بل لقائل ان يقول ان صحيحة التعويذ ورواية حرز الجواد تكشفان
عن ان الاناء عبارة عما تعارف استعماله من الظروف هذا والتحقيق في هذا المقام ان لفظ الاناء من قبيل المجمل الذي له قدر متيقن
وهو ما تعارف استعماله من الظروف فيؤخذ بحكم الحرمة فيه ويبقى ما عداه على حالة الاجمال ولا بد من الرجوع فيه الى الاصول ومن
المعلوم ان هذا المورد من قبيل الشبهة التحريمية الناشئة من اجمال النص وقد قررنا في محله ان حكمها الرجوع الى البرائة سواء كان الاجمال

في اللفظ الدال على الحكم كالنهي المجرد عن القرينة ان قلنا باشتراكه لفظا بين الحرمة والكراهة ام كان الاجمال في اللفظ الدال المتعلق على الحكم
من دون فرق بين ما لو نشأ الاجمال من وضعه كالمشترك بناء على الخلاف في وضعه وبين ما لو نشأ من الاجمال في الارادة كما لو شك في الحمل
لما زال عنه الاشكال ولا فرق فيما ذكرناه بين ان نقول فيما نحن فيه بثبوت عرف مخالف لاصل الوضع وبين ان نقول بعدم ثبوته وان
المعنى الذي اشتبه علينا هو المعنى اللغوي الذي يجري استعمال اهل العرف على طبقه كما هو الظاهر من طريقة اهل اللغة فانهم انما يذكرون
ما حصلوه من استقراء استعمالات العرب ليس لهم طريق الى النقل عن الواضع الا ان يتفق في نادر من الالفاظ ثم ان صحيحة تعويذ
الحائض ورواية حرز الجواد مؤيدتان للمطلوب بناء على الاستكشاف بهما عن الخروج عن موضوع حكم الحرمة كما هو الظاهر دون الخروج
عن الحكم المعبر عنه في السنتهم بالتخصيص خلافا للعلامة الطباطبائي في المجاورة فانه مع تعميمه في المنع بالنسبة الى ما تعميمه في المنع بالنسبة تعارف من
الآنية وغيره استثناهما فقال وجاز في الفضة ما كان وعاء للمثل تعويذ حرز ودعا فقد اتى فيه صحيح من خبر   فاعضده حرز الجواد المعتبر
وكذلك الحال في القناديل المصوغة من ذهب او فضة فانها عندنا ليست من الاواني المتعارف استعمالها في البيوت ولكثرة استثناها
فقال بعد البيتين المذكورين بلا فصل   كذا القناديل شعار المشهد   ونحوه من فضة او عسجد   ولا يخفى عليك انه تعليق القناديل
في المشاهد والمساجد في غيرها اتخذ للاسراج بها ليس الا لاجل التزيين فيبتني على كون مثل ذلك ملحقا بالاستعمال في الحرمة او داخلا
في مطلق الاتخاذ لغير الاستعمال وبعد تسليم المقدمتين لا وجه للاستثناء اذ ليس هناك نص على الجواز والسيرة ليست مستمرة من قديم
الزمان حتى ينتهي امرها الى تقرير المعصوم فلا تكون حجة ومجرد تعظيم شعائر الله لا يصلح دليلا للجواز بعد تعميم الآناء لمثل ذلك لاستغناء
تعظيم شعائر الله بحلاله عن محرماته ومن هنا تعرف انه متى كان شيء مما يزين به مسجد او مشهد من قبيل الاواني المتعارفة دخل في المحرم
تنبيهات الاول ان الملصق الملازم لصوقا يصيره الجميع كانه شيء واحد على قسمين احدهما ان يكون المحاط به من قبيل الظرف
والمحل المناسب لتفصيل الكلام فيه هو ما يأتي من مسألة المفضض والاخر ان لا يكون من قبيل الظرف وهذا القسم لا اشكال في
انتفاء التحريم منه لعدم كونه من قبيل الظرف والمظروف وصحة سلب اسم الظرف عن المحيط قطعا فيخرج عن موضوع الآناء المحكوم
عليه بالحرمة وبهذا صرح العلامة الطباطبائي ره مع كونه ممن يعمم في الآناء المحكوم عليه بالحرمة بقوله وليس من باب الاواني الخاتم
وشبهه من ملصق ملازم   والوجه في المرآة من ذاك بدا   اذ الجميع باللصوق اتحدا   الثاني انه لا فرق بين الرجال والنساء لاطلاق
الادلة كما في الجواهر بل عليه الاجماع في الذكرى وجامع المقاصد وعن غيرهما والاولى ان يقال ان الادلة على قسمين احدهما ما هو
خطاب بصيغة المذكر ويجري في المؤنث باصالة الاشتراك والاخر ما ليس على ذلك الوجه مثل قوله ع في رواية موسى بن بكر آنية الذهب
والفضة متاع الذين لا يوقنون وهذا القسم يدل باطلاقه وكيف كان فاصل الحكم مما لا اشكال فيه الثالث انه قال في الحدائق قد
صرح جملة الاصحاب منهم المحقق ره في المعتبر والعلامة ره في المنتهى والشهيد ره في الذكرى بجواز اتخاذ نحو الحلقة للقصعة وقبضة السيف
وغيره والسلسلة واتخاذ الانف من الذهب وربط الاسنان به وبالجملة كل ما ليس باناء من الآلات وغيرها فهو محكوم عليه بالجواز عندهم
وظاهر كلامهم جواز ذلك بلا كراهة انتهى وقد صرح في الجواهر بعدم وجدان الخلاف في الجواز وحكي عن اللوامع ان الظاهر اتفاقهم
عليه وفي المستند في ذلك الاصل والعمومات وخصوص ما ورد من الطريقين من ان حلق درع النبي ص المسمى بذات الفضول كانت من
فضة وكذا قبضة سيفه وحلية ذات الفقار وانف عرفجة ومرآة الكاظم ع بل قال الصادق ع في صحيحة معاوية لما سئل عن الشرب في
قدح من ماء فيه ضبة من فضة لا باس الا ان تكره الفضة فتنزعها وفي حسنة ابن سنان ليس بتحلية السيف بالذهب والفضة باس و
في رواية ابن سرحان ليس في تحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة باس وروي انه عرض على الصادق ع قران معشر بالذهب وفي
آخره سورة مكتوبة بالذهب فلم يعب سوى كتابة القران بالذهب وقال لا يعجبني الا ان يكتب القران بالسواد وعنه ايضا ع انه كانت
برة ناقة رسول الله ص من فضة لكن حكي الخلاف في جملة من الموارد منها تحلية السيف واللجام بالذهب فعن الشيخ ره وابن ادريس
ره والمصنف والعلامة المنع من جوازها استنادا الى قول النبي ص هذان محرمان على ذكور امتي ومنها تحلية المنطقة بالذهب فقد حكي
عن الوسيلة والجامع تحريمها وكانه للنبوي المتقدم ومنها ضبة الآناء من الذهب فقد توقف فيه في الذكرى وقال يمكن المنع للنبوي
المذكور وهذا وورد من الاخبار ايضا ما ظاهره المنافاة لما ذكر من الاخبار المتقدمة ففي رواية الفضيل بن يسار وسئلت الصادق ع
عن السرير فيه الذهب ايصلح امساكه في البيت فقال ان كان ذهبا فلا وان كان ماء ذهب فلا باس وفي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه

مسئلة عن السرج واللجام فيه الفضة ايركب به قال ان كان مموها لا يقدر على نزعه فلا باس والا فلا يركب به وفى صحيحة ابن بزيع المتقدمة ما عرفته من كسر القضيب وانكار المرآة الملبسة فضة وفى رواية عمرو بن ابى المقدام رايت ابا عبد الله ع اتى بقدح فيه ما فيه ضبة من فضة فرايته ينزعها باسنانه وجمع صاحب الحدائق ره بين الطائفتين بالجواز مع الكراهة فى مطلق الآلات واعترضه صاحب الجواهر ره بان الاخبار لم ترد فى مطلق الآلات وانما وردت فى جملة من افرادها ومضامينها قال والواجب هو الالتزام بالكراهة فى خصوص موارد الاخبار وعدم الحاق ما لم يرد فيه نهى من الآلات بمواردها فى الحكم بالكراهة **قوله** ره ويكره المفضض وقيل يجب اجتناب موضع الفضة القول فى هذه المسئلة يقع فى جهتين احديهما حرمة استعماله وعدمها والاخرى انه على تقدير جواز استعماله هل يجب عزل الفم عن موضع الفضة او يستحب اما الاولى فبيانها انه قد اختلف الاصحاب فى حكم الاناء المفضض على قولين احدهما ما عن الشيخ ره فى ف من ان حكمها حكم الاوانى المتخذة من الذهب والفضة فان المنقول عنه فى لف انه قال يكره استعمال اوانى الذهب والفضة وكذلك المفضض منها انتهى قال فى لف والظاهر ان مراده بالكراهة التحريم انتهى وهذا الاستظهار مبنى على ان حكم اوانى الذهب والفضة انما هو التحريم فيكون بالقياس على الاوانى ايضا ذلك نظرا الى التعبير عن حكم الجميع بلفظ واحد وثانيهما القول بجواز استعماله قال فى ط والمفضض لا يجوز ان يشرب ويؤكل من الموضع المفضض ويستعمل غير ذلك الموضع انتهى وهذا القول قد حكاه فى كشف عن العلامة ره فى المنتهى وعامة المتاخرين ووافقه على الحكاية فى الذخيرة والحدائق انتهى حجة القول الاول طائفة من الاخبار منها ما ذكره فى لف بقوله ويدل على التحريم ما رواه الحلبى عن الصادق ع قال لا تاكل فى آنية من فضة ولا فى آنية مفضضة ومنها ما تمسك به فى الذخيرة من رواية بريد عن ابى عبد الله ع انه كره الشرب فى آنية الفضة وفى القداح المفضضة وكذلك ان يدهن فى مدهن مفضض والمشط كذلك وذكر فى تقريب الدلالة ان المراد بالكراهة فى الاول التحريم فيكون الثانى كذلك تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه ولانه لولا ذلك لزم استعمال المشترك فى كلا معنييه او اللفظ الواحد فى المعنى الحقيقى والمجازى ومنها ما تمسك به لهما ايضا من رواية عمرو بن ابى المقدام قال رايت ابا عبد الله ع قد اتى بقدح من ماء فيه ضبة من فضة فرايته ينزعها باسنانه واجاب فى الذخيرة عن الاول بان لزوم التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه ممنوع وخبر الحلبى وان كان ظاهره التحريم لكنه محمول على الكراهة فى المفضض جمعا بينه وبين ما هو اقوى منه وعن الثانى بان الكراهية فى خبر بريد اعم من التحريم فالتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه حاصل على القول بالكراهة وعموم الاشتراك والمجاز لا يلزم انتهى وفى الجواهر ان خبر بريد ظاهر او صريح فى ارادة القدر المشترك من الكراهة فى اوله بل لعل ذلك هو معناها الحقيقى فى العرف السابق فلا وجه للاستدلال به باعتبار معلومية ارادة الحرمة بالنسبة الى المعطوف عليه لخبر الحلبى كره اى الصادق ع آنية الذهب والفضة والآنية المفضضة فلا حاجة حينئذ فى رده الى دعوى جواز استعمال اللفظ فى المعنيين اشتراكا او حقيقة ومجازا او الى دعوى عموم المجاز تخلصا من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه او المشترك فى معنييه بناء على ممنوعيته الذى موقوف على القرينة والخصم مستظهر ثم قال نعم لا بد من التزام ذلك بقرينة ما سمعت من الشهرة العظيمة بين الاصحاب فى مثل صحيح الحلبى عن الصادق ع لا تاكل فى آنية من فضة ولا فى آنية مفضضة مع امكان منعه ايضا وان كان مجازا او كذا بجواز ارادة الكراهة من خصوص لا فى المعطوف ودعوى وجوب اشتراك المعطوف مع المعطوف عليه فى مثل الحرمة والوجوب والندب وان تكرر مقتضيا لها فى محل المنع على انه يمكن دعوى الاستيناف فيه انتهى وعن الثالث بان فعل ابى عبد الله ع لا يدل على التحريم فيجوز ان يكون للكراهية انتهى حجة القول الثانى صحيحة عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ع قال لا باس ان يشرب الرجل فى القدح المفضض واعزل فمك عن موضع الفضة والمختار هو القول الثانى لان نفى الباس فى الخبر الصحيح قرينة على ان المراد بالنهى هو الكراهة خصوصا مع شهرة القول بالجواز ولم يوجد مخالف الا ما يجرى توجيه رواية بريد فى كلامه ره فيمكن ان يكون مراده بالكراهة القدر المشترك بين الحرمة والكراهة واما الثانية فاختلفوا فيها ايضا على قولين فقال المصنف ره فى المعتبر يستحب العزل لظاهر صحيحة معوية بن وهب قال سئل ابو عبد الله ع عن الشرب فى القدح فيه ضبة فضة فقال لا باس الا ان يكره الفضة فينزعها عنه ووافقه العلامة الطباطبائى ره فقال واعزل فما عن فضة المفضض ندبا وحزما للكثير المفترض قال فى كشف بعد نقله عن المصنف ره وهو حسن فان ترك الاستفصال فى جواب السؤال مع قيام الاحتمال يفيد العموم انتهى وتبعه فى الذخيرة ونفى الباس بعد شموله لموضع الفضة يصير قرينة على ان المراد بالامر بالعزل هو الاستحباب وقال اكثر الاصحاب بوجوب العزل بل الظاهر انه مذهب من عدا جميع من ذكر منهم واحتجوا بظاهر الامر فى صحيحة عبد

٢ على المفضض ... يمكن تخصيص الاولى على هذا بالمذكور ان قلنا ان التشريك ايضا ليس

كتاب الطهارة

الله بن سنان المتقدم ذكره وبالزيادة التي نقلها الصدوق قده في آخر رواية بريد من قوله ع فان لم يجد بدا من الشرب في القدح المفضض عدل بفمه
عن موضع المفضض معتضدين بعدم الخلاف عن غير من ذكرنا المبين عما يصلح للمعارضة ضرورة عدم صلاحية الاصل وترك الاستفصال
في صحيحة معاوية السابقة لذلك والاقرب هو الاول لما عرفت من صيرورة صحيحة معاوية قرينة على ان المراد بالامر بالعزل هو الاستحباب
تنبيهان الاول انه لا بد من معرفة معنى المفضض لكونه موضوع الحكم الشرعي الذي لا يتحقق الا به ففي كشف اللثام والمضبب مفضض
انتهى ومقتضاه ان كون المضبب مفضضا انما كان فيه نوع خفاء نبه على كونه منه ولم يبين تمام المعنى وفي كشف الغطاء ما نصه والمذهب
والمفضض تمويها وتلبيسا وتنبيتا لا باس به على كراهية انتهى وتنظر في الجواهر في كون المموه منه مع الاعتراف بكون ذي الضبة وباقي
انواع الملبس والمنبت منه واستظهر بعض المحققين ره ان المراد بالمفضض ما كان بعضه فضة او ملبسا بالفضة او مموها بماء الفضة انتهى
وعن البحار ان المفضض اقسام الاول الظروف التي يكون بعضها فضة وبعضها نحاسا او غيره متميزا كل منهما عن الآخر كما يستعمل ظروف
اصلها من الخزف او غيرها وفيها من الفضة الثاني ما كان جميعه مموها بالفضة وهو قسمان احدهما ما طلي بماء الفضة واذا عرض على
النار لا ينفصل منه شيء وثانيهما ما ملبس بالسبائك وشبهها بحيث اذا عرض على النار انفصلت الفضة عن غيرها الثالث ما علق عليه
حلقة او قطعة من سلسلة من الفضة الرابع ان تخلط الفضة بغيرها ويصنع منهما الآنية الخامس ما نقش بالفضة قال والظاهر اخبار المفضض
شمولها للاول والثالث واما الثاني فالظاهر في القسم الاول منه الجواز وفي الثاني المنع لصدق الآنية على اللباس بل يمكن ادعاء صدق
آنية الفضة والا فلا وكانه لا اعتبار للغلبة مع صدق الاسم واما الخامس فلا يبعد التفصيل فيه كالثاني بان يقال اذ حصل لها بالعرض على
النار شيء كان في حكم المفضض والا فلا انتهى وقال العلامة الطباطبائي ره وتكره الآنية المفضضة بحلقة او ضبة معترضة والمزج
بالفضة والصياغة وكسوة للبعض بالصياغة فان كساها كلها فلا تحل فانما الكاسي اناء مستقل شيئا كاسيا باطن
وما ظهر ولو كسي الجل ففي الحل نظر واقول في صدق اسم المفضض على ما علق عليه حلقة او سلسلة من الفضة نظر بل الظاهر
عدمه فاصالة عدم الحكم عليه بالكراهة بناء على عدم جريان اصل البرائة في الكراهة واصالة البرائة بناء على جريانها فيها مما لا اشكال
فيه ومثله الحال فيما صنع من الممزوج بالفضة فليس هناك صدق الاسم ولا الحكم بالكراهة كما انه لو صنع قطعة على هيئة نصف كاس
مثلا من الفضة وقطعة اخرى من غير النقدين ثم وصل بينهما بحيث صار المجموع كاسا صحيحة تامة كان صدق اسم المفضض محل اشكال
بل منع نظرا الى ان ظاهر لفظ المفضض هو عروض الفضة لما كان اصله من غيرها الا ان يدعى الاولوية او تنقيح المناط القطعي فيحكم لذلك
بالكراهة واما ما ذكره العلامة المجلسي ره من القسم الاول فالظاهر صدق المفضض عليه واما القسم الاول من قسمي القسم الثاني فما ذكره
فالامر فيه كما قال واما القسم الثاني منهما فالحكم عليه بالمنع كما صدر منه ومن العلامة الطباطبائي ره مشيرا الى وجهه من كون الكاسي اناء
مستقلا فهو ممنوع مع فرض اتصال احدهما بالآخر على وجه يعد المجموع اناء واحدا بل هو من المفضض المحكوم عليه بالكراهة نعم على
القول بحرمة استعمال المفضض بقول مطلق يكون هذا القسم ايضا محكوما عليه بحكمه واما ما ذكره في القسم الخامس من التفصيل فالظاهر
انه تمام الاعتبار وعليه نظرا الى صدق اسم المفضض على ما انفصل منه الفضة بالنار وعدم صدق اسمه على ما لم تنفصل منه لكونها مجرد لون عارض
ومن هنا يرتفع الاشكال الى ما حكي عن العلامة ره من حرمة المموه بالذهب اذا انفصل منه شيء عند العرض على النار بل عن اللوامع
انه حكاه فيه عن العلامة ره في الفضة ايضا موافقا له فيهما فقال وهذه التفصيلات في المفضض والمذهب لتراد فيهما له انتهى ويعلم وجه
الاشكال بل الضعف مما بينا الثاني ان المذهب بحكم حكم المفضض ام لا قال العلامة ره فيما حكي عن المنتهى الاحاديث وردت في
المفضض وهو مشتق من الفضة ففي دخول الآنية المضببة بالذهب نظر ولم اقف للاصحاب فيه على قول والاقوى عندي جواز اتخاذه
عملا بالاصل والنهي انما يتناول استعمال آنية الذهب والفضة نعم هو مكروه اذ لا ينزل عن درجة الفضة انتهى واختياره الجواز في المذهب
مبني على اختياره الجواز في المفضض وقال في الذكرى اصل ضبة الذهب كالفضة ويمكن ذلك كاصل الاناء والمنع لقوله ع في الذهب
والحرير هذان محرمان على ذكور امتي انتهى وقال في الحدائق بعد نقل كلام الشهيد ره والظاهر ضعفه والحديث المذكور ان ثبت
فالظاهر منه ارادة اللبس كما يشير اليه ذكر الحرير انتهى واظهر من ذلك تقييده بقوله على ذكور امتي فان المحرم منهما على الذكور انما هو
لبسهما وفي الجواهر وجه الجواز مع الكراهة بان الاصل كاف في جواز الاتخاذ والتسامح وحسن الاحتياط واحتمال الاستغناء
بذكر المفضض عنه بل لعله منساق الى الذهن عند ذكره خصوصا بعد اقترانه بآنية الفضة كاف في الكراهة بل يمكن ان يدعى الاولوية من

المفضض او مساواته بل هو كك ثم قال ومنها استفتاح وجو العزل الى ان قال ولعله فى خبر السرير والقران نوع ايماء الى ما ذكرنا كما انه تقدم ايضا
يمكن استفادة كراهة مطلق المفضض منه او ما على السيف وان لم يكن اناء بل قد عرفت الاطلاق من صاحب الحدائق ره انتهى الثالث
انه قال فى ك اما زخرفة السقوف والحيطان بالذهب فقال الشيخ ره فى ف انه لا نص فى تحريمها والاصل الاباحة ونقل عن ابن ادريس ره المنع
من ذلك لما فيه من تعطيل المال وتضييعه فى غير الاغراض الصحيحة وهو احوط وربما اشعر به فحوى قول الرضا ع فى صحيحة محمد بن اسمعيل ان
العباس حين عذر عمل له قضيب ملبس من فضة من نحو ما يعمل للصبيان تكون فضة نحوا من عشرة دراهم فامر به ابو الحسن ع فكسر

قوله وفى جواز اتخاذها لغير الاستعمال تردد الاظهر المنع اعلم ان ظاهر لفظ الاتخاذ فى هذا المقام هو موضوعها ويشهد بكونه المراد
ذلك عبارة الشيخ ره فى ط حيث قال واتخاذ الاوانى من الذهب والفضة لا يجوز وان لم يستعمل لان ذلك تضييع والنبى ص نهى عن اضاعة
المال غير انه اذا فعل ذلك سقط عنه زكاته لان المصاغ والنقار والسبائك لا زكوة فيها على مذهب اكثر الاصحاب انتهى وفى خبر الشهادة ان
اشتراط سقاط الزكوة عن فعل ذلك يعين ارادة صوغها اذ الاشتراء مثلا لا دخل له فى سقاط الزكوة والغرض الذى هو غير الاستعمال
يعم التقية والادخار وتزيين المجالس وغير ذلك قال العلامة ره فى القواعد وهل يحرم اتخاذها لغير الاستعمال كتزيين المجالس فيه نظر
اقربه التحريم انتهى وفى المسئلة قولان احدهما ما هو المشهور من المنع قال فى الحدائق المشهور بين الاصحاب تحريم اتخاذ الاوانى المذكورة
وان كانت للتبعية والادخار وصرح بذلك فى المعتبر ونقله عن الشيخ ره ولم ينقل فيه خلافا الا من الشافعى حيث جوزه انتهى وثانيهما
ما صار اليه العلامة ره فى لف من القول بالجواز فانه بعد ما حكى القول بالتحريم عن الشيخ ره فى ط وعن ابن ادريس ره قال والوجه الجواز
انتهى واستحسنه فى ك لكنه قال بعد ذلك الا ان المنع اولى لان اتخاذ ذلك وان كان جائزا بالاصل فربما يصير محرما بالعرض لما فيه من
ارادة العلو فى الارض وطلب الرياسة المهلكة انتهى ومقتضاه رجحان الترك بل كراهة الفعل لكونه معرضا للتادية الى المحرم والفساد
نظير كراهة بيع الاكفان لكونه مؤديا الى حب موت الناس وهذا القول قد قواه بعض المحققين ره ويلوح من عبارة الذخيرة التوقف
فى الحكم واختلف النقل عن ابن ادريس ره فالذى حكاه عنه فى لف هو التحريم ومنهم من حكى عنه الجواز والذى وقفت عليه من كلامه ره هو قوله
فى كتاب الاطعمة ولا يجوز الاكل والشرب للرجال والنساء جميعا فى اوانى الذهب ولا استعمالها فى بخور ولا غيره حتى ان بعض اصحابنا حرم
المأكول الذى فيهما انتهى وهو لا يقتضى بحرمة غير الاستعمال حجة القول الاول امور الاول ما تقدم فى كلام الشيخ ره من ان ذلك تضييع و
تعطيل والنبى ص نهى عن اضاعة المال واجاب عنه فى لف بمنع المقدمة الاولى وفى كشف اللثام ان حرمة التعطيل ممنوعة ولو سلمت فلا تعطيل
ما امكن الكسر والانفاق الثانى ما عن المنتهى من ان حرمة استعمالها تستلزم حرمة اتخاذها بهيئة الاستعمال كالطنبور وغيره من الات
اللهو واجاب عنه فى كشف اللثام بان حرمة الاتخاذ كهيئة الاستعمال المحرم ممنوعة الثالث اشتماله على السرف والخيلاء وكسر قلوب الفقراء
فان كان لتزيين المجالس فهو اولى بالتحريم لعظم الخيلاء وكسر قلوب الفقراء واجيب عنه بانه لا سرف اذ لا اتلاف وخلو الخيلاء وكسر القلوب
موجود فى الجواهر الثمينة الرابع الاخبار منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع نهى عن انية الذهب والفضة وتقريب الاستدلال ان
النهى تعلق بالذات صورة ومعناه الحقيقى ح متعذر فيجب حمله على اقرب المجازات ولا ريب ان مطلق الاتخاذ اقرب من الاستعمال الى الحقيقة
منه ولان النهى فى الحقيقة نفى وفى الحقيقة وكراهة طبيعتها يناسب النهى عن اصل وجودها فى الخارج واجيب عنه بان النهى ينصرف
الى الاستعمال لا الى مطلق الاتخاذ بل ربما يختص بالاستعمالات المتعارفة فهو فى كل شئ بحسبه واما الوجهان المذكوران فى تقريب الا
ستدلال فانما يفيدان الاقربية الاعتبارية دون الاقربية العرفية الناشئة من استعمالات اهل العرف المعتبرة فى مواقع الالفاظ و
منها قول الكاظم ع فى رواية موسى بن بكر المصحح انية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون واجيب عنه فى كشف اللثام بان الظاهر من
كونها متاعا لغير الموقنين انهم يتمتعون بها او ظاهره استعمالها واوضحه بعض المحققين ره بان المتاع لا يصدق على المتخذ لا لاجل
الاستعمال فان المتاع وان كان اسما لما يتمتع به الا ان التمتع عبارة عن استعمالها لا مجرد اتخاذها اظهارا للثروة والتذاذا بوجدانها
ومنها التعليل فى النبوى بقوله ص فانها لهم فى الدنيا ولكم فى الاخرة واجيب بان اختصاصها بهم فى الدنيا انما يدل على حرمة استعمال
المؤمنين لها لا غير ذلك ثم ان صاحب الجواهر ره ادعى ان المتدبر فى النصوص يظهر له بل يقطع ان مراد الشارع هو النهى عن
اصل وجودها فى الخارج مستعدة للاستعمال ولم يظهر لى وجه حجة القول الثانى الاصل مع عدم ظهور الادلة فى التحريم بل الظاهر
منها حرمة الاستعمال وقد تبين مما ذكرنا ان الاقوى هو القول بالجواز الا ان يقوم الاجماع على عدمه لكنه لم يثبت احد وقد كان

المقام مما يمكن ان يدعي فيه لان من يذكر في كلماتهم مخالفا انما هو العلامة في لف ولعل الوجه فيه قلة المتعرضين للمسئلة وان لم يتفق الخلاف فيما بينهم فان مثل ذلك لا يجدي في تحقق الاجماع تنبيهان الاول انك قد عرفت من عبارة القواعد دخول الاتخاذ لتزيين المجالس في موضوع هذه المسئلة لكن في الجواهر انه قد يمنع ويدعي انه داخر في نحو الاستعمال الذي قد عرفت معلومية منعه فهو اعم من استعمالها في التطرف بها كما يشهد بذلك استثناء بعضهم او شبهه اتخاذها للمشاهد والمساجد من حرمة الاستعمال انتهى ولا يخلو عن خفاء واستثناء البعض لا يصير حجة على مثل العلامة الثاني انه قال في الحدائق قد عرفت انفا الخلاف في جواز الاتخاذ للتبقية وعدم الاستعمال وعدمه ويتفرع على ذلك فروع منها عدم جواز كسر الانية المذكورة وضمان الارش لو كسرها على الاول دون الثاني لانه لا حرمة لها من حيث التحريم ومنها جواز بيعها على الاول دون الثاني الا ان يكون للمطلوب كسرها ووثوق من المشتري بذلك **قوله** ولا يحرم استعمال غير الذهب والفضة من انواع المعادن والجواهر ولو تضاعف اثمانها الوجه في ذلك اصالة الاباحة السالمة عن معارضة الدليل مضافا الى الاجماع في كشف اللثام المؤيد بنفي الخلاف في الجواهر والى السيرة المستمرة قال في ك وربما علل بعدم ادراك العامة نفاستها وبانها لقلتها لا يحصل اتخاذ الانية منها الا نادرا فلا يفضي اباحتها الى اتخاذها واستعمالها بخلاف الاثمان ثم قال ولا باس به انتهى وانت خبير بانها حكمة غير مستندة الى مدرك معتبر وان هو الا رجم بالغيب نعم هي قابلة لرد استدلال الشافعي على ما صار اليه في احد قوليه من تحريم الاواني المتخذة من الجواهر الثمينة كالياقوت ونحوه بانها اولى من اواني الذهب والفضة بكسر القلوب والخيلاء والسرف **قوله** واواني المشركين طاهرة حتى يعلم نجاستها بمباشرتهم لها او بملاقاة نجاسة اخرى اتفاقا الا ممن يجري الظن مجرى العلم كما في كشف اللثام والمراد بالمشركين مطلق الكفار سواء [illegible] بين اهل الكتاب وغيرهم كما انه لا فرق في الاواني بين كونها مما استعملوه وكونها من غيره وفي حكم الاواني سائر ما بايديهم [illegible] الجلود حتى اذا لم يعلم مباشرتهم لم ونقل انه توقف العلامة في التذكرة في طهارة المايع وكانه مبني على غلبة الظن [illegible] لما من شانه السراية والوجه في الجميع ان ما عدا نجس العين يجب الحكم بطهارته تمسكا بمقتضى الاصل والعمومات الى ان يحصل [illegible] لشئ من تلك الاعيان [illegible] باحد الطرق المفيدة له ولا عبرة بالظن ما لم [illegible] حجة شرعية لانتفاء الدليل على اعتباره [illegible] النهي عن اتباعه وقول امير المؤمنين [illegible] ما ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم وقول الصادق [illegible] كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر [illegible] البول اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه شئ فليغسله الذي اصابه فان ظن انه اصابه ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء ويدل عليه ايضا صحيحة عبد الله بن سنان قال سأل ابي اباعبد الله عليه السلام وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله عليه السلام صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه ومورد ها وان كان هو الثوب الا ان التعليل بعدم تيقن النجاسة جار فيما عداه ايضا ويدل على ذلك اخبار اخر معتبرة **قوله** ولا يجوز استعمال شئ من الجلود الا ما كان طاهرا في حال الحيوة كما جعل المصنف ره موضوع المسئلة هو الاستعمال فهو المحكوم عليه بالحرمة وقد سلك هذا المسلك في كشف الغطاء واجاد في توضيح مقصوده فقال كل جلد طاهر مما كان من غير ذي النفس او من ذي النفس مع قابلية التذكية ووقوعها من ماكول اللحم وغيره يجوز استعماله في جميع ضروب الاستعمال وما كان نجسا لكونه من نجس العين او من ذي النفس طاهر العين ولا يقبل التذكية كالمسلم وان كان جلده طاهرا كما بعد التغسيل ونحوه او يقبلها ولم يذك فلا يجوز التصرف على وجه الاستعمال فيما تسري نجاسته اليه كقليل الماء او لا كثيره وفيما عدا ذلك مما يدعي استعماله مع استلزام المباشرة برطوبة وعدمه مع الدباغ وعدمه فلا يجعل ظرفا ولو للعذرات لتنظيف الحاوات ولا ميزانا ولا مكيالا ولا فراشا ولا غطاء ولا غير ذلك ولو اعدت للاشياء الجافة والطاهرات الا الانتفاع به لوقود الحمام او لغيره او لجعله برا او لاطعام الكلاب وفي بناء او غيرها او للتوصل الى قتل بعض الحيوانات المؤذية ونحو ذلك ليس من الاستعمال انتهى وما ذكره من جواز استعمال جلد ما ليس له نفس بدون اشتراط التذكية وجلد ما له نفس بشرط وقوع التذكية عليه هو الحق الذي لا محيص عنه ومن هنا يتجه على ظاهر عبارة المصنف ره اشكال من جهة حصر الاستعمال فيما كان مذكى ووجه الاشكال ان ما لا نفس له لا يتم يقع عليه التذكية فيكون الحصر الذي ذكره هو عدم جواز استعماله وليس كذلك وعلى هذا فلا بد من التزام كون الحصر اضافيا يعني انه اذا كان الحيوان قابلا للتذكية لا يجوز استعمال جلده اذا كان مذكى وكانه الى هذا اشار صاحب المدارك في شرح العبارة حيث قال لا يخفى ان الذكاة انما تعتبر في ذي النفس لا في غيره بطهارة ميتته انتهى ويمكن ان يكون اشارة الى ما اورده بعض الشارحين من ان اشتراط التذكية مغن عن اشتراط الطهارة لما عرفت من عدم وقوع التذكية على غير

الحيوان الطاهر ولكن لا يخفى ان الامر من جهته سهل في مقام التوضيح خصوصا مع سبق ذكر ما هو اعم والحق في ذكر ما هو اخص هنا واصل الحكم من قبيل المسلمات في الجملة لكن وقع الخلاف في مواضع الاول ان جلد الميتة يطهر بالدباغ ام لا فالمشهور نقلا مستفيضا بل تحقيقا هو الثاني والمحكي عن ابن الجنيد ره في كلام جماعة هو الاول وعزاه في الذكرى الى الشلمغاني حيث قال والشلمغاني وابن الجنيد طهرا بالدبغ ما كان طاهرا في حال الحيوة انتهى وفي كرى انه قال ابن الجنيد ره ان جلد الميتة يطهر بالدباغ اذا كان من حيوان طاهر حال الحيوة فيجوز الانتفاع به بعد ذلك في كل شيء عدا الصلوة انتهى واستظهر في كشف اللثام من الصدوق ره ما يخالف القولين المذكورين قال فيه وظاهر الصدوق ره طهارته وان لم يدبغ اي نجاسته حكما بمعنى عدم التعدي لانه قال في المقنع لا باس ان يتوضأ من الماء اذا كان في زق من جلد ميتة وارسل في الفقيه عن الصادق ع انه لا باس ان يجعل فيها ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب ولكن لا تصل فيها انتهى وفي كرى بعد نقل الرواية عن الفقيه ما لفظه والظاهر انه ره قائل بمضمونها لانه ذكر قبل ذلك من غير فصل يعتد به انه لا يورد في ذلك الكتاب الا ما يفتي به ويحكم بصحته انتهى ويمكن ان يكون عدم تصريح الصدوق بالدباغ في عبارة المقنع مبنيا على ما هو المعتاد من عدم استعمال الزق بدون الدباغ فيتحد بقول ابن الجنيد ره ويؤيده ان رواية الفقيه قد تضمنت الدباغة الا ان يلتزم بان له في المقنع والفقيه قولين وفي كرى انه يمكن القول بالطهارة وحكى مثله عن المعالم وحمل اخبار المنع على الكراهة حجة القول المشهور وجوه الاول استصحاب النجاسة الحاصلة قبل الدباغ لثبوتها قبلها فكذا بعدها اذا وقع الشك في الارتفاع واجاب عنه صاحب المعالم ره بان التمسك به موقوف على ملاحظة دليل الحكم وكونه عاما في الازمان كما سلف القول فيه محررا وقد تقدم البحث في نجاسة الميتة ان العمدة فيه هو الاجماع وح فلا استصحاب وعلى هذا المنوال النسج في الذخيرة ولكن مقتضى مذهبنا في الاستصحاب جريانه في مثل هذا المقام كما فصلنا القول فيه في الاصول الثاني الاجماع المنقول عن الانتصار والناصريات وف والغنية ونهاية الاحكام وعن المنتهى دعوى اتفاق علمائنا الا ابن الجنيد ره وفي التذكرة ما لفظه جلد الميتة لا يطهر بالدباغ سواء كان من نجس العين او طاهرها وسواء كان من مأكول اللحم او لا عند علمائنا اجمع الا ابن الجنيد ره وبه قال عمر وابن عمر وعائشة وهو احدى الروايتين عن مالك واحمد انتهى وفي كرى ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وفي الذكرى لا يطهر جلد الميتة بالدباغ اجماعا انتهى وفي جامع المقاصد ان هذا هو المشهور بين الاصحاب بل هو اجماعي الا انه علله بانقراض المخالف قلت هذا النقل المستفيض يوجب الوثوق فلا يبقى بعد ذلك مجال للتوقف ولا وقع لما حكي عن صاحب المعالم ره من رده بعدم ثبوته على وجه يصلح للحجية مستشهدا بعدم تعرض المحقق ره ثم قال وحال الشيخ ره والشهيد ره في الاجماع معلوم اذ قد اشرنا في غير موضع الى ظهور الخلل في عدة من ظهر منه في امر الاجماع ما اوجب حمله على غير معناه المصطلح الذي هو الحجة عندنا او افاد قلة الضبط في نقلهما انتهى ولا يخفى ان صدور دعوى الاجماع في غير هذا المورد على وجه يوجب الوهن فيها لا يقتضي تطرق الوهن اليها في هذا المقام الذي لم يتفق خلاف فيه الى زماننا هذا الا من ابن الجنيد ره والشلمغاني والصدوق وقد اعتضد بنقل الاجماع من غيرهما ايضا الثالث قوله تعالى حرمت عليكم الميتة تمسك به السيد رحمه الله في الانتصار والشيخ ره في ف والعلامة ره فيما حكي عن المنتهى قال ره في تقريب الاستدلال به ما نصه والجلد مما تحله الحيوة فيدخل تحت التحريم ولم يخص التحريم بشيء معين فيصرف الى الانتفاع مطلقا انتهى واجاب عنه صاحب المعالم ره بان المتبادر منه بحسب العرف تحريم الاكل ثم احال التحقيق على بحث الجلد والمبين من مقدمات كتابه الرابع ما عن المحقق ره في المعتبر من التمسك بالعمومات الدالة على نجاسة الميتة وما فيه روح مما له نفس سائلة وخرج روحه من دون تذكية والى هذا الوجه يؤل ما قرره في كرى من التعليل بان المقتضي للنجاسة موجود ودليل الطهارة مفقود فيكون النجاسة ثابتة انتهى وعن العلامة ره في المنتهى انه قال بعد التمسك بجملة من الاخبار ما نصه ولانه ميت فلا يطهر بالدباغ كاللحم ولانه نجس قبل الدباغ فكذا بعده عملا بالاستصحاب ولانه منجس لذاته كاللحم فكان كجلد الخنزير ولانه جزء من الميتة حرم بالموت فكان نجسا كما قبل الدباغ انتهى والثالث مما ذكره تمسك بالاستصحاب والوجوه الباقية يفرق بعضها عن بعض بالاعتبار ومآل الجميع الى ما عرفته من صاحب المعالم وكانه لخصها وذكر ما يتحصل منها فتدبر الخامس الاخبار كرواية الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سألته عن جلد الميتة ايلبس في الصلوة اذا دبغ قال لا ولو دبغ سبعين مرة وعن محمد بن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله ع في الميتة قال لا تصل في شيء منه ولا شسع وعن عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله ع اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا باس ان تبيعها وتقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق الميتة وزعموا ان

دباغ جلد الميتة ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله ص وعن ابي بصير عن ابي عبد الله ع عن علي بن الحسين ع انه قال في
حديث في جواب من سئله عن كثرة تورع الفراء عند الصلوة ان اهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته و
عن فتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن ع قال كتبت اليه اسئله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكي فكتب لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب و
نقلها في الاستبصار عن المختار بن محمد بن المختار ومحمد بن الحسن عن ابي الحسن ع كما في التهذيب والكافي وعن الحسن بن محبوب في الصحيح
عن قاسم بن حميد عن علي بن المغيرة قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء قال لا قلت بلغنا ان رسول الله ص مر بشاة
ميتة فقال ما كان على اهل هذه الشاة اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها فقال تلك شاة لسودة بنت زمعة زوجة النبي ص وكانت شاة
مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله ص ما كان على اهلها اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها قال في الذخيرة
بعد ذكر هذه الروايات وراويها في التهذيب علي بن المغيرة وهو مجهول وفي كتب الاستدلال ايضا بهذا اللفظ وفي الكافي علي بن ابي
المغيرة وقد وثقه المحقق وابن داود وهو احد الاحتمالين في كلام النجاشي في ترجمة ولده الحسن والظاهر اتحادهما ولهذا عدها المحقق
ره من الصحاح مع ايراده بلفظ علي بن المغيرة وبالجملة الحاق هذه الرواية بالصحاح غير بعيد ويؤيده رواية الحسن بن محبوب لها فانه ممن
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه انتهى وفي الحدائق صرح بان سقوط لفظ ابي انما هو من سهو قلم الشيخ وان رواية الكافي
معتبرة فتكون الرواية صحيحة واستشهد برواية المحدثين الكاشاني والحر العاملي لها بسند الكافي فلا مجال للتوقف في صحتها واجاب عن
الاستدلال بهذه الاخبار في الذخيرة بعد ايرادها على الترتيب الذي اوردناه بان الاربعة المتقدمة منها غير دالة على المدعى بوجه
فانها دالة على المنع في الصلوة وابن الجنيد ره يوافق على ذلك والانكار الواقع في خبر عبد الرحمن وابي بصير انما هو على تنزيل الدباغ
منزلة الذكاة في جميع الاستعمالات الشائعة معها حتى استعمال الجلد في الصلوة والخصم يوافق على هذا واما الخبران الاخيران فمع
ضعف سند الاول منهما وامكان المناقشة في صحة الثانية معارضان بما سيجيء والترجيح لا يخلو عن اشكال انتهى واراد بما سيجيء
ما هو مستند ابن الجنيد ره من الاخبار وستعرف حقيقة الحال الثالث في حجة القول الحادث اليه ابن الجنيد ره وجهان تعرض لحكايتهما
في لف الاول ان المقتضي للتنجيس انما هو اتصال الرطوبات به فاذا زالت الرطوبة بالدبغ كان طاهرا واجاب عنه في لف بان المقتضي للتنجيس
انما هو الموت دون اتصال الرطوبات به لان الموت يعرض الجثة للنتن والتغيرات التي تقبح معها الممانعة وتحسن المجانبة وذلك يقتضي
التنجيس قضاء للعادة من تقريب الناس على محاسن الاخلاق ولان الدوران يقتضي استناد التنجيس الى الموت الثاني ما رواه الشيخ
ره بسنده الى الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن الحسين بن زرارة عن ابي عبد الله ع في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن
او الماء فاشرب منه واتوضأ قال نعم وقال يدبغ وينتفع به ولا يصلى فيه واجاب عنه في لف بالمنع من صحة السند وقال في ك وفي السند ضعف بما
بالحسين بن زرارة فانه مجهول ثم قال ويمكن ان يستدل له ايضا بما رواه الصدوق ره في كتاب من لا يحضره الفقيه عن الصادق ع انه
سئل عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والسمن والماء ما ترى فيه فقال لا باس بان تجعل فيها ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب
منه ولكن لا تصل فيها لكن قال في الذخيرة مشيرا الى الرواية الاولى والحسين راوي هذه الرواية مجهول لكن رواية صفوان عنه قرينة الاعتماد
على ما اشرنا اليه سابقا فالحاقها بالصحاح غير بعيد انتهى ثم ان صاحب الذخيرة ايد هذا القول بما رواه الشيخ عن سماعة قال سئلته عن جلد
الميتة المملوح وهو الكيمخت فرخص فيه وقال ان لم تمسه فهو افضل واعلم ان المنقول في كلام جماعة هو اطلاق القول بان ابن الجنيد ره
يقول بطهارة جلد الميتة بالدباغ ولكن قال في الذخيرة انه نقل عنه اشتراط في حصول الطهارة بالدباغ ان يكون ما يدبغ به طاهرا او جهته غير
معلومة وكانه نظر الى علوق بعض اجزاء النجس بالمدبوغ لسرايته في الاعماق وروى ابو زيد القمي عن ابي الحسن الرضا ع انه سئل عن جلود
الدارش التي يتخذ منها الخفاف فقال لا تصل فيها فانها تدبغ بخرء الكلاب ثم قال والرواية والوجه المذكور غير وافيان باثبات المدعى لكن
لا بد للقائل بالطهارة من الموافقة على الشرط المذكور ان ثبت عدم القائل بالفصل انتهى ثم ان صاحب ك في تاييد هذا القول سلك اخر
فانه قال وبالجملة فالمسئلة محل تردد لما بيناه فيما سبق من انه ليس على نجاسة الميتة دليل يعتد به سوى الاجماع وهو انما انعقد على النجاسة قبل
الدبغ لا بعده وعلى هذا فيمكن القول بالطهارة تمسكا بمقتضى الاصل وتخرج الروايتان شاهدا انتهى واراد بالروايتين رواية الحسين
بن زرارة ورواية الفقيه ويتجه عليه اولا ان من الاخبار ما يدل على نجاسة الميتة فلا ينحصر الدليل في الاجماع على نجاستها وثانيا انه
قد عرفت الاجماعات المستفيضة النقل على عدم طهارة جلد الميتة بالدباغة حتى انه يمكن تحصيل الاجماع بملاحظتها وملاحظة انحصار

المخالف فيمن عرفت مضافا الى دلالة جملة من الاخبار وقال في الذخيرة ان التحقيق انه وقع التعارض بين هذه الاخبار ويمكن الجمع اما
بحمل اخبار المنع على الكراهة او حمل اخبار الترخيص على التقية لموافقتها لمذهب اكثر العامة ويرجح الاول اصل البراءة والتمسك با
لعمومات الدالة على طهارة الميتة بالتقريب الذي ذكرناه سابقا ويرجح الثاني عمل الطائفة والاشتهار بينهم ويعضده ما رواه سماعة
قال سئلته عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا وما رواه ابو القاسم الصيقل
وما رواه ابنه وقد ذكرناه في نجاسة الميتة فالمسئلة محل تردد والترجيح للمشهور انتهى وجعل اصل البراءة مؤيدا مبني على عدم اعتبار
الاستصحاب في هذا المقام كما عرفته من كلام صاحب المدارك وقد نبه على هذا البناء صاحب المعالم في هذا المقام والتحقيق ان اخبار
المنع كثيرة حتى ان العلامة ره في مقام رد ما رواه العامة من رواية مرور النبي ص بشاة لمولاة ميمونة وقوله ع ما على اهل هذه لو اخذوا
اهابها فانتفعوا به قال في التذكرة وعندنا ان الحديث ممنوع لما تواتر عن اهل البيت ع من منع ذلك انتهى وقال في الذكرى لا يطهر
جلد الميتة بالدباغ اجماعا وبه اخبار متواترة انتهى وحكى دعوى تواترها عن روض الجنان وكذا من شرح المفاتيح للمولى المحقق البهبهاني
ره مضافا الى انها موافقة للشهرة العظيمة المحققة بل الاجماعات المستفيضة النقل كما عرفت بل الضرورة كما عن المحقق البهبهاني
ره فانه قال فيما حكي عنه وبالجملة ما نحن فيه مثل القياس وغسل الرجلين في الوضوء وامثالهما مما هو الان شعار الشيعة وضروري
مذهبهم بحيث لا يختلجه شائبة ريبة انتهى وايضا هي موافقة لعمومات الدالة على نجاسة الميتة مخالفة لما هو المعروف بين العامة من
مذهبهم مشتملة على ما هو صحيح السند وهو ما رواه ابن ابي المغيرة كما عرفت سنده من الكافي مضافا الى كون الراوي هو الحسن
بن محبوب ورواية الحسين بن زرارة وان كانت مما حكم بالاعتماد عليه من جهة كون الراوي هو صفوان وهو ممن اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه الا انهما تشتركان من هذه الجهة وتنفرد رواية ابن ابي المغيرة بالاعتبار الذاتي الحاصل من جهة كون الراوي
هو ابن ابي المغيرة الذي هو ثقة لو تنزلنا عن دعوى صحة السند والتزمنا بضعفه قلنا ان الانجبار بالشهرة والاجماعات المنقولة
بل الضرورة كاف في ترجيح ما انجبر بها واما ما تقدم في كلام صاحب الذخيرة من ترجيح روايات الترخيص بموافقة اصل البراءة ففيه
اولا انه مبني على ترجيح المقرر على الناقل وهو محل تامل وثانيا ان الاصل ليس قابلا لترجيح الدليل لاختلافهما بالنظر الى الواقع وعدمه
وثالثا انه معارض بان اخبار المنع ترجح بموافقتها للاحتياط ورابعا بان موافقة اصل البراءة لا تقاوم موافقة الشهرة لكونها اقوى
من جهة الاعتبار وكما انها اقوى من جهة النظر الى الواقع فالحق ما ذهب اليه الاكثر من القول بالمنع وينبغي التنبيه على امرين اولهما
انه حكي عن ابن الجنيد انه اشترط في حصول الطهارة بالدباغ ان يكون ما يدبغ به طاهرا قال في المختصر على ما نقل عنه وليس يكون دباغ
المحلل لها الا بمحلل طاهر كالقرض والشث والملح والتراب فاذا دبغت بشيء من النجس لم تطهر كالدارش فانها تدبغ بخرء الكلاب وكذا
للشكاء انتهى وعن صاحب المعالم انه بعد نقل ذلك عنه قال ولا نعلم حجة على هذا الشرط ويمكن ان يكون الوجه فيه علوق بعض اجزاء النجس
به لسريانه في اعماق الجلد انتهى وقال صاحب الحدائق بعد ذكر الكلامين اقول بل الظاهر ان الوجه انما هو عدم وقوع التطهير بالنجس
حيث انه جعل الدبغ مطهرا شرعيا وقد تقرر في كلامهم انه لا بد في المطهر ان يكون طاهرا ليفيد غيره طهارة كما صرحوا به وعليه دلت
الاخبار ايضا وكانه اراد بها الاخبار الواردة في الاستنجاء وبعض الاخبار الواردة في طهارة النعل والقدم الدال على اعتبار طهارة
الارض التي يمشي عليها وبعض الاخبار الواردة في التطهير بالماء ثم ان الدارش كما ذكره الجوهري جلد معروف واما الشكاء فقد
حكي عن المعالم انه ليس بعربي اذ لم يذكره اهل اللغة ثانيهما ان المذكور في كلام جملة من الاصحاب انه لا يجوز دباغ الجلد المذكى الا
بما كان طاهرا قال في ط لا يجوز الدباغ الا بما يكون طاهرا مثل الشث والقرظ وقشور الرمان وغير ذلك واما خرء الكلاب وما
يجري مجراه من النجاسات فلا يجوز الدباغ به على حال انتهى وكذا ابن ادريس والعلامة ره فيما عن المنتهى والشهيد في الذكرى
وظاهرهم تحريمه بالنجس قال في الحدائق ولا اعرف للتحريم وجها بعد حصول الطهارة بالغسل كما صرح به هنا ونحوه في المنتهى قال
يجوز استعمال الطاهر في الدباغ كالشث والقرظ والعفص وقشور الرمان وغيرها والقائلون بتوقف الطهارة على الدباغ من
اصحابنا والجمهور اتفقوا على حصول الطهارة بهذه الاشياء الخمسة اما ما عداها فلا يجوز استعمالها في الدباغ وهل يطهر ام لا
اما عندنا فان الطهارة حصلت بالتذكية فكان ملاقاة النجس موجبة لتنجيس المحل ويطهر بالغسل واما عند القائلين بتوقف
الطهارة على الدباغ فقد ذهب بعضهم الى عدم الطهارة ذكره ابن الجنيد ره وبعض الجمهور لانها طهارة من نجاسة فلا تحصل بالنجس

كالاستيجار والغسل الى ان قال وعن الرضا عليه السلام انه سئل عن جلود الدارش التي يتخذ منها الخفاف فقال لا تصل فيها فانها تدبغ بخرء الكلاب قال
في الحدائق ان النهي في الخبر عن الصلوة في الخفاف المذكورة مخصوص بعدم تطهير الجلد وغسله والا فلو غسل فلا باس صرح بذلك
الفاضلان في المعتبر والمنتهى هذا كلامه ره وقد ضبط جملة من اصحابنا لفظ الشث هنا بالشين المعجمة والثاء المثلثة قال الجوهري
انه نبت طيب الريح مر الطعم يدبغ به وفي الذكرى بعد ان ضبطه هكذا قال وقيل بالباء الموحدة وهو شيء يشبه الزاج والقرظ بالقاف
والراء والظاء المعجمة قال الجوهري هو ورق السلم يدبغ به الثاني انه على القول بعدم طهارة جلد الميتة بالدباغ كما هو المشهور المنصور
هل يجوز الانتفاع به في اليابس ام لا وجهان المشهور ره فيما حكي عن المعتبر الثاني وقال في التذكرة وفي جواز الانتفاع بها في اليابس
اشكال الاقرب عدمه انتهى وحكي مثله عن المنتهى وصرح به في الذكرى وحكي عن روض الجنان واحتجوا بعموم النهي الدال عليه
رواية ابن ابي المغيرة وزاد الشهيد ره في الذكرى التمسك بعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ونظر صاحب الحدائق في دلالة الرواية بعد
ذكرها مستندا للقول بالمنع وفي استفادة العموم بهذا المعنى من الرواية نظر انتهى وكانه يدعي انصرافها الى صورة الملاقاة بالرطوبة
ثم ان اعتراضه ره على الاحتجاج بها مبني على التنزل عن مذهبه والا فهو ممن مال الى الطهارة كما عرفت مما حكيناه من كلامه
ره وسياق كلامه يعطي ان اعتراضه انما هو على هذا التقدير ويظهر من صاحب الذخيرة نوع تردد فيما نحن فيه مع ترجيحه للقول
المشهور من عدم طهارة جلد الميتة بالدباغ كما عرفت في المورد السابق فانه ره قال وعلى القول بالنجاسة هل يجوز الانتفاع بها في
اليابس قال الفاضلان والشهيدان لا وهو غير بعيد لعموم النهي في الصحيحة وفيه تامل نعم التمسك بالاية ضعيف كما مرت اليه الاشارة
انتهى واقول لا اشكال في عدم صحة الاستدلال بعموم الاية لان المتبادر منها انما هو حرمة الاكل كما عرفت في المورد السابق واما
عموم رواية ابن ابي المغيرة واطلاقها بحسب الاحوال الشامل للرطب واليابس فهو مما لا اشكال وقد عرفت صحة سندها على ما في
الكافي من روايتها عن ابن ابي المغيرة خصوصا مع كون الحسن بن محبوب قد رواها عنه وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنه ومثل ذلك كاف بل فيما حكي عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره ان الحكم بعدم جواز الاستعمال في اليابس مما لا خلاف
فيه وان وقع في الذخيرة نوع تردد هذا وكان نفيه للخلاف مع استشعار تردد صاحب الذخيرة وقد عرفت النظر من صاحب
وحكي عن صاحب المعالم ره ما يعطي الميل الى القول بالطهارة او تردده مبني على عدهما من جملة القائلين بطهارة جلد الميتة بالدباغ
والكلام فيما نحن فيه مبني على القول بنجاسته الثالث ان الحيوان الطاهر الغير المأكول لحمه اذا ذبح على الكيفية التي توجب جواز اكل
لحم ما يؤكل لحمه واستعمال جلده اذا ذبح على تلك الكيفية فالمشهور جواز استعمال جلده ح من دون توقف على الدباغة وعن السيد
ره انه لا يجوز استعمال ذلك الجلد قبلها ووافقه الشيخ ره في ط وتوضيح المقام يتم بالتعرض للبحث عن ان كل حيوان طاهر عدى
الانسان هل يقع عليه الذكاة ام لا وعلى تقدير وقوع الذكاة عليه هل يجوز استعمال جلده قبل الدباغ ام لا فالكلام يقع في
موضعين الاول وقوع الذكاة على الحيوان الطاهر مما عدى الانسان منقول لا خلاف ولا اشكال في ان شيئا من الحيوان
المحكوم بنجاسته عينا اعني الكلب والخنزير لا يقع عليه الذكاة كما انه لا خلاف ولا اشكال في ان الانسان لا يقع عليه الذكاة و
انما الكلام في غير ذلك قال الشهيد ره في الذكرى الاصح وقوع الذكاة على الطاهر في حال الحيوة كالسباع لعموم الا ما ذكيتم وقول
الصادق ع لا تصل فيما لا يؤكل لحمه ذكاه الذبح او لم يذكه فيطهر بالذكوة والمشهور تحريم استعماله حتى يدبغ والفاضلان جعلاه
مستحبا للطهارة وقال والا لكان ميتة فلا يطهره الدبغ انتهى واعترضه صاحب الحدائق ره بان ما ذكره يشعر بوقوع الخلاف في
تذكية ما ذكره وليس كذلك ومن هنا قال هو ره في عنوان المسألة الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب فيما اعلم ان ما عدى الكلب و
الخنزير والانسان من الحيوانات الطاهرة فانها يقع عليها الذكاة انتهى ولكن حكى في الحدائق عن العلامة المجلسي ره انه ذكر
انه روى في المحاسن عن اسباط عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن ركوب جلود السباع قال لا باس ما لم يسجد عليه وعن
عثمان بن عيسى قال سألت الصادق ع عن جلود السباع فقال اركبوا عليها ولا تركبوا شيئا منها تصلون فيه ثم قال هذان الخبران
يدلان على كون السباع قابلة للتذكية بمعنى جواز الانتفاع بجلودها كما هو المشهور بين الاصحاب قال الشهيد ره انه لم يعلم القائل
بعدم وقوع الذكوة عليها سوى الكلب والخنزير واستشكال الشهيد الثاني ره وبعض المتأخرين في الحكم بعد ورود النصوص المعتبرة
وعمل القدماء والمتأخرين بها لا وجه له انتهى وهذا الذي حكاه كما يفيد حجة الدليل كذلك يفيد الخلاف في الحكم الا ان يقال

ان الخلاف عبارة عن الحكم بما يخالف فلا يشمل الاستثكال هذا وبعد ذلك يبقى الكلام في ما استند اليه الشهيد ره من الدليل
فالرواية لا باس بها لاستدلال بها وان لم اجدها مستندة في كتب الاخبار لكن لا اقل من انجبارها بالشهرة العظيمة ونفي الخلاف
واما الاية فلا يخفى ما في الاستدلال بها لانها غير ناظرة الى تعيين ما يقع عليه التذكية وانما هي ناظرة الى ان العناوين المذكورة
في الاية للحكم عليها بالتحريم يستثنى منها ما استدرك تذكيته واما ان العناوين المذكورة او المستثنى منها اهل هو من قبيل ما له
نفس سائلة لا او هو من قبيل نوع من الانواع الخاصة كالانعام او غيرها فهي ساكتة عنه فليست مسوقة لاعطاء الاطلاق و
صدر الاية حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا
ما ذكيتم ومعنى ما لعله يحتاج الى البيان من مفردات الاية على ما في كنز العرفان ما اهل به لغير الله اي ما ذبح على اسم الصنم ولم يذكر عليه
اسم الله سبحانه والمنخنقة اي المخنوقة التي ماتت بالخنق والموقوذة هي المضروبة بخشب وحجر ونحو ذلك من المثقل حتى تموت عن
قولك وقذته اذا ضربته والمتردية هي التي تردت من علو او الى بئر فماتت والنطيحة اي التي نطحها اخرى فتموت ففعيل هنا بمعنى المفعول
والتاء فيه للنقل الى الاسمية وما اكل السبع اي اكل منه السبع وبقي منه بقية فيها حيوة غير مستقرة فان كانت مستقرة جاز اكله بعد
التذكية وهو المراد بالاستثناء والتذكية هي قطع الاعضاء الاربعة وهي الحلقوم والمري والودجان بحديد او ما في حكمه هذا في غير
الابل واما الابل فذكاتها النحر وهو الطعن في لبة الوهدة المنخفضة انتهى و على ما ذكرناه الاستثناء راجع الى ما اهل به لغير
الله الى اخر الاشياء المذكورة الموضع الثاني في بيان ان ما ذكى من الحيوان الذي لا يحل اكله هل يجوز استعمال جلده قبل الدباغ ام لا
قال العلامة ره في التذكرة اذا ذكى ما لا يحل اكله جاز استعمال جلده بعد الدبغ في غير الصلوة عند علمائنا اجمع وهل يجوز قبله قال
الشيخ والمرتضى ره لا يجوز لانهما تزيل العفن والزهومة وقيل بالجواز لان الذكاة تقع عليه فيستغني بها عن الدباغ لانها لو لم
يقع عليه لكان ميتة والميتة لا تطهر بالدباغ انتهى و قال في لف جلد ما لا يؤكل من الحيوان الطاهر في حال الحيوة كالسباع يطهر
بالتذكية ويجوز استعماله قبل الدبغ على كراهية وقال الشيخ والسيد المرتضى لا يجوز استعماله قبل الدبغ انتهى ومقتضى عبارة التذكرة
اختصاص عنوان البحث بغير الاستعمال في حال الصلوة وان عدم جواز استعماله فيها مسلم عندهم وهو كذلك ومقتضى جميع العبارات
المذكورة ان محل النزاع هو جواز الاستعمال وعدمه بعد التذكية وان حصول الطهارة في الجلد بها مفروغ عنه لكن قال في الحدائق
ان ظاهر كلام العلامة ره ان خلاف الشيخ ره والمرتضى ره انما هو في الطهارة لا في الاستعمال كما هو المفهوم من كلام غيره قال
واما الحيوان الطاهر حال الحيوة مما لا يؤكل لحمه كالسباع فانه يقع عليه التذكية ويطهر الجلد بها وهو قول مالك وابي حنيفة وقال
الشيخ والمرتضى لا يطهر الا بالدباغ وبه قال الشافعي واحمد في احدى الروايتين وفي الاخرى لا يجوز الانتفاع بجلود السباع قبل الدبغ ولا
بعده الخ وهو غريب ونحوه كلام المحقق الشيخ علي في شرح القواعد حيث قال بعد قول المصنف ره ثم يستحب الدبغ فيما لا يؤكل لحمه و
قيل بالوجوب ومقتضى كلام القائلين به ان الطهارة تحصل بالدبغ وهو مردود لان الطهارة حاصلة بالتذكية اذ لولاها لكان
ميتة فلم يطهر بالدبغ قال ره والاصح عدم الوجوب وان كان العمل به احوط وفيه ان مجرد القول بالوجوب لا يستلزم ما ذكره اذ يجوز ان
يكون وجوب الدبغ الذي ذهبوا اليه لحل الاستعمال الا ان يدعى ان حل الاستعمال تابع للطهارة فمتى قيل بها جاز الاستعمال
ثم يستثنى من ذلك الصلوة اتفاقا انتهى ما في الحدائق وعبارة الشيخ في ط تشاهد على ما ذكره من ان مخالفته في جواز الا
الاستعمال دون الطهارة لانه قال فيه وما لا يؤكل لحمه اذا ذكى لا ينتفع بجلده الا بعد الدباغ الا الكلب والخنزير فانهما لا يطهران
بالدباغ وان كان ذكيا ولا يجوز الانتفاع على حال انتهى ثم ان الظاهر من الشهيد ره في الذكرى والدروس هو التوقف لانه
اقتصر فيهما على نقل القولين ولم يرجح شيئا منهما حجة القول بالجواز امران احدهما ما تقدم في كلام العلامة ره وثانيهما الاخبار
منها ما تمسك به العلامة ره في لف وهو ما رواه الشيخ عن سماعة في الموثق قال سئلته عن لحوم السباع وجلودها فقال اما لحوم
السباع من الطير والدواب فانا نكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه ثم قال ره وتسويغ الركوب مطلقا
يستلزم تسويغه من غير دبغ وتسويغ غير الركوب ما عدى اللبس حالة الصلوة ومنها ما تمسك به في لف حيث قال ولان من صور
النزاع جلد السنجاب ويجوز الصلوة فيه قبل الدبغ لما رواه علي بن ابي حمزة قال سئلت اباعبدالله ع عن لباس الفراء والصلوة فيها
فقال لا تصل فيها الا ما كان منه ذكيا قال قلت اوليس الذكي ما ذكي بالحديد فقال بلى اذا كان مما يؤكل لحمه قلت وما لا يؤكل لحمه

كتاب الطهارة

من غير الغنم قال لا باس بالسنجاب فانه ليس مما نهى عنه رسول الله ص اذ نهى عن كل ذى ناب ومخلب ومنها ما تمسك به فى الحدائق هنا من روايتى
المحاسن المنقولتين عن العلامة المجلسى ره فى الموضع الاول الى ان قال ومن الاخبار فى ذلك ايضا ما ياتى فى كتاب الصلوة من جواز الصلوة
فى الخف اتفاقا وفى جلود جملة من الحيوانات كالفنك والسنجاب والسمور والثعلب والارانب ونحوها على خلاف فى ذلك دون اصل الكبر
فانها ظاهرة فى جوازه ثم نقل عن الفقه الرضوى انه قال فيه ولا تجوز الصلوة فى سنجاب وسمور او فنك فان اردت الصلوة فانه عنك
وقد اروى فيه رخصة واياك ان تصلى فى الثعالب ولا فى ثوب تحته جلد ثعالب وصل فى الخز اذا لم يكن مغشوشا بوبر الارانب ولا تصل فى جلد
ميتة انتهى ثم قال واطلاق هذه الاخبار شامل للمدبوغ وغيره وبه يظهر قوة القول المشهور ثم قال وبالجملة فانه متى ثبت الطهارة بالتذكية
جاز الاستعمال ومدعى الزيادة على ذلك عليه الدليل انتهى وهذا الذى ذكره اخيرا تمسك بقاعدة عدم الدليل دليل العدم
ولا يخفى على من له ادنى انس بصناعة الاصول انه يجرى فى هذا المقام اصالة البرائة ايضا بعد قطع النظر عن الاخبار الموجودة ا
المفيدة للترخيص ثم ان من المجوزين من صرح بكراهة قبل الدبغ وهو مبنى على الخروج من خلاف السيد وجعل دليلهما لو كان على الكراهة
وان كان صاحب الحدائق ره لم يرتضه كما صرح بذلك فى هذا المقام نظرا الى ان الكراهة من جملة الاحكام الشرعية المتوقفة على الدليل
ولا يحصل بمجرد الحمل ولكن ما ذكروه باب من التسامح فى ادلة السنن والكراهة ولا اقل من حسن الاجتناب عن الحرمة التى افتى
به فقيه واحد لاحتمال كونه مبغوضا فى الشرع حجة القول بالمنع ما حكاه فى كف من ان الشيخ ره احتج على جواز الاستعمال بعد الدباغ
بالاجماع عليه وانه لا دليل على الجواز قبله واجيب عنه بقيام الدليل وهو اطلاق الاخبار الدالة على الجواز الشامل لما قبل الدباغ
وبعده الرابع ان قضية العبارة المصرة توقف استعمال الجلد على ثبوت تذكيته باحد الطرق المفيدة للعلم بها او بقوم مقامها الامارات
الظنية المعتبرة شرعا ولازم ذلك المنع من استعمال ما لم يثبت تذكيته بشئ مما ذكر سواء علم موته حتف انفه ام جهل الحال وبه قطع
جماعة منهم الشهيدان وهما خلافا للمحقق الاردبيلى ره فانه قال فى شرح الارشاد والظن على ما فهمت من الادلة عدم نجاسة الجلود
حتى يعلم من ذى النفس الا مع العلم الشرعى بانها ميتة ولو بكونها فى يد الكفار لما مر يعنى الاصل وعدم العلم بالنجاسة وعدم الاكتفاء
فيها بالظن وعدم ازالة اليقين بغيره كما هو المعقول والمنقول فى الاخبار الصحيحة ثم قال ولا استبعد الاكتفاء بالقرائن الدالة على
التذكية واستعمال المسلم اياها فى المطروحة منها فهى طاهرة انتهى وتبعه فى ذلك صاحب ك فانه قال انه يمكن القول بطهارة الجلد المطروح
كما فى الدم المشتبه بالطاهر والنجس ووافقهما صاحب الحدائق ره احتجوا بامرين احدهما اصالة عدم التذكية ورد بوجوه الاول
ما اورده ... من ان مرجع الاصل هنا الى استصحاب حكم الحالة السابقة وقد تقدم منا الكلام مرارا وبينا ان الحق ان استمرار
الحكم يتوقف على الدليل كما يتوقف عليه ابتداؤه لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم فلا بد لدوامه من دليل وسبب سوى
دليل الثبوت هذا كلامه ره ومحصله انكار حجية الاستصحاب وقد اثبتنا فى محله حجيته بما لا مزيد عليه هذا المقام الثانى ما اورده هو
ره ايضا من انا لو سلمنا ان الاستصحاب يعمل به فهو انما يفيد الظن والنجاسة لا يحكم بها الا مع اليقين او الظن الذى ثبت اعتباره
شرعا كشهادة العدلين ان سلم عمومه ثم قال فالحاصل ان الجلد المطروح لما جاز كونه منتزعا من الميتة والمذكى لم يكن اليقين بنجاسته
حاصلا لانتفاء العلم بكونه منتزعا من الميتة فيمكن القول بطهارته كما فى الدم المشتبه بالطاهر والنجس انتهى ولا يخفى ما فيه لانه بعد
تسليم كون الاستصحاب معمولا به لا مجال لرده بانه ظن لم يثبت اعتباره شرعا الثالث ما اورده فى الحدائق بقوله ان مرجع ما ذكروه
من الاصل الى استصحاب عدم الذبح نظرا الى حال الحيوة وفيه بعد الاغماض عما حققناه فى مقدمات الكتاب من ان مثل هذا الاستصحاب
ليس بدليل شرعى انه صرح جمع من المحققين بان من شرط الاستصحاب ان لا يعارضه استصحاب اخر يوجب نفى الحكم الاول فى الثانى
واستصحاب عدم التذكية هنا معارض باستصحاب طهارة الجلد وتوضيحه انهم تمسكوا بالاصل المذكور من حيث استصحاب
عدم الذبح نظرا الى حال الحيوة ولم يعلم زوال عدم المذبوحية لاحتمال الموت حتف انفه فيكون نجسا اذ الطهارة لا تكون الا مع الذبح
هكذا قالوا ونحن نقول ان طهارة الجلد فى حال الحيوة ثابتة ولم يعلم زوالها لتعارض احتمال الذبح وعدمه فيتساقطان ويبقى الاصل ثابتا
لا رافع له انتهى والظاهر انه الى استصحاب الطهارة اشار كلام المحقق الاردبيلى ره فى عبارته المذكورة بقوله وعدم ازالة اليقين بغيره
لكنه لا ينبئ عن حيث المعارضة وانما ينبئ عن الاعتماد عليه فلعل استصحاب عدم المذبوحية مردود عنده بمثل الوجه الرابع الذى نحكيه
عن صاحب الحدائق وغيره ان استصحاب الطهارة اصل حكمى واستصحاب عدم الذبح اصل موضوعى والثانى سببى مقدم على الاول لكونه مسببا

الرابع ما اورده فى الحدائق ايضاً حيث قال ان ما اعتمدوه من الاستصحاب وان سلّمنا صحته الا انه غير ثابت هنا ولا موجود بين
التحقيق فانه لا معنى للاستصحاب الا ثبوت الحكم بالدليل فى وقت ثم اجرائه فى وقت ثان لعدم قيام دليل على تغيير مع بقاء الموضوع فى
الوقتين وعدم تغيره فثبوت الحكم فى الوقت الثانى يتفرع على ثبوته فى الوقت الاول والا فكيف يمكن اثباته فى الثانى مع عدم ثبوته اولاً و
استصحاب عدم المذبوحية فى المسئلة لا يوجب الحكم بالنجاسة كما توهموه لان النجاسة لم تكن ثابتة فى الوقت الاول والا فكيف يمكن اثباته
فى الثانى مع عدم ثبوته اولاً واستصحاب عدم المذبوحية لازم لامرين احدهما الحيوة وثانيهما الموت حتف انفه والموجب للنجاسة ليس هذا
اللازم من حيث هو بل ملزومه الثانى اعنى الموت حتف انفه فعدم المذبوحية اللازم للحيوة مغاير لعدم المذبوحية حتف انفه والمعلوم
ثبوته فى الزمن الاول هو الاول لا الثانى وظاهر انه غير باق فى الوقت الثانى انتهى وسبقه الى ذلك الفاضل التونى ومحصله عدم بقاء المو
ضوع وقد سبق شرح الوافية حيث قال فى ذيل كلامه ففى الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرط بقاء الموضوع وعدمه
هنا معلوم وليس مثال التمسك بهذا الاستصحاب الا مثل من تمسك على وجود عمرو فى الدار فى الوقت الثانى باستصحاب بقاء الضاحك
المتحقق بوجود زيد فى الدار فى الوقت الاول وفساده غنى عن البيان انتهى وفيه ان المستصحب انما هو عدم وقوع التذكية الشرعية
على الحيوان وله حكمان باعتبار الحالين فاحدهما الطهارة باعتبار حال الحيوة والاخر النجاسة باعتبار الحال الذى ليس له فيه روح فالنجاسة
مرتبة على عدم وقوع التذكية على ما ليس له روح وزهوق الروح امر وجدانى فاذا شك فى وقوع التذكية على هذا الموجود لزم الحكم بنجاسته
لان احد الامرين وهو مفارقة الروح قد حصل بالوجدان والاخر وهو عدم التذكية قد حكم به بمقتضى الاستصحاب وليس المستصحب عدم
المذبوحية المقيدة بحال الحيوة حتى يلزم من انتفائها مغايرة ما يراد اثباته فى الزمن الثانى لما كان ثابتاً فى الزمن الاول وليس موضوع
المستصحب هو الحيوان المقيد باتصافه بالحيوة حتى يلزم انتفاء موضوعه بل الموضوع هو الجسم والمستصحب هو عدم وقوع التذكية
الشرعية على هذا الجسم وهو امر كلى واحد لا يلزم من سريان التعدد اليه من جهة كونه صفة للحى فى وقت وللميت فى وقت اخر والا
لتعدد الاوصاف باعتبار الحالات والاوقات ولم يبق له مجرى فى الاوصاف وهو خلاف المفروض لان البحث ههنا انما هو على هذا
التقدير الذى هو [illegible] المذبوحية فى حال الحيوة مغايرة لعدم المذبوحية حتف انفه من جهة اختلاف الملزومين لا
[illegible] استصحاب عدم التذكية معارض باستصحاب عدم موته حتف انفه وان الثانى لاعتضاده باصالة
الطهارة يرجح [illegible] ان الحرمة والنجاسة حكمان لغير المذكى بالتذكية الشرعية ولو كان انتفاؤهما بانتفاء شرط من شروط طهارة
الموت حتف انفه [illegible] مضافاً الى ان اعتضاد الاصول بعضها ببعض انما يتم على القول باعتبارها من باب الظن دون
التعبد كما هو الحق [illegible] خصوصاً بالنسبة الى اصالة الطهارة واجاب صاحب الجواهر بوجه اخر وهو موافقة الموت حتف
انفه بعد تحقق [illegible] نفس الحيوان لمقتضى الاصل فلا ينفى به اذ غيره هو الذى يحتاج الى سبب ايدى من تذكية او قتل ونحوهما فتحقق
بخلافه واصالة الطهارة مع معارضتها باصالة بقاء شغل الذمة فى مثل العبادة ونحوها مقطوعة باصالة عدم التذكية اذ هى كالوارد
عليها حتى على ان نفيها للتذكية بالواسطة بخلاف نفى الطهارة باصالة عدم التذكية فتأمل انتهى وما ذكرناه اولاً اولى مما ذكره هو
فى اول كلامه اما ما ذكره من معارضة اصالة الطهارة باصالة بقاء شغل الذمة بالعبادة فهو غير سديد لحكومة الاولى على الثانية و
ثانيهما الاخبار منها الموثق وان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة فى وبره وبوله وشعره وروثه وكل شئ منه جائز اذا علمت انه ذكى قد ذكاه
الذبح ومنها الحسن يكره الصلوة فى الفراء الا ما صنع فى ارض الحجاز او ما علمت منه ذكاته ومنها مكاتبة عبدالله بن جعفر هل يجوز
للرجل ان يصلى ومعه فارة المسك فكتب لا بأس به اذا كان ذكياً فجعل نفى البأس مشروطاً بفعلية الذكاة لا باثباتها حجة القول الثانى
اصالة الطهارة بعد عدم اعتبار الاستصحاب وصحيحة الحلبى صل فيه حتى تعلم انه ميت بعينه وفى رواية اخرى ما علمت انه ميت فلا تصل
فيه هذا ما افاده كلام صاحب الكـ وتمسك فى الحدائق بالقاعدة الكلية المتفق عليها نصاً وفتوى من ان كل شئ فيه حلال وحرام فهو
لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وكل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر ثم قال ومن قواعدهم المقررة ان الاصل يخرج عنه بالدليل وا
الدليل موجود كما ترى فترجيحهم العمل بالاصل المذكور على هذه القاعدة المنصوصة خروج عن جملة من الاخبار كصحيحة سليمان بن
جعفر الجعفرى عن العبد الصالح موسى عليه السلام انه سأله عن الرجل يأتى السوق فيشترى جبة فراء لا يدرى اذكية هى ام غير ذكية ايصلى فيها
قال نعم ليس عليكم المسئلة ان ابا جعفر عليه السلام كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك وبمضمونها

كتاب الطهارة

روايات عديدة والتقريب فيها دلالتها على الحل في موضع الاشتباه حتى في الصلوة ثم تمسك بما رواه الشيخ عن السكوني عن الصادق ع
ان امير المؤمنين ع سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين قال امير المؤمنين ع يقوم ما
فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا امير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم او سفرة مجوسي قال هم في سعة
حتى يعلموا انتهى قال وهو صريح في المطلوب نقل هذه الرواية في البحار من النوادر بسنده عن موسى بن اسمعيل بن موسى عن ابيه عن موسى بن جعفر
الحديث الا ان فيه لا نعلم اسفرة ذمي هي ام مجوسي والجواب ان الاستصحاب مما تحقق اعتباره بالاخبار المعتبرة كما حققناه في الاصول
وهو حاكم على اصالة الطهارة واصالة الحل واما صحيحة الحلبي فهي وان كانت معتبرة من جهة السند والدلالة لكنها وردت في السوق وهو
من جملة الامارات لان المراد به سوق المسلمين بقرينة التعارف والمعهودية ومع الاغماض عن ذلك لا تقاوم الاخبار التي استند اليها انصار
القول الاول لاعتضادها بالشهرة ومخالفة العامة واما الرواية التالية لها فهي ايضا رواية اخرى من الحلبي صحيحة وردت في سوق
المسلمين ومثلهما صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري فانها وردت في السوق كما عرفت متنها واما رواية السكوني فهي مع عدم تحقق
صحتها قد اجاب في الجواهر عن التمسك بها بانها في بلاد الاسلام منها ثم قال بل قد يرشد اليه في الجملة الصحيحة عن حفص بن البختري
قال قلت لابي عبد الله ع رجل ساق الهدي فعطب في موضع لا يقدر على من يتصدق به عليه قال ينحره ويكتب كتابا يضعه عليه ليعلم من مر
به انه صدقة حيث ظهر منه جواز الاعتماد على القرائن غير اليد اما ما كان مطروحا ولا اثر للاستعمال عليه او كان في يد كافر لم يعلم سبق
يد مسلم عليه [illegible] وسوقهم وبلادهم فهو ميتة لا يجوز استعماله للاصل وظاهر بعض المعتبرة السابقة انتهى وقد اعترف بدلالة الصحيح
المذكورة على [illegible] القرائن في الجملة حيث قال ولو دلت القرائن على التذكية فينبغي القطع بالطهارة ويدل عليه ايضا ما رواه ابن بابويه
في الصحيح عن [illegible] بن البختري [illegible] متن الرواية على ما ذكرها هذا ولا يخفى ان القرائن تكشف عن سبق يد المسلم كما عليه الحال في مورد
صحيحة حفص فان الكتاب المكتوب فيه ان المنحور هدي يفيد ذلك بل يمكن دعوى ذلك في الموجود في بلد المسلمين وانما يمكن ان يقال بكونها
امارة مستقلة فيما ذكر لا يجدي في اثبات ما ذهب اليه المحقق الاردبيلي ره ومن تبعه نعم هناك اخبار مستفيضة ربما تعطي ذلك لدلالتها
على جواز شراء الجلد والصلوة فيه ما لم يعلم انه جلد ميتة كموثقة سماعة عن اكل الجبن وتقليد السيف في الصلوة وفيه الكيمخت والفراء قال
لا باس ما لم يعلم انه ميتة قال في الوافي الغراء بكسر العين المعجمة والراء المهملة والمد ما يلصق به ويتخذ من الجلد والسمك انتهى ومكاتبة يونس
عن الفرو والخف البسه واصلي فيه ولا اعلم انه ذكي فكتب لا باس ورواية علي بن ابي حمزة ان رجلا سال ابا عبد الله ع وانا عنده عن الرجل
يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم فقال الرجل ان فيه الكيمخت فقال وما الكيمخت فقال جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون
ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه لكنها غير مقاومة للاخبار الدالة على اعتبار العلم بالتذكية لموافقتها للشهرة ومخالفتها للعامة
هذا وتوضيح المقام ان حال الجلد ان كان معلوما من جهة التذكية وعدمها فالحكم ظاهر والا فمقتضى الاصل عدم وقوع التذكية التي
هي شرط في الطهارة ونجاسته مسبوقا بالعدم من دون فرق في جريانه بين ما لو كان في يد مسلم او كافر او مجهول الحال في سوق المسلمين او الكفار
من بلد يغلب عليه المسلمون او الكفار او يتساويان او في بلد مجهول الحال او في غير السوق من شيء من اقسام البلد المذكورة او في غير البلد كما
لا فرق بين ما لو اخبر ذو اليد بالتذكية او بعدمها وبين ما لو لم يخبر بشيء من ذلك وبين ما لو كان تحت يد وبين ما لو لم يكن تحت يد
احد بل كان مطروحا في سوق او بلد او برّ من اراضي المسلمين او الكفار سواء كان عليه اثر جريان يد عليه ام لا هذا مقتضى الاصل
بحسب الاصل لكن خرج عن تحته موارد منها الجلد الذي تحت يد مسلم فيجوز اخذه من يده وترتيب اثار الطهارة عليه بدلالة الاجماع
القطعي المعلوم من طريقة المسلمين في الاعصار والامصار عليه في الجملة لكن هل يعم غير المؤمن او يختص به اختلفوا فيه على اقوال احدها
ما ذهب اليه جماعة منهم صاحب الرياض ره من اطلاق القول بكون يد المسلم دليلا على طهارة الجلد الذي بيده سواء كان مستحلا للميتة
بالدباغ كما حكي عن الشافعي ام لا كما حكي عن ابن عمر وبعض اخر وسواء اخبر بالتذكية ام لم يخبر وقد وقع الاستدلال على هذا القول
بوجوه الاول الاجماع على الحكم كما حكي دعواه عن بعضهم الثاني الاجماع على حل ذبائح العامة مع عدم رعايتهم في الذبح ما يعتبر عندنا من
شروط التذكية المقررة في كتاب الصيد والذبائح الثالث السيرة المستمرة القطعية الرابع لزوم الحرج في الاجتناب عما بيد مستحل الميتة
بالدباغ الخامس الاخبار منها صحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع عن الخفاف التي تباع في السوق قال اشتر وصل فيها حتى تعلم
انه ميتة بعينه نظرا الى ان الظاهر ان المراد بالسوق انما هو سوق المسلمين لانه المعهود المتعارف في زمن صدورها ومنها موثقة اسحق

بن عمار وهي كالصحيح عن العبد الصالح انه قال لا باس بالصلوة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس ومنها الحسن كالصحيح عن ابي عبد الله ع يكره الصلوة في الفراء الا ما صنع في ارض الحجاز او ما علمت منه ذكوته قال في الوافي وذلك لاستحلال غير اهل الحجاز يومئذ الميتة بالدبغ انتهى وفي معنى الاخبار المذكورة غيرها من اخبار سوق المسلمين وارض الاسلام واورد على الاول بان حكاية الاجماع مما لا يعتمد عليه مع مخالفة العلامة ره والشهيد ره مع امكان المناقشة فيها ايضا بان للمصرحين بالتعميم لم يعلم بلوغهم درجة الاستكشاف بقولهم عن رضا الحجة ع فلا يحصل منها الاطمينان وعلى الثاني بان الاجماع على حل ذبائح العامة لا يجدي فيما نحن فيه لان المستند هناك اصالة صحة الذبح الصادر من المسلم وقد تحقق مباشرته للذبح هناك بخلاف ما نحن فيه اذ لم يعلم مباشرته للذبح ويمكن دفعه بان مباشرته للبيع هنا معلوم فيحمل على الصحة خصوصا اذا اقترن باخبار عن التذكية فيجري اصالة الصحة في قوله بمعنى كونه صادقا لا كذبا محرما وعلى الثالث بمنع تحقق السيرة على الاخذ ممن علم الا [illegible] مستحلا وان تحققت في مجهول الحال من جهة الاستحلال لم يجد فيما نحن فيه وعلى الرابع بان الحرج غير صالح للاستدلال [illegible] تشريع الحكم وان كان صالحا لسقوط ما لزم منه الحرج وعلى الخامس بان الاخبار المشار اليها وردت في سوق المسلم وثانيها ما اشار اليه المستند من ان البايع ان كان غير مؤمن وقد وجد من المشركين من يبيع من ذلك الجلد ايضا وجب سؤال البايع قال بعد ذكر رواية اسمعيل بن عيسى عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل ايسئل عن ذكاته اذا كان البايع غير عارف قال عليكم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك واذا رايتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه بعد تفسيره بقوله ممن هنا انه عليكم السؤال من [illegible] اذا كان المشركون يبيعون الجلد لا ان المشرك يبيعه فلا يدل على خروج ما اخبر البايع المشرك بذكاته عن اصالة عدم التذكية يجب سؤال من المسلم ح فلا يجوز الاخذ بدونه الظاهر نعم عملا بالنص بشرط ان يكون المسلم غير عارف اي غير مؤمن كما هو مورد النص ولا يجب السؤال في غير ذلك الى ان قال ولا فرق في جواز الاخذ من غير سؤال في غير مورد الرواية مما يجوز الاخذ منه بين كون الماخوذ منه ممن يستحل الميتة بالدبغ او لا وفاقا للصريح جماعة مستندين الى اطلاق المستفيضة المتقدمة بل العموم الناشي من ترك الاستفصال في جملة منها انتهى وارادوا بالمستفيضة المتقدمة صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري التي عرفت متنها وموثقة سماعة ومكاتبة [illegible] علي بن ابي حمزة ثالثها ما ذهب اليه العلامة ره في التذكرة من ان المسلم الذي هو ذو يد ان كان غير مستحل للميتة بالدبغ فيده [illegible] وان كان مستحلا فلا عبرة بيده واستشكل في مجهول الحال قال في البحث الثالث من فصل لباس المصلي [illegible] التذكية [illegible] العلم بموته ووجوده في يد مسلم لا يستبيح جلد الميتة او في سوق المسلمين او في بلد الغالب فيه المسلمون واستند في الاخير الى ما روي عن [illegible] ثم قال وانما اعتبرنا في المسلم انتفاء استباحته ليحصل الظن بالتذكية اذ لا فرق في انتفاء الظن بين المستبيح من المسلم و[illegible] الاصل الموت ولا معارض له اما من لا يستبيح الميتة فان اسلامه يمنعه من الاقدام على المحرم غالبا ولو جهل حال المسلم فاشكال [illegible] المسلم مظنة التصرفات الصحيحة ومن اصالة الموت ولو جهل اسلامه لم يجز استباحته انتهى ومقتضى اطلاق كلامه [illegible] من المستحل حتى لو اخبر بالتذكية الا ان يقال ان حكمه فيمن لا يستبيح الميتة بان اسلامه يمنعه من الاقدام على [illegible] بالتذكية لان اخباره جامع عنده وقوعها لكن يحرم يمنعه اسلامه من ارتكابه ورابعها ما يظهر من الشهيد ره في الذكرى [illegible] من غير المستحل للميتة بالدباغ ومن مجهول الحال من جهة الاستحلال وعن المستحل اذا اخبر بالتذكية وعدم جواز الاخذ من المستحل اذا [illegible] بالتذكية قال في مبحث لباس المصلي وفي حكم الميتة ما يوجد مطروحا او يؤخذ من كافر او من سوق الكفار او مستحل الميتة على [illegible] الا ان يخبر بالتذكية فيقبل ويجوز فيما كان في سوق الاسلام او مع مسلم غير مستحل او مجهول الحال في الاستحلال انتهى خامسها [illegible] في الذكرى حيث قال ولو وجد في يد مستحل بالدبغ ففيه صور ثلث الاولى ان يخبر بانه ميتة فليجتنب لاعتضاده بالاصل [illegible] الثانية ان يخبر بانه مذكى فالاقرب القبول لانه ذو اليد لكونه قابلا عليه فيقبل قوله فيه كما يقبل في تطهير الثوب النجس ويمكن المنع لعموم فتبينوا ولان الصلوة في الذمة بيقين فلا يزول بدونه الثالثة ان يسكت ففي الحمل على الاغلب من التذكية او على الاصل من عدمها الوجهان ثم ساق رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم ذكرها في طي ادلة القائلين بان دباغ جلد الميتة لا يفيد تطهيره ثم قال وفي هذا الخبر اشارة الى انه لو اخبر المستحل بالذكاة لا يقبل منه لان المسئول في الخبر ان كان مستحلا فذاك والا فطريق الاولى ثم قال وعن ابي بصير عنه ع كان علي بن الحسين ع رجلا صردا لا يدفئه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم

بالفرو ويلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقى القميص الذى يليه وكان يسأل عن ذلك فيقول ان اهل العراق يستحلّون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته ثم قال وفى الصرد بفتح الصاد وكسر الراء من يجد البرد سريعا يقال صرد الرجل يصرد صردا فهو صرد ومصراد ثم قال وفيه هذا دلالة على جواز لبسه فى غير الصلوة وكذا مفهوم خبر محمد بن مسلم السالف لان فيه سألته عن الجلد الميت ايلبس فى الصلوة قال لا ولو دبغ سبعين مرة ثم قال ويمكن حمل هذا يعنى حديث ابى بصير على ما لم يعلم كونه ميتة ويكون فعل الامام ع احتياطا للدين والمفهوم فى السالف ضعيف لان تحريم الميتة يستلزم تحريم وجوه الانتفاع ثم قال تغيير هذه الصور الثلث انتهى فى غير المستطر والقبول اذا اخبر بالذكوة اقوى منه فى الاول وان كان فاسقا واذا سكت فاولى انتهى والمختار هو القول الاول والعمدة هى الاخبار الواردة فى سوق المسلم ولا يرد على التمسك بها ما تقدم ذكره من ان حكمه مغاير لحكم اليد لان النكتة فى الاستدلال فى باب هذا القول بتلك الاخبار هى ان سوق المسلم يؤثر كون ما فيه من مجهول الاسلام الذى هو ذو يد على الجلد بحكم المسلم والا فالآخذ للجلد لا يأخذ من يد من عداه من المسلمين المكتنفين للسوق فليس هو موضوعا صرفا ولهذا لا يجوز الاخذ فى سوق المسلمين من يد من هو معلوم الكفر وحينئذ لم تكن الاخبار الناطقة باعتبار سوق المسلمين مقيدة بكونهم غير مستحلى الميتة بالدباغ فمن هنا صح لهم ان يتمسكوا باطلاقها فى اليد ليشمل ما لو كان مستحلا للميتة بالدباغ وما لو لم يكن كذلك ويؤيدها السيرة فان الظاهر قيامها على الاخذ من يد المستحل للميتة بالدباغ وغيره ويمكن ان نستفيد مقتضى القول الذى اخترناه من روايتين اخريين احديهما ما رواه فى التهذيب عن احمد عن سعد بن اسمعيل بن عيسى عن ابيه قال سألت ابا الحسن ع عن جلود الفراء يشتريها الرجل فى سوق من اسواق الجيل ايسأل عن ذكاته اذا كان البايع غير عارف قال عليكم ان تسألوا عنه اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك واذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه فانها قد فسرت بوجوه احدها ما صدر من المحدث الكاشانى ره حيث قال بعد ذكرها ما نصّه بيان الجيل بالجيم والياء المثناة التحتانية الصنف من الناس وانما يجب السؤال اذا كان البايع مشركا لغلبة الظن ح بانه غير ذكى الا ان يخبر هو بانه من ذبيحة المسلمين فيصير مشكوكا فيه فيجاز لبسه ح حتى يعلم كونه ميتة انتهى وهو مبنى على كون المسئول هو المشرك البايع وليس فى لفظ الحديث دلالة على ذلك وانما تضمن السؤال عن حال الجلد وهو كناية عن تحقيق حاله وتحصيل العلم به فما ذكره من التعليل بغلبة الظن اجتهاد بدون مستند يصح الركون اليه بل لا يبعد انه اختلط عليه الامر فى لفظ الجيل ايضا فانه اسم لموضع وقد حكى عن القاموس ان بلاد الجيل مدن بين اذربيجان وعراق العرب وخوزستان وفارس وبلاد الديلم ينسب اليها حسن بن جيلى انتهى وركاكة التركيب على ما ذكره غير خفى فقد كان اللازم على المعنى الذى فسر به المحدث المذكور ان يقول فى سوق الجيل ممدّد ثانيها ما حكى عن المحقق الخوانسارى ره من ان المراد به السؤال من المشرك البايع لذلك الجلد لكنه لم يحمله على حصول الشك بل قال انه يدل على اعتبار اخبار المشرك البايع لو صرح عن طهارته لكونه ذا يد فيستفاد من الحديث بحكم الاولوية اعتبار قول ذى اليد فى الطهارة اذا كان مسلما ولو من جملة الفساق بطريق اولى وفيه ما عرفت للاشارة اليه من انه ليس فى لفظ الحديث دلالة على كون المسئول هو البايع مضافا الى قيام الاجماع على عدم العبرة بقول المشرك فى الاخبار ومع سقوط المنطوق يسقط ما يراد استفادته منه قضاء لحكم التبعية ثالثها ما عرفته من صاحب المستند ره فى ذيل القول الثانى من الاقوال المذكورة ويتجه عليه ان ما ذكره من التفسير مبنى على كون لفظ ذلك فى الحديث اشارة الى امثال الجلد المشترى ونظائره باعتبار اندراجها معه تحت عنوان كلى مشترك بينها وبينه وهو خلاف الظاهر ولكن التحقيق ان لفظ ذلك فى الحديث اشارة الى الجلد الشخصى الذى هو بيد البايع وح نقول ان الراوى لما سأل عن حال غير العارف اذا كان بايعا للجلد صرف الامام ع عنان الجواب الى ما هو الواقع الذى هو المناط فى حل الشراء وعدمه وهو اسلام البايع وعدمه فقال اذا رأيتم المشركين يبيعون الجلد فاسألوا عن حاله حتى يتحقق لكم كونه مذكى او غير مذكى اى تفحصوا عن حاله من مظان الفحص المفيد للعلم بحقيقة الحال واذا رأيتم المصلين يصلون فيه فلا يجب السؤال لان الصلوة علامة الاسلام ومحصله انكم اذا رأيتم المسلم يبيعه فلا يجب تحقيق حاله لكونه محكوما عليه بالطهارة ومع كون الاسلام المستدل عليه بلازمه الذى هو الصلوة معيارا ينتفى الفرق بين مستحل الميتة بالدباغ وغيره لاشتراك المعيار بين الفريقين الثانية رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابى عبد الله ع انى ادخل سوق المسلمين اعنى هذا الخلق الذين يدّعون الاسلام فاشترى منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هى ذكية فيقول بلى فهل يصلح لى ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا باس ان تبيعها وتقول قد شرط لى الذى اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلد الميتة ذكاته ثم لم

الاستدلال بهما لما عرفته من الشهيد ره في طي كلامه هو انه لو لم يكن يد البايع المسلم ايضا كافيا في الحكم بالتذكية لا اثر لاخباره فان الشارع قد اعتبر اخباره ايضا مضافا الى يده سيما مع عدم التهمة والعجب من هؤلاء الاصحاب كيف تمسكوا بخبر السمار في الحديث منه قول المشتري لما اشتراها من غير علم بالوصف الذي
اشار اليه في الحديث بان يقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية وذلك لا يفيد الا علما بالتذكية التي حكمها هو اجراء احكام المذكى عليه ثم
نقول ان معنى قول الراوي فهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية هو السؤال عن اخبار المشتري بوقوع التذكية في الواقع على ذلك الجلد مع
ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية ولا يستفاد من قول المخبر عن الحيوان بانه مذكى الا انه مذكى في الواقع والمفروض عدم علم المشتري
بوقوع الذكاة عليه فلم يحصل عنده سوى اخبار البايع وهو لا يفيده العلم بالواقع فيكون اخباره بوقوع الذكوة عليه كذبا باعتبارها ولهذا
نهى عنه ابو عبد الله ع وخصصه في البيع وان يقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية حتى يكون صادقا في مقالته غير مرتكب للكذب المحرم و
يؤيده ما حققناه من البيان ان الراوي لما سأل عن جواز اخباره بوقوع التذكية في الواقع اجاب ع بان الوجه في ذلك استحلال اهل
العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلد الميتة ذكاته ووجه التأييد انه ع يشير الى ان البايع الذي اخبر بانه مذكى لعله اراد انه مذكى بالدباغ فكيف
يحصل له العلم بالواقع حتى يخبر عنه وعلى فرض انه اراد البايع الاخبار عن قطع الاعضاء الاربعة بشرائطها الشرعية فكيف يحصل
للمشتري العلم بكونه مطابقا للواقع فان غاية ما هناك ان يبني على اصالة عدم الكذب واصالة الصحة ومن هنا يعلم ان مناط جواز بيعه ليس هو
اخباره لما عرفت فيه من الاحتمال الاول فيكون مناطه مجرد كونه في يد المسلم فيدل اطلاق الرواية على اعتبار يده مطلقا سواء كان مستحلا
الميتة بالدباغ ام لا لكن لا يخفى ان سند الروايتين لم يبلغ درجة الحجية والاعتبار ولهذا جعلناهما من قبيل المؤيد دون الدليل هذا
ويبقى بعد ذلك شيء وهو انه روى في الكافي على ما نقل عنه انه روى فيه عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن علي بن مهزيار عن
محمد بن الحسين الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع ما تقول في الفرو يشترى من السوق فقال اذا كان مضمونا فلا باس
يعني اذا ضمن البايع ذكوته على ما فسره في الوافي فنقول ان مفهومه هو انه اذا لم يكن مضمونا ففيه باس فيلزم تقييد اطلاق الاخبار التي
تمسكوا بها للقول المختار وما ايدناه به من الروايتين بما اذا اخبر البايع بالذكاة وكذا يلزم التقييد في السوق والذي يسهل الخطب هو
ان عدة الكليني عن سهل بن زياد وان كانت عبارة عن جماعة منهم علي بن محمد بن علان وهو ممن وقع التصريح بتوثيقه في
كتب الرجال الا ان سهل بن زياد ضعيف ومحمد بن الحسين بوصف الاشعري غير مذكور فيما وقفت عليه من كتب الرجال ومحمد
بن الحسين خاليا عن الوصف المذكور مشترك بين الثقة كمحمد بن الحسين بن ابي الخطاب والضعيف كمحمد بن الحسين بن سعيد
الصائغ والممدوح كمحمد بن الحسين بن سعيد الطبري كما في الوجيزة ولم نتحقق في المقام شيئا من المميزات التي ذكرها الشيخ محمد
امين الكاظمي ره في هداية المحدثين في تمييز محمد المشترك بين جماعة كثيرة فالرواية ضعيفة ولا جابر لها بل لم يعمل بمضمونها احد ثم انفرد
الشهيد ره باعتبار التقييد في خصوص مستحل الميتة بالدبغ وهو ايضا غير موافق لمضمونها لاختلافهما بالاطلاق والتقييد ومنها
الجلد الذي يباع في سوق المسلمين ولو كان البايع مجهول الاسلام ويدل عليه الاجماع في الجملة والاخبار المستفيضة منها صحيحة احمد بن
ابي نصر البزنطي عن الرضا ع قال سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف لا يدري اذكي هو ام لا ما تقول في الصلوة فيه وهو
لا يدري ايصلي فيه قال نعم انا اشتري الخف من السوق ويصنع لي واصلي فيه وليس عليكم المسألة ومنها صحيحة الحلبي المتقدمة في اليد
ومنها صحيحة الاخرى قلت لابي عبد الله ع الخفاف عندنا في السوق نشتريها فما تقول في الصلوة فيها فقال صل فيها حتى يقال لك انها
ميتة بعينه ومنها صحيحة الجعفري المتقدم ذكرها في صدر ادلة القول بان الجلد محكوم بطهارته ما لم يعلم كونه ميتة الى غير ذلك من
الاخبار واطلاقها وان شمل سوق الكفار ومجهول الحال ايضا الا انهما خرجا بالاجماع وبمفهوم حسنة الفضلاء الثلثة عن شراء اللحم
من الاسواق ولا يدرى ما يصنع القصابون قال ع كل اذا كان في سوق المسلمين ولا تسئل عنه ولا تمييز في كون المسئول عنه خصوص
اللحم لعدم الفصل بين الجلد وبينه بل قد يقال ان الظاهر من السوق في الروايات السابقة ايضا هو سوق المسلمين لانه الذي كان
متداولا عندهم وان كان قد جعله في المستند محلا للمنع واستدل الشهيد ره في الذكرى على اصل الحكم بالعمل بالظاهر ونفي الحرج
وفي الاستدلال بهما اشكال نعم هما صالحان للتاييد ثم ان اطلاق الاخبار المذكورة وان كان شاملا لما يؤخذ من يد الكافر
في سوق المسلمين لكن الاجماع اخرجه عن تحت اطلاقها وهل المراد بسوق المسلمين هو السوق الذي اهله المسلمون وان كان في
بلدة يغلب فيها الكفار او سوق البلدة التي اهلها المسلمون وان كان اهله ليس منحصرا في المسلمين وكانوا هم والكفار متساوين
في العدد او كان الكفار فيه اكثر الظاهر من اللفظ هو الاول لامتناع الثاني الا اضمار البلدة بين المضاف والمضاف اليه وهو خلاف

بمعنى كون الجلد مجلوباً الى بلدة او ارض غالب اهلها المسلمون اما بوجوده فيها او بكونه مصنوعاً فيها واعلم ان غلبة المسلمين في السوق وغلبتهم في ارض او بلدة قد تجتمعان كما اذا كان سوق المسلمين في بلد الاسلام وقد تفترقان فيفترق غلبة المسلمين في السوق فيما اذا كان الغالب على اهل البلد هم المسلمون دون السوق ويفترق غلبتهم في البلد عن الغلبة في السوق فيما انعقد سوق المسلمين في بلد غالب اهله الكفار وحسنة الفضلاء المتضمنة لقوله ع كل اذا كان في سوق المسلمين ولا تسئل عنه وصحيحة اسحق بن عمار متفقان على الطهارة في القسم الاول واما القسم الثاني فمقتضى حسنة الفضلاء هو عدم الطهارة فيه لان مفهومها هو انه اذا لم يكن في سوق المسلمين فلا تاكل منه ومقتضى صحيحة اسحق بن عمار هو الطهارة بدلالة منطوقها الذي هو قوله ع اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس واما القسم الثالث فالامر فيه بالعكس فان مقتضى حسنة الفضلاء فيه هو الطهارة ومقتضى صحيحة اسحق بن عمار هو عدمها لانتفاء غلبة المسلمين في البلد فقد تعارضتا في مادة الافتراق وتوافقتا في مادة الاجتماع ولا يتوهم ان هذا مناف لما تداول بين علماء الاصول من ان العامين من وجه انما يتعارضان في مادة الاجتماع دون مادتي الافتراق لان ذلك انما هو فيما اذا كانا متخالفين في الحكم اثباتاً ونفياً كما في مثل قولنا اكرم العالم لا تكرم الفاسق واما اذا كانا متوافقين فيه كما في مثل قولنا اكرم العالم اكرم العادل فانهما يتعارضان بناء على القول بحجية مفهوم الوصف في مادتي الافتراق فان مفهوم الاول لا تكرم غير العالم ومقتضاه عدم اكرام العادل الغير العالم وقد نطق قولنا اكرم العادل بايجاب اكرامه ومفهوم الثاني لا تكرم غير العادل ومقتضاه عدم اكرام العالم الفاسق وقد نطق قولنا اكرم العالم بايجاب اكرامه وكيف كان فالمرجع في مورد التعارض هو اصالة عدم التذكية وذكر صاحب المستند هيهنا احتمال ان يكون [illegible] السوق الغير المقيد فيها بكون السوق للمسلمين ونفى عنه الباس بناء على ما عرفت حكايته من المنع والانكار على ما قيل من ان المتبادر من لفظ السوق حيث ورد مطلقا انما هو سوق المسلمين وهو غريب لانه اعترف بكون تلك الاطلاقات مقيدة بمفهوم [illegible] في حسنة الفضلاء كل اذا كان في سوق المسلمين ولا تسئل عنه ثم ان هذا كله انما هو بناء على ما اذهب اليه صاحب المستند من [illegible] التعارض بين دليل السوق ودليل الارض الغالب عليها المسلمون مع ما يتجه عليه من ان الاول هو الحسنة وهو لا تصلح لمعارضة الثاني على مذاق لانه صرح بصحته والثاني يقتضيه التحقيق وينتسبه النظر الدقيق هو ان الاول قد دل [illegible] سوق المسلم بالحل والطهارة والثاني قد نطق بسببية الارض التي غالب اهلها المسلمون لها فيدخل ما نحن فيه تحت [illegible] من ثبت توضأ ونيل في خفقة اخوان بمت فتوضأ وهكذا فكما انه لا يتوهم هناك ان مفهوم الاول هو قولنا ان لم تنم فلا يجب الوضوء يعارض منطوق الثاني وكذا العكس وهكذا في الثالث اذا كان هناك ثالث وانما يقال ان نسبته [illegible] ان النوم احد اسباب نقض الطهارة وان كلا منها سبب له وهو انه لا يلاحظ بالنسبة الى كل منها افادة المفهوم وانه يكون المفهوم بعد ضم بعضها الى بعض هو انه لو لم يحصل شيء منها لم ينتقض الطهارة فكذا هيهنا نقول ان سوق المسلمين احد اسباب الحل والطهارة وكذلك الارض التي غالب اهلها المسلمون فانما يتحقق بتحقق المسبب اذا انتفى الجميع انتفى فسوق المسلمين اذا كان في بلدة تغلب فيها المسلمون موجب لطهارة الجلد الماخوذ من يد مجهول الحال والبلدة التي يغلب فيها المسلمون سبب لطهارته وان اخذ في سوق يغلب فيه الكفار ثم ان هذا كله بناء على ان يكون المراد بصحيحة اسحق بن عمار كون غلبة المسلمين في بلد البيع هو المناط في الحكم بالحل والطهارة واما بناء على ان يكون المراد به هو كون المناط غلبة المسلمين في بلدة يصنع فيها الجلد فيعلم الحال بالمقايسة على ما قررناه تنبيهات الاول ان ما قررنا من معارضة دليل غلبة المسلمين في البلد لدليل سوق المسلمين انما هو على ما حققناه من معنى سوق المسلمين وهو ان يكون غالب اهله المسلمون واما على تقدير ان يكون المراد به سوق بلد يغلب فيه المسلمون على الكفار فلا تعارض الثاني ان ما وجد من الجلد مطرحاً في ارض يغلب فيها المسلمون هل يحكم عليه بالحل والطهارة ظاهر عبارة التذكرة المتقدم ذكرها ذلك ولكن لم يقم عليه دليل فيختص الحكم بما اذا اخذ من يد المجهول الاسلام هناك ويحتمل ان يكون المراد بعبارة التذكرة ايضا هذا المعنى ورواية السكوني المتقدم ذكرها الواردة في السفرة الملتقطة من الطريق وان كان مقتضاها الطهارة فانها لم يبلغ سندها مرتبة الحجية ومع ذلك فدلالتها على الطهارة انما هي من باب انهم في سعة حتى يعلموا الا من باب كون اللحم قد وجد في ارض يغلب فيها المسلمون فهي مما اعوض عنه اكثر الاصحاب بل نقول ان صحيحة حفص بن البختري الواردة في الهدي الذي عطب تشعر بانه لا عبرة بارض المسلمين من حيث هي لانه امر فيها بان يكتب كتابا يضعه عليه ليعلم من مر به انه صدقة ولو كانت ارض المسلمين بمجردها كافية للحكم بالحل والطهارة لم يكن حاجة الى ان

يكتب كتابا بصنعه عليه يكون كاشفا عن سبق يد مسلم عليه الا ان يقال ان كتابة الكتاب انما هي لاعلام كونه صدقة حتى يجري من يمر عليه احكامها كما على الهامش بذلك وليست للاعلام بالتذكية هذا ولكن الانصاف انها ليست بظاهرة لاحتمال ان المقصود والتعبير به قصد هو الاحتراز عن كونه ميتة نعم لو ادعي ان المستفاد من صحيحة ابن الحجاج هو ان غلبة المسلمين امارة الطهارة ايضا ووجد كان مقتضاها الحكم بالطهارة ح الثالث انه قال في المستند وكذا خرج معنى عن تحت اصالة عدم التذكية ما يؤخذ من يد مجهول الحال مطلقا اذا اخبر بالتذكية برواية الاشعري ما تقول في الفرو يشتري من السوق قال اذا كان مضمونا فلا باس ثم قال ولا ضير في تعارضها مع الحسنة لايجابه الرجوع الى عمومات جواز الاخذ من السوق مع ان الظاهر من قوله ولا تسئل عنه انه اذا اخذ من غير سوق المسلمين مع السؤال كالاخبار بالتذكية لم يكن فيه باس بل لولا الاجماع على عدم جواز الاخذ من الكافر لقلنا بجواز الاخذ منه مع ضمانه لتلك الرواية انتهى ومقتضى سابقة هذه العبارة هو ان يكون المراد بقوله مطلقا التعميم بالنسبة الى السوق وغيره لانه قال قبلها وكذا خرج بمنطوق الصحيح يعني صحيحة ابن الحجاج ما اخذ في ارض المسلمين او ارض كان الغالب عليها المسلمون وان لم يكن في السوق ولا يعارضه مفهوم الحسنة اذ المحكوم عليه فيها ما يشترى من الاسواق ثم ذكر العبارة التي حكيناها اولا ولكن رواية الاشعري لا تساعد على هذا المدعى لانها وردت في السوق الا ان يق انه لا يرى انصراف السوق الى سوق المسلمين فيشمل السوق المذكور في رواية الاشعري سوق المسلمين والكفار ومجهول الحال فاذا جاز الشراء من يد مجهول الحال في سوق الكفار كما هو مقتضى اطلاق السوق في الرواية جاز الشراء في غير سوق الكفار قطعا لما ليس بسوق لعدم كون حكمه اشد من حكم سوق الكفار ويمكن ان يقال ان مراده ره بقوله مطلقا هو الاطلاق بالنسبة الى سوق المسلمين نظرا الى ان مراده بالسوق في قوله ره وان لم يكن في السوق في سابقة العبارة هو سوق المسلمين فيكون مراده خروج الاخذ من يد مجهول الحال وان لم يكن في سوق المسلمين وكيف كان فيعارضها مفهوم الحسنة بالنسبة الى سوق غير المسلمين لانها افادت عدم الاذن في الاكل اذا لم يكن في سوق المسلمين وهذه الرواية افادت جواز الاخذ من السوق مطلقا مع اخبار البايع بالتذكية فيرجع عمومات جواز الاخذ من السوق والوجه في ذلك ان النسبة بين الحسنة وبين هذه الرواية هي العموم من وجه لتقييد الاولى بسوق المسلمين مع كونها اعم مما اخبر فيه البايع بالتذكية وعدمه وتقييد الثانية باخبار البايع بالتذكية مع كونها اعم من كونه في سوق المسلمين وغيره فتتعارضان في صورة كون البايع المجهول حاله في سوق الكفار مع الاخبار بالتذكية لان مقتضى الاولى هو عدم جواز الاخذ ومقتضى الثانية جوازه فيرجع الى عمومات جواز الاخذ من السوق هذا ولكنك خبير بسقوطه اما اولا فلما عرفت فيما تقدم من ان عمومات السوق مخصصة ولم يعمل بها احد في غير سوق المسلمين فلا وجه للرجوع اليها واما ثانيا فلان مقتضى هذه الرواية بدلالة مفهومها هو انه اذا لم يكن مضمونا في سوق المسلمين ففيه باس فلا بد من الالتزام بالتقييد في سوق المسلمين ايضا ولا يقول به احد واما ثالثا فلان سند الرواية لم يبلغ درجة الحجية والاعتبار كما عرفت فيما تقدم **قوله** وليجتنب جلد ما لا يؤكل لحمه حتى يدبغ بعد ذكاته قد تقدم الكلام في ذلك **قوله** ويستعمل من اواني الخمر ما كان مقيرا او مدهونا اي بدهن يقويه ويمنع من نفوذ الخمر في مسامه كالدهن الاخضر والحكم بطهارة ما هذا شانه بالغسل وجواز استعماله بعد ذلك في المايع والجامد ثابت باجماع العلماء كما عن المعتبر والمنتهى بل لا يختص الحكم المذكور بالمقير والمدهون فيجري في كل ما كان صلبا يمنع من نفوذ الخمر الى باطنه فالمذكور في كلام المصنف ره انما هو من باب المثال **قوله** ويكره ما كان خشبا او قرعا او خزفا غير مدهون هذه المذكورات انما هي من باب المثال لكل ما كان رخوا لا يمنع من نفوذ الخمر فيه وما ذكره المصنف ره من الكراهة انما هو احد القولين في المسئلة وهو الذي ذهب اليه الشيخ ره في ط حيث قال واواني الخمر ما كان قرعا او خشبا منقورا روى اصحابنا انه لا يجوز استعماله بحال وانه لا يطهر وما كان مقيرا او مدهونا من الجرار والخضر او خزفا فانه يطهر اذا غسل سبع مرات حسبما قدمناه وعندي ان الاول محمول على ضرب من التغليظ والكراهة دون الحظر انتهى و حكي عن ابن ادريس ره وجماعة من الاصحاب بل في كشف اللثام بانه مشهور والقول الاخر ما حكاه في لف عن ابن البراج ره وكذا عنه وعن ابن الجنيد ره وفي كشف اللثام عنهما وعن الشيخ ره في النهاية بل خلاف من الحاكين في التعبير ففي لف بعد نقل عبارة ط ما نصه وقال ابن البراج ره لا يجوز استعماله غسل او لم يغسل انتهى وفي كرى بعد حكاية القول الاول عن الشيخ ره وابن ادريس ره والمصنف ره وجمع من الاصحاب ما لفظه وقال ابن الجنيد ره وابن البراج ره ما ليس بصلب من اواني الخمر كالقرع والخشب لا يطهر بالغسل ولا يجوز استعماله فيما يفتقر الى الطهارة غسل او لم يغسل انتهى وفي كشف اللثام بعد قول العلامة ره في القواعد آنية الخمر

من القرع والخشب والخزف كثيرة جعل الكتابة التي جعلوه التطهير بالماء ثم حكى في مقابله خلاف الشيخ ره في النهاية وابن الجنيد وابن البراج فيفصل من جميع ذلك ان علة جواز الاستعمال المذكور في هذا القول انما هو من جهة عدم قبول المحل للطهارة لا انه بعد حصول الطهارة ايضا لا يجوز استعماله وهذا ما يلزم من الوجه الاول من وجهي حجة القول الثاني حجة القول الاول امور الاول ما ذكره في المدارك من ان الواجب ازالة النجاسة المعلومة وقد حصل بالغسل لان الماء اسرع نفوذا من غيره فيغلب وصوله الى ما نفذ اليه الخمر ثم قال واما كراهة استعماله فلورود النهي عنه وللتفصي من الخلاف والى هذا الوجه يرجع ما ذكره في المنتهى بقوله لنا انه بعد الازالة لعين النجاسة يرتفع المانع من الاستعمال فيكون سائغا ومما في كشف اللثام من اصل زوال النجاسة بزوال عينها مع رواية عمار ويرد من الغسل الثاني ما ذكره في كشف اللثام من عموم ادلة الطهارة الثالث ترك الاستفصال في موثقة عمار وسئل عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل وماء او كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا باس وعن الابريق وغيره يكون فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات والموثق عن ابي عبد الله ع في الاناء يشرب فيه الخمر فقال تغسله سبع مرات وكذا الكلب وغير ذلك من الاخبار حجة القول الثاني كما نقل في المختلف عن ابن البراج امران احدهما ان للخمر حدة ونفوذا فتستقر اجزاؤه في باطن الاناء ولا ينالها الماء وثانيهما صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال نهى رسول الله ص عن الخشب والمزفت وقول الصادق ع لابي الربيع الشامي نهى رسول الله عن الدباء والمزفت والحنتم والنقير قال وما ذلك قال الدباء القرع والمزفت الدنان والحنتم جرار خضر والنقير خشب كان اهل الجاهلية ينقرونها حتى يصير لها اجواف ينبذون فيها فاجيب عن الاول اولا بمنع عدم زوال عين الخمر بالماء فانه الطف فينفذ فيما نفذت فيه وثانيا بان ذلك لا ينافي طهارة الظاهر وجواز استعماله الى ان يعلم ترشح شيء من اجزاء الخمر المستكنة في الباطن اليه وعن الثاني اعني الخبرين بان النهي فيهما عن ذلك لا يتعين كونه للنجاسة اذ من الجائز ان يكون لاحتمال بقاء شيء من اجزاء الخمر في باطن ذلك الاناء فيتصل بالماكول والمشروب ولا يخفى ان مقتضى هذا الجواب كون النهي للتنزيه ويؤيده ان المزفت من قبيل المدهون فيكون مثلها لا يسري النجاسة الى اعماقه فلا يكون النهي المتعلق به وبالخشب معا للتحريم وانتصر في كشف اللثام لاصحاب القول الثاني فقال والحق ان يقولوا انما ينفذ فيه الماء اذا لم يكن قد استقر فيه الخمر المانع من نفوذه واما مع استقراره في مسام الاناء فيكون مانعا من نفوذ الماء قطعا ثم قال واما الخبران فهما خاصان فليعتمد عليهما في العموم فهذا مع اصل بقاء النجاسة انتهى ولا يخفى ان مجرد كون الخبرين خاصين لا يقتضي ثبوت مؤدى القول الثاني وهو عدم الطهارة بعد قيام احتمال الكراهة فيهما الا ان يقال انها معنى مجازي للنهي فلا عبرة بمجرد قيام احتماله لاندفاعه باصل الحقيقة فيكون النهي للتحريم ومقتضاه النجاسة لكن قد عرفت تاييد ارادة الكراهة من النهي بوجود المزفت في الروايتين وانه من قبيل ما هو مثل هذا وتحرير المقام على ما عرفت هو الذي يعطيه كلماتهم ولكن صنف المستند وجعل الاقوال في المسئلة ثلثة احدها ان اواني الخمر قابلة للتطهير جائز استعمالها بعده مطلقا ووصف بالشهرة ثانيها ان الصلب منها يطهر وان غير الصلب منها لا يطهر لنفوذ النجاسة في اعماقه فلا يقبل التطهير اصلا ونسب هذا القول الى ابن الجنيد ره ثالثها ان غير الصلب منها لا يجوز استعماله وان غسل وحكاه عن ابن البراج ره والشيخ ره في مشارب النهاية والتحقيق ان تحرير المسئلة منهم بالنظر الى الصغرى ليس على ما ينبغي كان اللازم ان يحرر المقال بالنسبة الى الحكم الكبروي فيقال ان تطهير المتنجس يعود مدا ووصول الماء المطهر له الى المحل الذي انتهى اليه النجاسة فان لم يتجاوز الظاهر كان المتنجس هو وحصل زوالها بغسله وان يتجاوزه الى الباطن حصل زوالها بالوصول الى ذلك المحل فان وصل اليه حصلت الطهارة بقول مطلق والا حصلت بالنسبة الى ما وصل اليه الماء من الظاهر وحده او شيء من الباطن ثم ان جواز استعمال ذلك الاناء مع الرطوبة يدور مدار عدم السراية فان لم يسر النجاسة من الباطن الى المحل الا استعمال من الظاهر جاز استعماله فيما يشترط فيه الطهارة والا فلا قوله ره ويغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلثا اولهن بالتراب على الاصح قال في الصحاح ولغ الكلب في الاناء يلغ ولوغا اي شرب فيه باطراف لسانه انتهى وقال ابن الاثير في النهاية وفيه يعني في الحديث اذا ولغ الكلب في اناء احدكم اي شرب منه بلسانه يقال ولغ يلغ وولغ ولغا وولوغا واكثر ما يكون الولوغ في السباع انتهى وقال في المصباح المنير ولغ الكلب يلغ من باب نفع ووقع ولوغا شرب بطرف لسانه وولغ يولغ كما في يفقع وولغ يلغ من باب وعد ووعد لغة انتهى وبما علم من ذلك معنى الموضوع واما حكمه فالكلام فيه من جهتين الاولى في عدد الغسلات وقد صرح المصنف وغيره بانها ثلث وحكى عليه الاجماع من عن الانتصار والغنية والمنتهى والذكرى الا ان المحكي عن المنتهى انه استثنى فيه ابن الجنيد ره فقال ما اختلف العلماء في العدد فقال

كتاب الطهارة

علمائنا اجمع الا ابن الجنيد ره فانه يجب غسله ثلث مرات احديهن بالتراب انتهى وذهب ابن الجنيد ره كما عرفت الى انها سبع قال فيما نقل عنه ما
لفظه والاولى اذا انجست بولوغ الكلب وما جرى مجراه غسل سبع مرات اوليهن بالتراب ومال اليه من المتاخرين المحدث الكاشانى ره كما
فى المفاتيح ويجب فى ولوغ الكلب ان يغسل بالتراب ثم بالماء مرتين عند الاكثر كما فى الصحيح ولفظ مرتين ليست فى كتب الحديث المتداولة
وان نقله فى المعتبر والاسكافى اوجب السبع احديهن بالتراب للموثق وغيره ولا يخلو من قوة انتهى حجة القول الاول وجوه احدها
ما تمسك به فى الجواهر من دعوى الاصل فى نفى الزايد هنا وقرره بعض من تقدم عليه بان الواجب ازالة عين النجاسة بالماء الطاهر
وهذا المعنى يحصل بالثلث والاصل برائة الذمة من الزائد واعترض عليه فى الذخيرة بانه لا يدل على وجوب الثلث انتهى ويدفعه
انه وان كان ما ذكره حقا بالنسبة الى اثبات تمام المطلوب بالاصل الا ان الثلث لما كانت مسلمة وكان البحث بالنسبة الى الزيادة فى مقابلة ابن
الجنيد ره لم يكن فى التمسك بالاصل اشكال من هذه الجهة وكانه على هذا اشار صاحب الجواهر ره بالتقييد بقوله هنا ولعل ان الاصل هو
المعتمد بعد استضعاف مستند ابن الجنيد ره وفرض المورد خاليا عن الدليل لا يقال انه بعد فرض المورد خاليا عن الدليل يكون اللازم هو الرجوع
الى استصحاب النجاسة الى ان يثبت المزيل لانا نقول ان مراده مقرر ووجه التمسك بالاصل هو ان القدر الثابت من وجوب ازالة النجاسة هو وجوب
ازالة عينها بالماء الطاهر ولم يثبت ما زاد على ذلك وقد حصل ما علم ثبوته بالثلث وح ان اريد استصحاب عين النجاسة اندفع بالعلم بارتفاعها
وان اريد استصحاب بقاء اثرها فهو عبارة عن عدم جواز الاستعمال فى الصلوة وفى الاكل والشرب والمفروض ان القدر الثابت من المنع عن
استعماله انما هو ما قبل غسله بالماء فالتكليف بعدم جوازه بعد الغسل لم يتحقق وقوعه اولا ولكن لا يخفى ان هذا انما يتم على مذهب من يرى ان
النجاسة عبارة عما يجب ازالته للصلوة والاكل والشرب اما اذا قلنا بانها عبارة عن قذارة معنوية كان الاستصحاب جاريا ولزم ان يكون
هو المرجع كما هو المختار ثانيها الاجماع الذى تقدم حكايته عن جماعة ثالثها صحيحة ابى العباس الفضل عن ابيعبدالله ع فى حديث انه سئله عن
الكلب فقال رجس نجس لا يتوضا بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء مرتين والاستدلال بها يتم بالتعرض لامرين الاول
انه وقع الكلام فى ثبوت لفظ مرتين بعد قوله ثم بالماء فى الحديث قال المحقق الاردبيلى ره نقل فى المنتهى وغيره ثم بالماء مرتين والذى فى التهذيب
فى موضعين بالماء فلو ثبت الزيادة لكان الغسل بالماء مرتين متعينا والامارة والظاهر الوجوب لنقل العلامة الشهرة وكانه لا خلاف فى ذلك انتهى
انتهى وتبعه صاحب ... فانه بعد ذكر الصحيحة المذكورة بدون قيد مرتين فى اخرها قال كذا وجدته فيما وقفت عليه من كتب الاحاديث ونقله الشيخ ره
فى مواضع من كتب العلامة ره فى كتب الاان المحقق ره فى المعتبر نقله بزيادة لفظ مرتين بعد قوله ثم بالماء وقلده فى ذلك من تاخر عنه
ولا يبعد ان تكون الزيادة وقعت سهوا من قلم الناسخ ومقتضى اطلاق الامر هو الاكتفاء بالمرة الواحدة بعد التعفير الا ان ظاهر
المنتهى وصريح الذكرى انعقاد الاجماع على تعدد الغسل بالماء فان تم فهو الحجة والا امكن الاجتزاء بالمرة لحصول الامتثال انتهى واعترض
فى الحدائق بعد نقل كلامه بان ذكر المرتين لو اختص بمن تاخر عن المحقق ره تم ما ذكره ولكنه موجود فى كلام المتقدمين كالشيخين والصدوقين
والمرتضى وغيرهم واما ما ادعاه من السهو فى النقل فقد اجاب عنه شيخنا البهائى فى الحبل المتين بان عدم اطلاعنا على هذه الزيادة فى الا
الاصول المتداولة فى هذا الزمان غير قادح وان كلام المحقق ره فى المعتبر يعطى انه نقل بعض الاحاديث المذكورة من كتب ليست فى ايدى
اهل زماننا اسماؤها ككتاب الحسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابى نصر والحسين بن سعيد والفضل بن شاذان وغيرهم فلعله نقل
هذه الزيادة من بعض هذه الكتب انتهى وهو جيد ويؤيده ما عرفت من تصريح اساطين الفرقة الناجية بذلك ووجود ذلك فى كتاب
الفقه فلا مجال للتوقف انتهى ما فى الحدائق والانصاف ان وقوع الزيادة بعيد على خلاف النقيصة خصوصا من مثل المحقق ره الذى ينقل عن
نفس الاصول بلا واسطة ونقله حجة بالنسبة الينا واحتمال زيادته سهوا منفى بالاصل معارض باحتمال الحذف فى غيره الذى هو اقوى عند
تعارضهما مضافا الى ما قيل من كونه مؤيدا بوجوده فى الفقه الرضوى وفى غوالى اللئالى واما ما ذكره صاحب الحدائق ره من التاييد بان
القول بالمرتين موجود فى كلام المتقدمين فلا يصلح مؤيدا الا ان وجود القول به لا يستلزم كونه مستندا الى هذه الصحيحة بخصوصها ومنه يظهر
سقوط ما فى الجواهر من انه يؤيده وجود ذلك فى لسان القدماء من الاصحاب حتى ان الشيخ الذى روى الرواية بدون ذكر المرتين حكى الاجماع
على وجوبها بل لم يعرف احد بالاكتفاء بالمرة بل لعل ذلك مخالف لشعار الشيعة انتهى ووجه السقوط ان تمام الاجماع على المرتين او كون الا
الاكتفاء بالمرة مخالفا لشعار الشيعة لا يستلزم كون لفظ المرتين مذكورا فى الصحيحة غاية ما هناك انها تكون من جملة الاخبار المطلقة
ويكون الاجماع مقيدا لها ومثل ذلك غير عزيز ومن ذلك يظهر ايضا سقوط ما ذكره من التاييد بوجه اخر وهو ان الاكتفاء بالمرة مخالف

فى احكام النجاسات

لما يظهر من الاخبار من شدة نجاسة الكلب بل هي اشد من البول الذي وجب فيه التعدد هذا ما ذكروه ووجه السقوط ما عرفت من ان ثبوت الحكم المقيد بالاجماع لا يستلزم كون لفظ الخبر ايضا مقيدا الثاني ان المحقق الاردبيلي ره في دلالة الصحيحة المذكورة كلاما ينبغي ذكره قال ره واعلم اني ما رايت الولوغ الا في مرسلة حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال اذا ولغ الكلب في الاناء فصبه وليس فيه وجوب الغسل فضلا عن التراب والتعدد فما اعرف حجة حكم الاصحاب وينبغي التعبير بفضل الكلب كما في رواية الفضل لا بولوغه قال في القاموس ولغ الكلب في الاناء وفي الشراب شرب ما فيه باطراف لسانه او ادخل لسانه فيه فحركه والظاهر انه لا يريد مجرد مراعاة لفظ الدليل الذي هو صحيحة الفضل بل اراد ترتب الاثر وحصول التفاوت في الحكم وذلك لان لفظ الولوغ مما اختلف في معناه كما يدل عليه عبارة القاموس حيث فسره بالمعنيين وعطف ثانيهما على الاول بلفظ او فان المنقول والمفهوم من طريقته هو انه اذا عطف المعنى الثاني على الاول بلفظ او كان ذلك اخبارا عن وقوع الخلاف في معناه فلا يكون لفظ الولوغ من جهة وقوع الخلاف في تفسيره واضحا بما هو الواقع في النص لانه على المعنى الثاني لا يصدق على الماء الذي في الاناء بعد ادخال الكلب لسانه وتحريكه فيه انه فضله بخلاف ما لو شرب منه بطرف لسانه او بفمه بوضع شفتيه في الماء ومصه كما لو كان مقطوع اللسان فانه يصدق على الماء انه فضله فيجب مراعاة لفظ الدليل واتباع مؤداه وكذا لا يصدق على الماء انه فضله لو اراد الولوغ فاصاب لسانه الماء وزجره زاجر فلم يتحقق منه الشرب المعهود منه المعبر عنه بالولوغ وكذا الحال في لطع الاناء الملطخ بشيء من الدسومة او الطعام المتعلق به ووافق ما صدر عنهم للنص من هذه الجهة عبارة الصدوق ره المنقولة عنه حيث قال فان ولغ كلب في اناء فيه ماء او شرب منه اهريق الماء وغسل الاناء ثلث مرات مرة بالتراب ومرتين بالماء انتهى مبنيا على ارادة المعنى الذي هو المتعارف بين الفقهاء واهل اللغة للولوغ وقد اشار المحقق المذكور الى ما ذكرناه من اختلاف اهل اللغة في معناه بنقل عبارة القاموس وقوله ره بعد ذلك والظاهر ابتداء كلام لتحقيق حال النص الذي اعتمد عليه فتدبر وامّا النبوي اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله ثلثا او خمسا او سبعا وحكى الاستدلال به عن المنتهى قال في تقريب التمسك به ووجه الاستدلال انه ع اوجب الثلث ولم يجوز الاقتصار على اقل منها بالامر وقوله او خمسا او سبعا للتخيير والتخيير يسقط وجوب الزيادة انتهى وما ذكره من سقوط ما زاد على قدر الاقل حق فان الاكثر ان لو بقيت واجبة لم يكن تركها جائزا وقد حصل الواجب بالاقل وهذا هو الذي يقولون ان التخيير بين الاقل والاكثر غير معقول يريدون به ان التخيير بين الاقل وبين الاكثر في الواقع بان يكون الاكثر بوصف كونه اكثر واجبا حتى يتصف الزيادة ايضا بالوجوب غير معقول لما عرفت من ارتفاع الامر الحقيقي بالاتيان بالاقل وعدم المغايرة بين الاقل الذي هو في ضمن الاكثر وبين غيره الا باعتبار وهو اقتران الزيادة به في القصد الى الفعل اولا في الاول وعدم اقترانها به فيه في الثاني وهذا المقدار لا يوجب اتصاف الزيادة بالوجوب ولهذا يجوز لمن نوى الغسل خمسا او سبعا ان يكتفي بالثلث بعد اتيانها وليس هذا هو المذهب المشهور الذي يراد الاستدلال به عليه ومن صرح من ارباب هذا القول باستحباب السبع لا يقول به من باب كونها افضل افراد الواجب التخييري وانما يقول به لاجل الخروج من مورد الخلاف والتسامح في ادلة السنن او لعدم جواز التخيير بين الاقل والاكثر كما في الجواهر واوضح من النبوي المذكور ما روي عنه ص انه قال اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله ثلث مرات وكلاهما مرويان من طرق العامة وراويهما ابو هريرة فلا عبرة بشيء منهما احتج ابن الجنيد ره على ما نقل عنه بما روي عن النبي ص انه قال اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا اولهن بالتراب ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع يغسل من الخمر سبعا وكذلك الكلب والجواب ان الخبر الاول منقول من طرق العامة ومع ذلك معارض بمثله وما عن الانتصار وروض الجنان والمعتبر والمنتهى عنهم عن ابي هريرة انه ص قال اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله ثلث مرات وكذا ما عن ابي هريرة ايضا عنه ص اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله ثلثا او خمسا او سبعا واما الخبر الثاني فانه وان كان من طرق اصحابنا الا انه لا يقاوم الرواية الصحيحة لان عمار الساباطي وان كان موثقا في النقل عند الاكثر خلافا لبعضهم بل لجماعة في تضعيفه في النقل الا ان كونه فطحيا فاسد المذهب مسلم عندهم ظاهرا مانعا ان رجال هذا الخبر فطحية فلا ينهض حجة في معارضة الاصل ونقلناه من الخبر الصحيح انتهى وربما يضاف الى ذلك كون الصحيحة معتضدة بالشهرة والاجماعات المنقولة وكون ذلك الخبر خاليا عن التعرض لذكر التراب فلذلك لزم حمله على الاستحباب كما حكم به في الذخيرة الجهة الثانية في الكيفية وقد اختلفوا فيها على اقوال احدها وهو مذهب الاكثر انه يبدأ بالتراب ويغسل واحدة من الغسلات الثلث ثانيها ما ذهب اليه المفيد ره في المقنعة من انه يغسل ثلثا وسطاهن بالتراب ثم يجفف ثالثها ما عن ظاهر المحكي عن الانتصار والشيخ ره في الخلاف من اطلاق القول بانه يغسل ثلث مرات احداهن بالتراب ورابعها ظاهر قول الصدوق ره

في الفقيه يغسل مرة بالتراب ومرتين بالماء بحجة القول الاول صحيحة الفضل المتقدمة واما القول الثاني فقد قال في المدارك ولم نقف للمفيد ره
فيما ذهب اليه من توسيط التراب بين الغسلتين واعتبار التجفيف بعد الغسل على مستند انتهى وهو عليه الحال في القول الثالث ان كان المراد
به اعطاء الاطلاق وحصول المامور به على اي وجه كان من توسيط التراب وتاخيره اما لو كان المراد به بيان الحكم في الجملة لم يكن منافيا
للقول الاول ولا مغايرا له وينبغي التنبيه على امور الاول انك قد عرفت ان الاصحاب ره قد عبروا بالولوغ وان لطع الكلب للاناء اي
لحسه بامراره عليه لا يدخل في الولوغ بمعناه الحقيقي لكن هل يلحق به حكما قال جماعة من متاخري المتاخرين نعم استنادا الى الاولوية
قال في جامع المقاصد وهل يلحق بالولوغ ما لو لطع الاناء بلسانه الظاهر نعم لمفهوم الموافقة انتهى وعن روض الجنان ويلحق به لطعه الاناء
بطريق اولى ومثله في الك والروضة وقال في كذا وفي معناه لطعه الاناء انتهى وفيما حكي عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني وصف ثبوت الحكم
في الولوغ واللطع بانه المشهور ثم علل الاول بالنص والثاني بطريق الاولوية وبيّنه بان لسانه في الاول اصاب الماء لا الاناء ومع هذا يجب غسل
الاناء ثلثا اوليهن بالتراب فكيف اذا اصاب نفس الاناء ويظهر من هذا انه لو اصابه من غير لطع او ولوغ يكون الحكم كذلك وكذا لو ولغ
في الماء المضاف والدهن وامثاله لان هذه الامور اقوى واشد انفعالا من الماء ولا شك في كون جميع ما ذكر احوط بل لا يخلو عن قوة لان
الظاهر ان اهل العرف يفهمونه من النص بالدلالة الالتزامية فلاحظ وتامل انتهى ووافقهم فيما ذكره صاحب الرياض ره لكن زاد التمسك
بدليل اخر فقال ويلحق بالولوغ اللطع وما في حكمه مما يوجب وصول لعاب الفم الى الظرف لفحوى النص وعموم الرضوي انتهى واشار به الى
ما قدمه من عبارته وان وقع الكلب في الماء او شرب منه اهريق الماء وغسل الاناء ثلث مرات بالتراب ومرتين بالماء لكن قد عرفت من
المحقق الاردبيلي ره انكار الدليل على الالحاق ومنع الاولوية والانصاف ان الخطاب الناطق بحكم الولوغ يستلزم جريان حكمه على اللطع
واصابة اللسان بغير لطع او ولوغ بالدلالة العرفية الظاهرة وكذلك الحال في كل ما يوجب وصول رطوبة فمه الى الاناء كما لو فرض وقوع لعابه في
الاناء بدون وصول شيء من لسانه او فمه الى الماء ولا الى الاناء وكذا لو وقع فيه سؤره مثلا وقد حكي عن العلامة ره في النهاية انه قال لو حصل
للعاب بغير الولوغ فالاقوى الحاقه به اذ المقصود قطع اللعاب من غير اعتبار السبب هذا ما حكي عنه خلافا لصاحب الجواهر ره في اول
كلامه وان كان في اخره يظهر منه التردد فانه ره حكم اولا بانه لا ينسحب الحكم الى مباشرة لعابه من غير ولوغ وعلله بعدم الدليل عليه ثم ذكر
قول العلامة ره في النهاية واحال في التعليل الذي حكيناه عنها الى الوضوح ثم قال وان كان هو احوط ثم قال بل قد يراد من الفضل
الذي في الصحيح ما كان فيه من فضلة فمه مثلا نفسه سواء باشره فمه او لا بل لعل سبب اطلاق الفضل على ما يباشره فم الحيوان مثلا غلبة تخلف
شيء من فضلته فيه فح يقوى القول بجريان الحكم المذكور في الفرض وان كان لا يجسر على الجزم به بمجرد ذلك انتهى ولا يخفى ان ما ذكره
في وجه تسمية الفضل غير سديد ولهذا لا يطلق اسم الفضل على ماء النهر او الحب او الخابية التي شرب منها انسان او حيوان بل الوجه في
تسمية الفضل هو ان الماء الذي كان قليلا يمكن ان يشربه فاذا بقي منه شيء اطلق عليه اسم الفضل وكذلك الطعام ولهذا لو شرب انسان
شيئا من الاشربة في قدح صغير او معلقة وكان ذلك الشراب بحيث يمكن ان يشربه او يشرب اكثره سمي ما بقي منه فضلا مع انه لم
يبق في ذلك الشراب شيء من فضلته وقد تمسك هو ره باستصحاب النجاسة في مباشرة ما عدى فم الكلب من ساير اجزائه فهلا تمسك
به هنا لو موضع الشك من جهة الخلاف في الحكم وترك التمسك بعدم الدليل وبما بيناه يعلم الحال في الصحيحة التي هي مستند الحكم فان الامر
بصب فضله وغسل الاناء ثلثا يدل بالدلالة الالتزامية العرفية الظاهرة على جريان الحكم في كل ما يوجب وصول رطوبة فمه الى الاناء
حتى لو فرض انه شرب جميع ما في الاناء فلم يبق ما يسمى فضلا او فرض انه بمجرد وصول لسانه او فمه اليه فسحبه فاخرجه فلم يبلغ فيه لا شرب
منه بل الفضل اعم من الولوغ لصدقه على بقية الملطوع والماكول بخلاف الولوغ فانه لا يتحقق الا بالشرب بل لا يصدق على
شرب الماء تكرعا وهل يجري عرقه وساير رطوباته وفضلاته مجرى لعابه بناء على الحاق اللعاب بالولوغ وهل تعدية الحكم الى سائر
اعضاء الكلب الظاهر العدم لعدم الدليل من جهة انتفاء صدق عنوان الولوغ والفضل وما يلزمهما بالدلالة العرفية الالتزامية
وعن العلامة ره في النهاية استشكل في ذلك ثم قرب الاثبات وعلله بان فمه انظف من غيره ولهذا كانت نكهته اطيب من غيره من الحيوانات
لكثرة لهثه انتهى ولا يخفى عليك ان مثل هذا التعليل لا يصلح حجة لاثبات الحكم الشرعي ثم انه هل يلحق بالولوغ وقوع الكلب بنفسه
في الماء الذي في الاناء او ادخال يده او شيء من اعضائه فيه قولان احدهما ما حكي عن ابني بابويه والمفيد قدهم من الالحاق وقواه
في الرياض وحكي عن الشافعي ايضا ومستند من صار الى هذا القول من اصحابنا على ما في الحدائق كتاب الفقه الرضوي وقد تقدم ذكر

عبارة صاحب الرياض ره وقال في الرياض واما وقوع سائر اجزائه فهو نص الصدوقين والمفيد ومستنده هو الرضوي ولا معارض في البين الا
دعوى الشهرة على خلافه وهي غير صالحة للمعارضة بعد العلم بعدم وقوفهم على الرضوي فهذا القول هو الاحوط بل لا يخلو عن قوة للرضوي و
استصحاب النجاسة فتامل انتهى وقال في الجواهر بعد احتمال ان يقال ان الفضل في الصحيح وان كان اعم من الولوغ في نفسه لكن المراد
منه هنا باعتبار ظهوره في بقية الماء المشروب بطريق الولوغ كما هو اغلب احوال شرب الكلب ان لم يكن جميعها هو الولوغ ما لفظه لكن
قد يمنع ظهور الصحيح في اعتبار ذلك على وجه الشرطية للحكم المذكور بل قد يقال المراد مطلق السؤر الذي هو بمعنى المباشر عند ما من الفضل
ولعله لذا والاصل مع التأييد بالرضوي المتقدم وغلبة اتحاد الحكم في اجزاء الحيوان بل يمكن دعوى اولوية غير الفم منه في هذا الحكم باعتبار
انه فمه انظف منها ولذا كانت نكهته كما قيل اطيب من سائر الحيوانات لكثرة لهثه ساوى المفيد والنراقي كما عن الصدوقين بل يظهر من سيد
الرياض الميل اليه بين الولوغ في ذلك وبين مباشرة سائر اعضاء الكلب وهو لا يخلو من وجه بل لعل التأمل الجيد في الصحيح السابق و
ظهوره سيما في ارادة بيان نجاسة الكلب من غير مدخلية لشيء آخر يعين ذلك والا فلا اقل من الشك والاصل بقاء النجاسة وثانيها عدم الالحاق
وهو مذهب المشهور في المعتبر والعلامة ره في المنتهى والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد الثاني ره في روض الجنان والسيد ره
في ك ووجههم انه لا يدخل مباشرة سائر الاعضاء في عنوان الولوغ ولا في عنوان الفضل فلا بد من الرجوع الى ما هو مقتضى القاعدة
في سائر النجاسات والتحقيق ان لفظ الولوغ لم يرد في نصوص المسألة المشتملة على التعفير والغسل مرتين كما عرفت في كلام المحقق الارد
بيلي ره فمستند الحكم انما هو صحيحة الفضل ولا بد من ملاحظة دلالته فنقول ان ما ذكره صاحب الجواهر ره من انها ليست ظاهرة في اعتبار
الفضل على وجه الشرطية يمكن المناقشة فيه بانها وان لم تكن ظاهرة في ذلك من جهة اشتمالها على لفظ مفيد لذلك الا ان كونه موضوعا
للحكم يكفي في انتفاء الحكم بارتفاعه واما الاصل المراد به استصحاب النجاسة حتى يثبت المزيل لها فهو وان كان تماما يجري في هذا المقام
الا ان كونه مرجعا موقوف على انتفاء الادلة والقواعد الشرعية المقدمة عليه والقاعدة الشرعية التي هي غسل النجاسات ثابتة في المقام كما اومأ
اليه جماعة بقولهم فيصير حال ملاقاة سائر الاجزاء حال سائر النجاسات فلا يبقى مجال لاثبات وجوب التعفير اذ غاية ما هنالك ان يقال ان
الاصل في غسل النجاسة هو التعدد وهو حاصل بغسله مرتين واما الرضوي فلم يتم علينا حجيته في القول بحجيته واما ما ذكره من غلبة اتحاد
اجزاء الحيوان في الحكم فهو الذي استند اليه الشافعي واجاب عنه في المعتبر بانا لا نسلم ان حكم اجزاء الحيوان واحد وان سلمناه لكن اختص
الولوغ بمزيد استقذار ينشأ من ملاقاة رطوبة لزجة وتلك الرطوبة لا تنفك عن لسانه عند الولوغ بخلاف بقية الاعضاء انتهى وما ذكره
بعد التنزل وان كان ممنوعا وانه لنا العلم بذلك لكن الوجه الاول صحيح لان ما ادعاه الشافعي ليس الا من باب الاستنباط ولا مدرك له الا
الاستقراء واما ما ذكره من اولوية غير فمه فقد عرفت في ذيل كلام العلامة ره ان امثال ذلك التعليل ليس صالحا لاثبات حكم شرعي
هذا ولكن الانصاف ان الصحيحة المذكورة يظهر منها كون المراد بيان نجاسة الكلب كما يكشف عنه قول الفضل سألت ابا عبد الله ع
عن الكلب فان السؤال انما هو عن نجاسته وقد اجاب بانه رجس نجس ثم اورد فرعا بيانا لحكمه ومساق الكلام يقتضي ان قوله لا تتوضأ بفضله
انما هو من باب المثال والا فما شربه ايضا منهي عنه والصلاة في الثوب الذي اصابه كذلك ثم ان ذكر فضله ايضا من باب المثال و
تخصيصه بالذكر انما هو لكونه اغلب نوعا من بين افراد الملاقاة كما هو الحال في صحيحة حريز عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال سألته
عن الكلب يشرب من الاناء قال اغسل الاناء فان السؤال عن الشرب انما هو من جهة كونه اغلب افراد الملاقاة واظهرها فلا ينتفي الحكم
بانتفاء خصوص الفضل لكون الموضوع ح ما هو اعم منه فمناط الحكم ح بما هو الاعم فلا ينتفي الا بارتفاعه ولو تنزلنا عن ذلك قلنا
ان المرجع انما هو الاستصحاب دون القاعدة لعدم ثبوت قاعدة كلية للنجاسات مجمع عليها يصح الركون اليها لان حكم كل واحدة
انما ثبت بدليل يختص به وقول جماعة انه يصير حاله حال سائر النجاسات لا حجة فيه فالمختار هو الالحاق والعمدة هو الصحيح ثم استصحاب
النجاسة لمكان سريان الشك الى زوالها بمجرد الغسل بدون التعفير من جهة وقوع الخلاف في المسألة واحتمال كون المراد بالصحيح مجرد
المثال الثاني انه هل يعتبر في التراب المزج بالماء فيه خلاف فذهب ابن ادريس ره الى اعتباره وجزم العلامة ره في لف بعدم اعتباره بل
ظاهره عدم جواز فعله وقد نص في القواعد على انه لا يجوز ان يمزج التراب بالماء وحكم الشهيد ره في الذكرى باجزاء المزج وعدمه وقيده
الشهيد الثاني ره بما اذا لم يخرج التراب بالمزج عن كونه ترابا قال في المسالك ويشترط طهارة التراب لا مزجه بالماء بل لو خرج عن مسمى التراب
لم يكف انتهى حجة القول الاول ما ذكره ابن ادريس ره في السرائر بعد البحث عن حكم ماء الحمام في طي قوله وكيفية ذلك يعني الغسل بالتراب ان

يجعل الماء فيه اصفى الاناء ويترك فيه التراب ويترك فيه التراب ويصب عليه الماء فيغسل بمجموع الامرين لا بانفراد احدهما عن الآخر لانه اذا غسل
بمجرد التراب لا يسمى غسلا لان حقيقة الغسل جريان المايع على الجسم المغسول والتراب لا يجري وحده وان غسله بالماء والتراب لان البا
ههنا للالصاق بغير خلاف فيحتاج ان يلصق احد الجسمين بالآخر انتهى واجاب عنه العلامة ره في لف والشهيد ره في الذكرى بما محصله ان
مزج التراب غير محصل لحقيقة الغسل فان حقيقة الغسل غير حاصلة على التقديرين والمجاز صادق بالتراب وحده وليس على ترجيح احد المجازين
على الآخر دليل واورد عليه في الذخيرة بان الظاهر من حقيقة الغسل اجراء الجسم المايع على الشئ سواء كان تاما مطلقا ام لا ولا خفاء في
ان اجزاء الماء مع التراب من معنى الغسل الحقيقي دون المسح بالتراب ثم قال واللائق في الجواب ان يق مدلول النص الغسل بالتراب والمزوجة
يقتضي حمل الغسل على المعنى الحقيقي وارتكاب المجاز في لفظ التراب والعكس ولا ترجيح للاول على الثاني ثم تصدى لرد هذا الجواب بابداء
الترجيح فقال وقد يقال الباء في قوله واغسله بالتراب في الخبر يحتمل ان يكون للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم والظرف لغو ويحتمل ان
يكون للمصاحبة كما في قولك دخلت عليه بثياب السفر والظرف مستقر فعلى الاول يتعين التجوز في الغسل بارادة الدلك منه لنوع من
العلاقة وعلى الثاني لا حاجة الى التجوز في الغسل ويحتاج الكلام الى تقدير المتعلق للجار وهو وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على
الاول لكونه اسبق الى الفهم واكثر في الاستعمال اذ لا ريب في قلة استعمال الغسل في الدلك بالتراب بعده عن الفهم وليس الاضمار
لمتعلق الجار بهذه المثابة ولا قريبا منها واذا ثبت رجحانه فمقتضاه الاكتفاء بمسمى المصاحبة انتهى وذكر في كشف اللثام ما هو محصل هذا
الرد ونتيجته فقال ودليل ابن ادريس ره ان الغسل حقيقة في اجراء المايع فظاهر قوله اغسله بالتراب غسله بالماء مع التراب كما في نحو غسل
الراس بالسدر والخطمي وحمله على الدلك بالتراب مجاز بعيد وهو قوي كما في المنتهى انتهى واعترض بعض المحققين ره على الايراد الذي اورد
صاحب الذخيرة على جواب العلامة ره والشهيد ره وما حكيناه عن كشف اللثام اخيرا بان الظاهر ان الحلي لا يقول بوجوب المزج الى ان
يحصل الميعان المحصل لحقيقة الغسل وان كان يظهر ذلك من الاستدلال لم يحصل حقيقة الغسل ومن جعل كاشف اللثام هذا التركيب
من قبيل الغسل بالخطمي والسدر لان الظاهر ان المحصل لحقيقة لا يكون الا استعمال الماء او ما هو بمنزلته في الميعان والماء الممزوج
بالتراب ان حصل له هذا الميعان لا يصدق عليه انه غسل بالتراب جعله كالغسل بالسدر والكافور كما ذكره كاشف اللثام يوجب اعتبار
بقاء الماء على اطلاقه لان الباء حينئذ يكون للمصاحبة والظرف مستقر فيكون متعلق اغسل محذوفا والاطلاق الناشي من حذف المتعلق
ينصرف الى المتعلق الشايع ولهذا فهموا من اطلاقات الغسل في ادلة الغسل من النجاسات وجوب كون الماء مطلقا هذا وقد يقرر الا
الاستدلال على مذهب ابن ادريس ره بوجه آخر فيق ان الامر دائر بين صرف الغسل عن ظاهره الى الدلك وبين صرف التراب عن ظاهره و
الاول ابعد فتعين الثاني فيقوى قول ابن ادريس ره واورد عليه بعض المحققين ره بان صرف الغسل عن ظاهره وان كان بعيدا سيما مع حمله
على عموم المجاز في قوله اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء الا انه معارض بظهور التراب في معناه الحقيقي وظهور الظرف في اللغوية والتعلق بالغسل
فيكون التراب مما يغسل به لا معه وظهور مقابلة التراب بالماء في كون التراب نفس المغسول به لا من قبيل السدر والكافور في قولهم اغسله بالسدر
والكافور ولو اريد الغسل بالماء مع التراب كان المناسب للمقابلة تقييد الماء بالقراح او الخالص ولا لزم جعل قسم الشئ قسيما له انتهى وجميع
ذكره في هذا الايراد وجيه الا ان ظهور الظرف في اللغوية لا يستلزم التصرف في لفظ الغسل لصحة اجتماعه مع التصرف في لفظ التراب بان
يراد به الماء الممازج للتراب والاظهر عندي في تطبيق الصحيحة المذكورة على صناعة العربية هو ان يقال انه قد شبه التراب بالماء في النفس
فلم يصرح بشئ من اركان التشبيه سوى المشبه ووجه الشبه افادة التطهير فيكون استعارة بالكناية كالشجاع في قولهم شجاع يفترس اقرانه
وكالمنية في قولهم انشبت المنية اظفارها واثبات الغسل الذي هو من خواص الماء له استعارة تخييلية وليس شئ من لفظي الغسل والتراب
مجازا كما هو واضح عند من له خبرة بميزان التجوز مضافا الى تصريح اهل الصناعة بذلك وح فلا يلزم من عطف الماء على التراب اشكال
من جهة تعليق الغسل بهما فيصير عبارة الحديث بمنزلة ما لو قيل انشب المنية والسبع اظفارها فلا يثبت بذلك مذهب ابن ادريس ره ولا
اقل من دوران الامر بين ما قلناه وبين شئ مما قيل في توجيه الصحيحة على وجه ينطبق على مذهبه ره فالاقوى عدم اعتبار المزج نعم لو رش عليه
شئ من الماء بحيث لا يخرجه عن صدق اسم التراب لم يكن به باس لعدم كونه مانعا لكن لا يكون رشه عليه مما يتادى به وظيفة مقررة من جانب
الشرع حجة القول الثاني ما ذكره في لف حيث قال بعد نقل قول ابن ادريس ره ما نصه ونحن قد ذكرنا في منتهى المطلب ان الغسل با
لتراب لا غير لوجهين الاول انهم نصوا على ذلك لم يذكروا الماء الثاني ان المراد ازالة الزوجة اللعابية الحاصلة من فم ولوغ الكلب بالتراب

بحيث يزول تلك الرطوبة والغسل هنا مجاز كما هو عنده اذ التراب مع الماء لا ليسمى جريانه في الماء غسلا انتهى والوجه الاول عبارة عن التمثل
بان المزج خروج عما هو الموظف شرعا وانه تشريع اذ الظاهر ان الضمير في قوله ره نضوا راجع الى الحجج دون الفقهاء وهو متجه واما الوجه
الثالث فليس صالحا للاستناد اليه في الحكم الشرعي حجة القول الثالث ما افاده ره في الذكرى في طي قوله وابن ادريس ره يمزج بالماء تحصيلا لحقيقة
الغسل قلنا لا ريب في انتفاء الحقيقة على التقديرين والخبر مطلق فلا ترجيح وازالة اللعاب حاصلة بهما انتهى حجة القول الرابع ان الحكم منوط
بمسمى التراب مع انتفاء موضوع الحكم ينتفي الحكم وقد اشار الى ذلك فيما حكي عنه في روض الجنان حيث قال بعد نقل قول ابن ادريس ره
ويرده اطلاق الخبر ورده لانه على اعتبار مسمى التراب انتهى الثالث انه قال العلامة ره في التذكرة ان قلنا بمزج الماء والتراب فهل يجزي
لو صار مضافا اشكال وعلى تقديره هل يجوز عوض الماء ماء الورد وشبهه اشكال انتهى وحكي عنه ره انه بنى الحكم في النهاية على ان
التعفير هل ثبت تعبدا او استظهارا في القلع بغير الماء فعلى الاول يتوقف فيه مع ظاهر النقل وعلى الثاني يجزي عوض الماء غيره من
المايعات كالخل وماء الورد ولا يضر خروج الماء من الاطلاق بالمزج بطريق اولى انتهى وقال في الذخيرة بعد نقل العبارتين ما نصه ولا يخفى
ان الحق هو التعبد واحتمال الاستظهار لا دليل عليه ثم قال اذا ثبت هذا فاعلم ان المشهور بين الاصحاب ان غير الماء المطلق مما لا مدخل
له في التطهير فمنهم من جعله مبنيا على ان حقيقة الغسل لا يتحقق بدون الماء المطلق ومنهم من سلم ان حقيقة الغسل يتحقق بدونه
لكن الفرد الشايع المتبادر منه الغسل بالماء المطلق فيجب حمل الاوامر عليه وليس شيء منهما تاما كما اشرنا اليه مطروح لم يضر خروج الماء
بالمزج عن الاطلاق ولم يبعد اجزاء غير الماء من المايعات وكذا عدم خروج الماء بالمزج عن الاطلاق لان اعتبار المزج انما اخذ من الامر
بالغسل فلا خصوصية لهذا النوع عن غيره وان قلنا بالوجه الثاني فعدم اجزاء غير الماء متجه لكن اشتراط عدم خروج المطلق بالمزج عن اسمه محل
نظر اذ يمكن ان يقال الظاهر من اطلاق الامر بالغسل بالماء المستصحب للتراب على ما مر من احتمال حمل الباء على المصاحبة عدم الانتقال له
بقاء الاسم في شيء منهما بعد الاجتماع ثم اللازم صدق الاسم على كل منهما قبل الاجتماع فان الفرد الشايع من الغسل هو الغسل بالماء فاذا
وقع الامر بالغسل مطلقا كان الظاهر منه ان يكون المغسول به مما يصدق عليه اطلاق الاسم واذا قيد باعتبار استصحاب الماء للتراب
لم يبق الظهور المذكور وكان مقتضاه مجرد صدق الاسم قبل الامتزاج فكانه قيل اغسل بالماء الممتزج بالتراب فظهر الفرق انتهى الرابع ان
المحكي عن صريح جماعة منهم العلامة في المنتهى والتذكرة والشهيدان في البيان وشرحه روض الجنان والمحقق الثاني في جامع المقاصد
وصاحب الحدائق ره والمحقق البهبهاني ره في شرح المفاتيح اشتراط طهارة التراب ومال اليه العدم جماعة من متأخري المتأخرين كالمحقق الاردبيلي
ره وصاحب المدارك وصاحب المعالم ره وصاحب الذخيرة ره حجة القول الاول وجوه الاول ما تمسك به المحقق البهبهاني ره من ان اشتغال الذمة يقينا
يستدعي البراءة اليقينية الثاني ما تمسك به هو ره ايضا من استصحاب النجاسة مع استعمال التراب النجس الثالث ما تمسك به هو ره ايضا من
ان المتبادر من سياق النص الذي هو مستند الحكم في المسئلة هو الظاهر لان المراد من الماء هنا هو الطاهر جزما الرابع ما حكي عن المنتهى من
ان المطلوب من التراب هو التطهير وهو غير مناسب بالنجس الخامس ما في جامع المقاصد من الاستناد الى ظاهر قوله ع اغسله بالتراب لان الحقيقة
اذا تعذرت يجب المصير الى اقرب المجازات والغسل انما يكون بطاهر ثم قال وربما يوجد في بعض الاخبار وطهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب
الحديث والطهور هو المطهر انتهى السادس ما تمسك به في الحدائق حيث قال والتحقيق عندي هو ما تقدمت الاشارة اليه في مسئلة تطهير الارض
من ان الاظهر الاستدلال على مثل هذا الحكم بالحديث الوارد عنه بعدة طرق من قوله ع جعلت لي الارض مسجدا وطهورا فانه شامل
للطهارة الحدثية والخبثية والطهور هو الطاهر المطهر فيجب الحكم هنا بطهارة التراب وان غفل عنه الاصحاب في هذا الباب انتهى والتحقيق
ان كلا من قاعدة الاشتغال واستصحاب الحالة السابقة انما يصح الركون اليهما عند فقد الدليل واطلاق التراب شامل للطاهر والمتنجس
منه في النص الذي هو مستند المسئلة فيمنع من الرجوع في شيء منهما ودعوى ان المتبادر من سياق النص هو التراب الطاهر ممنوعة لان
اشتراط طهارة الماء الذي يغسل به النجاسة انما ثبت من الخارج بقاعدة شرعية مسلمة واشتراط طهارة التراب الذي يراد به تحصيل الطهارة
في شيء يمسح به ونحو ذلك لم يثبت من الخارج ولم تقم قاعدة مسلمة في غير الماء واما احتمال انصراف التراب في النص الى الطاهر كما عن
صاحب المعالم ره فانه بمجرده لا يجدي لانا ندعي عدم الانصراف ولا اقل من الشك وقد قررنا في الاصول عند الشك في انصراف شيء من
المطلقات لا بد من الاخذ بالاطلاق لانه مقتضى وضع اللفظ بحكم الاصل واما ما حكينا عن جامع المقاصد اولا فهو مبني على
كون لفظ الماء حقيقة في الطاهر مجازا في غيره وبطلانه كنار على علم واما ما تمسك به من قوله ع طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب الحديث

فالاستدلال به موقوف على ثبوت مقدمة خارجية وهي ان التراب الغير الطاهر لا يطهر والا فلا قولنا مطهر الاناء هو التراب لا يدل بلفظه على
اشتراط كونه طاهرا واما ما استند اليه صاحب الحدائق ره من قوله ص جعلت لي الارض مسجدا وطهورا بتقريب ان الطاهر المطهر فهو في غاية
السقوط فان هذا الحديث انما هو لبيان حكم اصل طبيعة الارض من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة والا فالقطعة التي لا
يتم الصلوة فيها الا بالتيمم على جزء منها متنجس لا يكون مسجدا قطعا فالكلام مسوق لبيان الجنس دون الخصوصيات اللاحقة نفيا واثباتا
فالوجه انما هو عدم اشتراط طهارة التراب والمستند هو اطلاق لفظه الموجود في النص الخامس ان الموجود في النص كما عرفت انما هو التراب
والمراد به التراب المطلق وهو كما في كشف الغطاء ما يحسن اطلاقه عليه من دون اضافة دون الذي لم يحسن اطلاقه عليه لذاته او لمزجه كالرمل والحصى والجص والنورة والدقيق وكتراب الذهب والفضة والحديد والصفر واللؤلؤ ونحوها او الممزوج بشيء منها او من غيرها مما
لا يدخل تحت الاطلاق فانه لا عبرة به ثم قال والمدار على تحقق اسمه واسم الغسل به من غير فرق بين رطبه ما لم يدخل في اسم الطين ويابسه
ولعل اليابس اقرب الى الاحتياط ولو قال فصد عليه المسح بالتراب دون الغسل لم يجتز به ومسحوق الطين والمتخذ لغسل الشعر اتخاذا
المعتاد يلحق بالتراب والاحوط العدم انتهى وما ذكره جيد عدا انه كان مراده بتراب الذهب اه انما نظير تراب اللؤلؤ الذي هو عبارة عن مسحوقه
وان كان مراده تراب معدنه مما قبل العمل والاذابة ففيه نظر هذا وهل يجزي عند الامكان غيره مما شابهه كالاشنان والنخالة والدقيق
المعروف فيما بينهم هو العدم ومذهب ابن الجنيد ره في احدى الروايتين هو الاجزاء واحتمله العلامة في التذكرة وفي كشف اللثام عن الحاوي
اطلاق ما قام مقام التراب بلا تقييد بفقدانه وعن التحرير احتماله قال العلامة ره في المنتهى غسل الاناء من ولوغ الكلب بالتراب
اول مرة وقال ابن الجنيد ره بالتراب وما يقوم مقامه وقال الشيخ ره اذا لم يوجد التراب لغسله جاز الاقتصار وان وجد غيره من الا
الاشنان وما يجري مجريه كان ذلك جائزا والاقرب الاقتصار على التراب مع وجوده فان تعذر فما يقوم مقامه من الاشنان وشبهه
فان تعذر فالماء هذا ما اهمنا من كلامه ره وهو يعطي ان مذهب ابن الجنيد ره انما هو في حال امكان التراب كما هو مقتضى مقابلته
بما سبقه وعن الحقق ره مقتضاه هو التخيير بين التراب وشبهه فما صرح به في الذكرى حيث قال ولا يجزي غير التراب الا للضرورة للنص
وابن الجنيد ره خير انتهى والرواية الاخرى في مذهب ابن الجنيد ره هو اجزاء غير التراب من الاشنان ونحوه في حال عدم امكان التراب
كما هو مقتضى نقل المعتبر والمنتهى عنه فيما حكي عنهما وعلى هذا فلا يكون مخالفا فيما نحن فيه وكيف كان فلا اشكال في اصل الحكم اعني
عدم اجزاء غير التراب مع امكانه لنا على ذلك دلالة النص الذي هو مستند الحكم حيث جعل فيه موضوعا ومعلوم ان الحكم ينتفي بانتفاء الموضوع
بل يمكن دعوى الاجماع عليه اذ لم يخالف فيه احد سوى من عرفت ولم نقف على حجة لابن الجنيد ره فيما صار اليه الا ما احتمله بعضهم من انه
قاس غير التراب عليه بجامع حصول ازالة اللعاب به بناء على ما حكي عنه من انه كان يرى القول بالقياس وسقوط هذه الحجة واضح اذ الاحكام
التعبدية لا تناط بالاستنباطات الظنية السادس انه اذا تعذر التراب فلاصحابنا فيه اقوال احدها انه يجزي غيره مما شابهه في الازالة
وهو خيرة جماعة منهم العلامة ره في القواعد ولف والشهيد ره في الذكرى حيث قال ولا يجزي غيره الا للضرورة وعن البيان انه قال فيه
ويجزي شبهه مع تعذر التراب ثانيها ما حكاه في ك عن الشيخ ره وجمع من الاصحاب انه لو تعذر التراب سقط اعتباره وطهر الاناء بغسله
مرتين بالماء ثالثها انه يبقى الاناء على النجاسة وهو مذهب صاحب ك حيث قال فلا يطهر المحل بدونه يعني التراب كما لو عدم الماء انتهى و
قال في الذخيرة الاقوى في المسئلة بقاء الاناء عند فقد التراب وعدم امكان استعماله على النجاسة كما ذهب اليه جمع من الاصحاب انتهى
رابعها ما يظهر من الشيخ ره في ط من التخيير بين التطهير بالماء وحده وبين استعمال ما يقوم مقام التراب معه قال ره فيه واذا لم يوجد
التراب لغسله جاز الاقتصار على الماء وان وجد غيره من الاشنان وما يجري مجراه كان ذلك ايضا جائزا انتهى وكان ما حكاه
صاحب ك قد حصل اليه من موضع اخر وما ذكره في كشف اللثام بقوله ودليل الاجزاء في الجملة حصول الغرض الذي هو انقلاع اجزاء النجاسة
بالجميع وربما كان بعضها ابلغ في ذلك من التراب فيكون اولى ورد بورود المضرة على هذا الوجه بعد الاشارة اليه باحتمال التعبد بالتراب
وبعدم العلم بحصول المصلحة المرادة في غيره على انه لو صح ذلك لجاز مع وجود التراب انتهى واجود من ذلك ما قرره المحقق الثاني ره
حيث قال عند قول العلامة ره في القواعد ولو فقد التراب اجزأ مشابهه من الاشنان والصابون ما نصه يظهر من تعليق اجزاء ما شابهه
التراب على فقده عدم الاجزاء مع وجوده وفيه اشكال منشأه ان الامر بالتراب ان كان لخصوصية قائمة به لكونه طهورا وجب ان لا يجزي
غيره اضطرارا او اختيارا لان النجاسة مانع ومزيلها سبب وكلاهما من خطاب الوضع الذي لا يتفاوت الحال فيه بالضرورة والاختيار والاضطرار

والاكثر

والا لم يكن سببا مطلقا والمتبادر من النص خلافه ولم يكن خصوصية معتبرة والمفروض خلافه وان لم يكن لخصوصية فيه وانما اريد الاستعانة
به على قلع لزوجة النجاسة وذكر بخصوصه لانه اعم وجودا واسهل وجب الاجتزاء بغيره اختيارا او المتيقن الاول اتباعا للنصوص ثم ذكر ما ينفي
عن تردده في الحكم فقال الا ان جماعة من الاصحاب ذكروا الاجتزاء بمشابهه مع فقده والخروج عن مقالتهم اشكال ولا اشكال ان كان الاحتياط
بحرى لتراب مطلقا انتهى وقد علم في طي ما ذكر حجة القول الثالث وهو المنع لان مقتضى اشتراط الغسل بالتراب انتفاء
انتفاؤها عند انتفاء الشرط ولا شك في انتفاء المجموع بانتفاء احد اجزائه والاكتفاء ببعض الاجزاء او قيام شيء اخر مقام البعض يحتاج الى دليل
فكان الجزء الاخر للشرط وهو الماء لا يتفاوت الحال في انتفاء المشروط عنده بعدمه في صورة الامكان والتعذر ولا دليل على سقوط اعتبار
عند التعذر او قيام شيء بدله فكذا المتنازع واما القولان الاخران فلم نقف لهما على حجة تنبيهان الاول ذكر العلامة فيما حكي عنه في المنتهى
لعبارة الشيخ ره التي حكيناها احتمالين قال ره لو لم يوجد التراب جاز الاقتصار على الماء وذلك يعطي احد معنيين اما استعمال الماء ثلاثا
او استعمال الماء مرتين ووجه الاحتمال الاول انه قد امر بالغسل وقد فات ما يغسل به فيقام ما هو ابلغ وهو الماء ووجه الثاني انه تعلق
بالتراب لم يوجد والتعدي خروج عن المأمور به وتنجيس الاناء دائما تكليف بالمشقة فوجب القول بطهارته بالغسل مرتين وهو قوي انتهى
ولكن الاليق بلفظ الاقتصار وهو الاكتفاء بما كان المتعذر شيئا قد يدل عليه ولم يذكر هنا الا الغسل مرتين وكيف كان فقد قضى هو على
شيء من الاحتمالين في شيء من كتبه فقد اختار في العبارة المذكورة عن المنتهى القول بالمرتين وصرح في النهاية والقواعد الى القول بالغسل
ثلثا لكن مع اقامة شبه التراب مقامه والمصير الى الغسل ثلثا بعد ذلك ففي نهاية الاحكام مع فقده يجزي ما يشبهه من الاشنان وشبهه لحصول المقصود
من التراب فان فقد الجميع فالماء دفعا للمشقة الاحتمالي والاقرب ح عدم الاجتزاء بالغسل مرتين بالماء انتهى وفي القواعد ولو فقد
الجميع اكتفى بالماء ثلثا وعلله في كشف اللثام بتحصيل اليقين بالطهارة وتحقق التثليث في اقامة الماء مقام التراب لكونه ابلغ في الازالة
والحق بقاء الاناء على النجاسة كما هو مذهب جماعة لانتفاء جزء السبب المزيل للنجاسة وعدم الدليل على قيام غيره مقامه وانتفاء المشقة غالبا
في ترك استعمال اناء من خزف او خشب او نحاس او نحوه فالى ان وجود المشقة انما يرفع الحكم التكليفي الذي هو وجوب الاجتناب اذا بلغت
الى حد لا يتحمل عادة دون الحكم الوضعي الذي هو النجاسة الثاني انه صرح جماعة بانه لو خيف فساد المحل فهو كما لو فقد التراب بحسب تعبير هذه
العبارة في كلام كل منهم على ما هو مذهبه في صورة فقد التراب فعن جملة من تعبيرهم لهذه العبارة بعينها العلامة ره فيما حكي عن المنتهى وقد عرفت ان
ما صار اليه في المنتهى هو القول بطهارته بالغسل مرتين عند تعذر التراب ومن جملة من عبر بمثلها المحقق الثاني ره في جامع المقاصد ويجب ان
يكون مراده بها هو البقاء على النجاسة لانه قال والذي يقتضيه النظر بقاء المحل على نجاسته الى ان يوجد ما عينه الشارع لتطهيره فان الماء
لو فقد لم يطهر النجاسة بالمائع والتراب احد جزئي المطهر ومثله ما لو خيف فساد المحل باستعمال التراب انتهى فالجماعة المشار اليهم مع اختلافهم
في تفصيل حكم فساد المحل من جهة الطهارة والبقاء على النجاسة متفقون على انه لا فرق بين فساد المحل وتعذر التراب في الحكم وفي الذخيرة
ونقل عن بعض الاصحاب هنا تفصيلا حاصله ان خوف الفساد باستعمال التراب ان كان باعتبار ايصاله الى الاناء على كمه بعضه كما في الاواني
الضيقة وامكن مزج التراب بالماء وايصاله اليها وجب ذلك وان كان باعتبار نفاسة الاناء بحيث يترتب الفساد على اصل الاستعمال اكتفى
بالماء وكذا لو امتنع في الصورة الاولى ايصاله ممتزجا ثم قال وهذا القائل قد فرق بين هذا وبين ما اذا فقد التراب من اصله حيث مال الى
بقاء النجاسة هناك بان الحكم بذلك يفضي الى التعطيل الدائم بخلاف هنا لان التراب مرجو الحصول ثم استضعفه صاحب الذخيرة بان التفات
الشارع الى التخفيف في الصورة المذكورة غير ثابت وكثير من الاشياء غير قابل للتطهير اصلا مع بقاء الانتفاع المطلوب منه انتهى وذكر بعض
المحققين ره توجيها للتفصيل المذكور وبعد تقويته عدم طهارة الاناء فقال ولو تعذر التعفير فالاقوى عدم طهارة الاناء بدونه سواء كان
لفقد التراب او من يقدر على التعفير ام كان لعدم قابلية الاناء وربما فصل فقيل بالتطهير في الثاني لاستلزام الحكم بعدمه تعطيل الاناء دائما
بخلاف غيره ولا يجوز تعليل التفصيل بان الاناء الغير القابل للتعفير لا يدخل في اطلاق رواية التعفير فيرجع فيه الى عموم ما دل على الغسل بخلاف
ما اذا تعذر التعفير لفقد التراب فانه لا يوجب تقييد الامر بالغسل بالتراب لانه في مقام بيان الحكم الوضعي اعني علاج النجاسة وانه لا
يسقط لعدم القدرة فتامل انتهى كلامه وقوله ره لا يدخل في اطلاق رواية التعفير هو انه خارج عما ينصرف اليه الاطلاق ولكن لا يتم
له عند ما وجه لان الانصراف ان كان من جهة غلبة وجوده فيتجه عليه ره انه ليس من مذهبه الالتزام بالانصراف الا من جهة غلبة
الاستعمال الموجبة لظهور اللفظ في المنصرف اليه وان كان من جهة دعوى الانصراف اللفظي فهي ممنوعة وقال صاحب الجواهر ره قد يشك في

اصل شموله لدليل وجوب التعفير للاناء المتعذر فيه ذلك او المتعسر لا لعارض خارجي بل كان من حيث نفسه واصل وضعه مثل الاناء النظيف جدا
او الاناء الضيق الرأس الذي يفسد بكسره ان لم نقل بامكان تعفيره مثله بناء على المزج وان خرج التراب عن مسماه بان يخلط الطين والتراب
ويوضع فيه بل وعلى غير المزج بناء على عدم وجوب الدلك بل يكفي اجراء التراب كالماء لاطلاق الدليل بل قد يدعى ظهور النص بل الفتوى في ارادة
الاواني الممكن التعفير لا متعذرة في نفسها فيبقى ح على حكم الاواني المتنجسة بغير الولوغ كما اعترف به الاستاد في كشفه واحتمله غيره
ومنع ذلك بالنسبة الى الحكم المذكور والقربة المتعذر تعفيرها بالتراب على وجه الدلك بناء على اعتباره في الغسل بان قلنا بعموم حكم الولوغ
لغير الاواني لاطلاق النص بل لو سلم انفهام الاناء من الصب مع انه اعم منه قطعا لقلنا انه من باب المثال كما يومي اليه ذكره لا بعنوان
هذا المساق بل لا يكاد ينكر ظهوره في ذلك بل هو الاقوى في النظر ان لم ينعقد اجماع على خلافه وعليه فلو ولغ في حوض ونحوه وجب تعفيره
واما ان قلنا باختصاصه بالاواني كما هو ظاهر كلام الاصحاب بل هو صريح كشف الاستاد سقط البحث فيهما من اصله الا ان يلتزم بانها
من الاواني فيجري فيها البحث السابق ح لكنه كما ترى انتهى وحاصل مختاره ره هو ان الدليل الدال على اعتبار التراب يشكل له الشمول
بل ظاهره عدم الشمول فالاناء المتعذر تعفيره وان تنجس الا انه لا يبقى على النجاسة فيطهر بما يطهر به سائر النجاسات وان لم يكن مطهره هو
خصوص مطهر الولوغ لكن يبقى الكلام في مستنده فنقول ان ما استند اليه من الشك في اصل شمول دليل وجوب التعفير للاناء المتعذر
فيه ذلك او المتعسر ظاهره ان سبب الشك في الشمول انما هو التعذر او التعسر ويتجه عليه ح ان مثل ذلك لا يصلح سببا للشك في ا
الشمول لان الدليل مطلق مسوق لبيان الحكم الوضعي فاي مانع من افادته كون سبب زوال النجاسة هو التراب والماء ويكون اثر ذلك
هو بقاء الاناء على النجاسة بدون التعفير سلمنا ان مثل ذلك سبب للشك لكن قد تقرر انه لو شك في تحقق الانصراف في المطلق لم
يجز العدول عن اطلاقه لثبوته للمطلق باصل الوضع والشك في الانصراف شك في تحقق الصارف ونظير هذا المعنى موجود في الشك
في الشمول من جهة التعذر او التعسر غايته ما هناك ان مال الشك هنا الى الشك في الصارف فلا يجوز العدول عن الاخذ بما هو مقتضى
اصل الوضع واما ما ذكره اخيرا من دعوى ظهور النص والفتوى في ارادة الاواني الممكن التعفير لا متعذرة في نفسها فتوجه المنع عليه
جلي الا ترى ان قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مطلق في اللباس النفيس الذي يفسد بالغسل كما في جملة من اقسام اللباس
الموجود في زماننا هذا وغيره مع انه لا يلتزم احد بانتفاء شموله لما يتعذر او يتعسر غسله فالاقوى شمول هذا الخطاب لما يتعذر فيه التعفير
او يتعسر ومما ينبغي فيه الامعان كما هو الشان في امثاله مما سيق لبيان الحكم الوضعي السابع انه قال في المستند لا يجب الدلك في التعفير للاصل
فيكفي صب التراب في الاناء او تحريكه حتى يعلم وصوله الى جميع مواضعه ولا التجفيف بعد الغسل لما ذكر خلافا للمقنعة في الاخير للرضوي ولا
حجية فيه بدون الانجبار انتهى وما ذكره هو الحق ولم نعثر على مخالف في الاول نعم في كلام صاحب الجواهر ره تجويز ادخال التراب في الاناء
الضيق بناء على عدم وجوب الدلك وهو ليس بصريح في وجود الخلاف لصحة مثل هذا التعبير اذا كان في المسئلة وجهان ووقع في عبارة كشف
الغطاء انه لو نقل التراب فصدق عليه المسح بالاناء دون الغسل لم يجز انتهى وهو ايضا لا يدل على ما نحن فيه اذ ليس مقصوده الا كون التراب
بحيث يتحرك على اجزاء الاناء كحركة الماء على الجسم واستيعابه له ولو بالحركة الثامن انه اعتبر في كشف الغطاء كون المتنجس باطن الاناء
مما يسمى اناء عرفا دون ما يشبهه من خف او جورب ونحوهما ودون الظاهر فانه كغيره من المتنجسات انتهى اما اعتبار كون المتنجس من قبيل
الاواني حتى يختص الحكم بما هو من قبيلها كما حكاه في الجواهر عن ظاهر الاصحاب فلعله مبني على الالتفات الى مرسلة حريز عن ابي عبد الله ع
قال اذا ولغ الكلب في الاناء فصبه والى بعض الاخبار النبوية من قوله ص اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله ثلث مرات ومثله في الاشتمال
على لفظ الاناء غيره من نبويين اخرين وان خالفاه في غيره لكن يشكل الاستناد الى مثل ذلك مع وجود صحيحة الفضل
حيث قال لا تتوضأ بفضله فانه مطلق بالنسبة الى الاناء وغيره كالقربة والمطهرة والحوض الذي يبقى في اسفله شيء يسير من الماء فولغ
فيه الكلب فان شيئا من ذلك لا يسمى اناء مع تحقق ما امر به في الصحيحة في ضمنها بل في الجواهر انه لو سلم انه يفهم من الصب كونه قابلا
للادارة والافراغ منه فذلك لا يتحقق في مثل الحوض لقلنا ان التعبير بالصب من باب المثال للاعراض عن ذلك الماء والتجنب عن استعماله
وح نقول انه لما كانت هذه الاخبار المشار اليها هيهنا كلها واردة لبيان الحكم الوضعي وهو سببية ملاقاة الكلب للاناء لتطهيره بالوجه
المذكور وقد قررنا في محله انه لا يحمل المطلق على المقيد في الاحكام الوضعية فيبقى الصحيحة المذكورة على اطلاقها ومقتضاها وجوب تعفير
الحوض ونحوه هذا ولكن الاظهر اختصاص الحكم بالاناء لان عنوان المسئلة في كلماتهم مختص به وجملة من الاخبار العامية التي يظهر من

والتذكرة وكشف اللثام وغيرها ان تلك الجملة مما استند اليه الاكثر في حكم المسئلة متضمنة للاناء فهي وان كانت ضعيفة الا انها منجبرة بالشهرة فمع اختصاص عنوانهم ومستندهم بالاناء يختص الحكم به نعم يبقى هناك انه وان كان ما ذكر مختصا بالاناء الا ان هنا ما يعمه وغيره وهي صحيحة الفضل وجوابه ان عمومها موقوف على ارادة المثال من قوله واصبب ذلك الماء الطاهر في كون الماء في الاناء ومعلوم ان ارادة المثال اذا كانت محالفة للظاهر لم يجز الالتزام بالحكم بها الا بقرينة معتبرة لا وجود لها في المقام فتلك الصحيحة ايضا بظاهرها مختصة بالاناء فلم يوجد دليل يثبت الحكم في غيره واما اعتبار باطن الاناء فلانه الظاهر من الولوغ ومن لفظ الفضل في صحيحة الفضل فتدبر التاسع انه قال الشيخ ره في ف اذا ولغ كلبان او كلاب في اناء واحد لم يجب اكثر من غسل الاناء ثلث مرات ثم قال جميع الفقهاء لم يفرقوا بين الواحد والمتعدد الا من شذ من العامة فاوجب لكل واحد العدد بكماله ثم انه ره احتج على ما ذكره بان النص خال من التعرض للفرق بين الواحد والكثير والكلب جنس يقع على القليل والكثير وتبعه في الحكم المذكور جماعة منهم المصنف ره في المعتبر والعلامة والشهيدان تدهم بل لم يوثر خلاف من احد من اصحابنا بل هو متفق عليه فمستند الحكم في المسئلة امران احدهما الاجماع وثانيهما ان المفهوم من نصوص اهل البيت ع هو ان افراد النجاسة الواحدة اذا ورد بعضها على بعض لم يوجب ورود المتاخر منها تضاعفا وشدة في حكمها حتى يزيد عدد المزيل لذلك وهذا هو الذي اشار اليه الشيخ ره في تعليله المذكور وقال المصنف ره في المعتبر اذا تكرر الولوغ كفت الثلث وكذا لو ولغ ما زاد على الواحد لان النجاسة واحدة فقليلها ككثيرها لانها لا تتضمن زيادة عن حكم الاولى ومع الاغماض عن الدليلين المذكورين يصير المقام مجرى الاصل الذي تمسك به في كشف اللثام ويمكن تقريره بوجهين احدهما اصالة البراءة عما زاد على ما ثبت من عدد الغسل والاخر استصحاب عدم انشاء الشارع ايجاب ما زاد على ما ثبت بالولوغ اول مرة وهذا الذي ذكرناه انما هو لو كان الولوغ الثاني قبل التطهير واما لو وقع في اثنائه فلا يكتفى باكمال عدد غسلات الاول بل يستانف فيأتي باعداد الغسل المعتبرة بعد الولوغ الثاني ولكن لا يجب كون استينافه للغسل للثاني بعد اكمال اعداد الغسل للولوغ الاول فيدخل الاول تحت الثاني لقوته العاشرة انه لو وقعت فيه نجاسة خارجية مغايرة لنجاسة الولوغ بعد الاتيان ببعض اعداد الغسل فهل يدخل تحت حكم نجاسة الولوغ ام لا قال في المعتبر لو غسل من الولوغ مرتين ثم وقعت فيه نجاسة كفى الاتيان بموجبها ويجيء على هذا لو انضم الى الولوغ نجاسات مختلفة لم تزد على حكم الولوغ انتهى وعن المنتهى انه لو وقع فيه نجاسة بعد غسله بعض العدد فان كانت ثالث عدد ما للباقي كان كافيا والا حصلت المداخلة في الباقي واتى بالزائد وهكذا ان وقع فيه نجاسة قبل الغسل الا ان التراب لا بد منه للولوغ ثم ان كانت النجاسة تفتقر الى الغسل ثلثا وجبت الثلث غير التراب وبالجملة اذا تعدد النجاسة فان تساوت في الحكم تداخلت وان اختلفت فالحكم لاغلظها انتهى وعلى هذا المنوال نسج جماعة منهم الشهيد ره في الذكرى وصاحب المدارك ره وكاشف اللثام ره وقال في الذخيرة حكم جمع من الاصحاب كالفاضلين والشهيدين بالتداخل انما انضم الى الولوغ نجاسة اخرى ولا اعرف مصرحا بخلافه مع ان الشهيدين ره اختارا في تطهير البئر بالنزح عدم التداخل استنادا الى ان الاصل في الاسباب ان تعمل عملها ولا يتداخل مسبباتها ثم قال والقول بالتداخل هو المتجه والوجه فيه صدق الامتثال بالفعل الواحد واصالة البراءة من التكليف بالتكرير ولا فرق بين ان يكون عروض النجاسة الاخرى قبل الشروع في الغسل وبعده لكن في صورة تحصل العدد المعتبر في النجاسة المعارضة فان كان العدد المعتبر فيها اقل مما بقي من غسلات الولوغ او مساويا كفى الاتمام عنهما وان كان زائدا يقع التداخل في القدر المساوي ويجب الاتيان بالزائد نص عليه المصنف ره وغيره وقد يقال بعدم التداخل فيما ثبت فيه التعدد بالنص وفيه نظر انتهى وقال في المستند ان وقعت في الاناء نجاسة قبل اتمام غسله تداخلت مع الولوغ فيما يتساويان فيه ويزاد الزائد للزائد بالاجماع الى ان قال وفي اللوامع والظاهر وفاقهم عليه هو المجزي مضافا الى اطلاق ما يدل على زوال احدى النجاستين وحصول التطهير منهما بماله من العدد فانه قوله اغسله كذا في معنى ان الغسل الكذائي يطهره وهو اعم من ان يزول به نجاسة اخرى ايضا ومع التطهير وزوال النجاسة لا يحتاج الى غسل اجماعا وبذلك يزول اصالة عدم تداخل الاسباب وقد يقال ان التداخل هنا لا ينافي اصالة عدم تداخلها لان الظاهر ان الوجوب هنا توصلي والعلة ظاهرة وهذا اشارة الى ما ذكره من اختصاص ذلك الاصل بما اذا لم يكن المقصود حصول اصل الفعل كيف اتفق واتوا التوصليات ولكن يرد عليه ان هذا انما يتم لو علم حصول المقصود المتوصل اليه للمانع منه هنا اذ لنا ان يقول ان المقصود التطهير وحصوله مع التداخل غير معلوم ولهذا قيل ان التداخل في ابواب الطهارة انما يتم فيما علم فيه ان المقصود مجرد ماهية الغسل الغرض للازالة

فانه مع التداخل حاصل لاما علمت فيه خصوصية اخرى ايضا ومن ثم اختار في المنتهى عدم التداخل فيما ثبت فيه التعدد بالنص وقال والدي
العلامة قده في اللوامع وهو متجه لولا وفاقهم عليه انتهى ولا يخفى ان ما نحن فيه من تداخل المسببات دون تداخل الاسباب لان هذا عبارة
عن التداخل في التأثير بان لا يقتضيا الا اثرا واحدا كالاحداث المتعاقبة بعد الطهارة فان الثاني لا يؤثر بعد الاول وذاك عبارة عن
الاكتفاء بشيء واحد من الشيئين اللذين اقتضاهما السببان كالحيض والجنابة المقتضيين الغسل ومن هذا القبيل ما نحن فيه فان الولوغ
اقتضى الغسل ثلثا اولهن بالتراب وملاقاة البول اقتضت غسله مرتين بالماء وغسلتا الولوغ بالماء هما ثلثان لغسلتي البول فتعبير صاحب
المستندة لا يخلو عن تجوزه لكن تعبيره بزوال اصالة عدم التداخل في محله لانه اذا فرض ان مؤدى الخطاب هو ان الغسل ثلثا مطهر سواء
كان مع النجاسة المخصوصة غيرها ام لا يصير الخطابان المذكوران دليلا رافعا لاصالة عدم تداخل المسببات لافادته ان الشارع اخبر عن تداخلها
ولكن يبقى الكلام في افادة الخطاب ما ادعاه من المعنى مضافا الى انه يمكن المناقشة فيما ذكره من جهة اخرى وهي انه على تقدير افادة الخطاب
لذلك يصير مقتضى قوله ع اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء مرتين المراد به سواء كانت مع الولوغ نجاسة اخرى ام لا حصول الامتثال الغسل
الولوغ في هذه الحالة ولا يتاتى منه حصول الامتثال لغسل النجاسة الاخرى اللهم الا ان يقال ان المراد بالدليل الدال على غسل النجاسة
الاخرى يستفاد منه مثل ذلك التعميم فيحصل الامتثال المقتضى الخطابين بما ياتي به من الغسل ثم انه يعلم مما حررناه ان ما اورده صاحب
الذخيرة ره على الشهيد ره في محله الحادي عشران المشهور بين الاصحاب رض كما في الحدائق سقوط التعدد في الغسل اذا وقع الاناء في الماء
الكثير وهكذا كل نجس يحتاج الى التعدد الا انه لا بد من تقديم التعفير في اناء الولوغ خلافا للشيخ ره فيما نقل عنه من ان وقوع الاناء في الكثير
انما يحصل غسلة واحدة ولا يطهر الا باكمال عدد الغسل قال العلامة ره في لف قال الشيخ في ف وط اذا ولغ الكلب في الاناء ثم وقع ذلك
الاناء في الماء الكثير الذي بلغ كرا فما زاد لا ينجس الماء ويحصل بذلك غسلة من جملة الغسلات ولا يطهر الاناء بذلك بل اذا تم غسلاته
بعد ذلك طهر والوجه عندي طهارة الاناء بذلك لانه حال وقوعه في الكر لا يمكن القول بنجاسته لزوال عين النجاسة اذ التقدير ذلك
والحكم زال بملاقاة الاناء للكر وقول الشيخ ره انه لا دليل على طهارته قبل حصول العدد فيه نظر اذ الظاهر ان العدد انما يعتبر في الاناء الذي
يصب فيه الماء للغسل اما مع وقوع الاناء في الماء الراكد الكثير او الجاري فالوجه انه لا يعتبر العدد ح ويدل على ذلك حديث عمار الساباطي عن
الصادق ع وقد سئل عن كيفية غسل الكوز والاناء اذا كان قذرا قال يصب فيه ماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر ثم يفرغ ثم يصب
فيه اخر ثم يفرغ وقد طهر وهو يدل بمفهومه على ان العدد انما يكون مع صب الماء في الاناء انتهى والمحقق ره في المعتبر قد وافق الشيخ ره قال ولو
وقع في ماء كثير لم ينجس ويحصل له غسلة ان لم يشترط تقدم التراب انتهى ويظهر من ذيل كلامه ره انه فرض وقوع الاناء في الماء قبل الغسل بالتراب
حتى احتاج الى التقييد بالجملة الشرطية ولو فرض وقوعه بعده لم يفتقر الى ذلك ويوافقه في المؤدى عبارة المنتهى حيث قال فيما حكى عنه
لو وقع في كثير لم ينجس وهل يحصل له غسلة ام لا الاقرب انه لا يحصل لوجوب تقديم التراب ثم قال هذا على قولنا اما على قول المفيد ره والجمهور
فان الوجه الاحتساب بغسلة انتهى والمختار وجوب العدد في الكثير والجاري بعد تحقق التعفير لاطلاق معاقد الاجماعات واطلاق قوله ع
في صحيحة الفضل ثم بالماء مرتين الشامل لاقسام المياه باسرها وحكم العلامة ره فيما عرفت من عبارته لا يساعد عليه لان ما علله من زوال
عين النجاسة بحكم التقدير وزوال الحكم بملاقاة الكر وان كان جزؤه الاول مما لا غبار عليه الا ان جزءه الثاني الذي هو العمدة في مقام
الاستدلال اعني زوال الحكم بملاقاة الكر في مرتبة الدعوى اذ هو عين المتنازع فيه واما ما استشهد به من حديث عمار الساباطي فلا دلالة
فيه على سقوط عدد غسلات الولوغ في الكثير والجاري لانه متعرض لبيان حكم اخر وهو كيفية غسل الاناء بالقليل واين هذا من سقوط
عدد غسلات الولوغ في الكثير والجاري ومع الاغماض عن معاقد الاجماعات واطلاق صحيحة الفضل فالمرجع انما هو استصحاب بقاء
النجاسة عند عدم حصول عدده المعتبر هذا وقد اجاد صاحب المعالم ره في تقرير مستند القولين حيث قال فيما حكي عنه ما نصه ومستند ا
الشيخ في هذا ان الامر بالعدد متناول للقليل والكثير فلا بد للتخصيص من دليل والجماعة عولوا في التخصيص على ان اللفظ اذا اطلق
ينصرف الى المعنى المتعارف المعهود وظاهر الحال ان المتعارف في محال الامر بالتعدد هو الغسل بالقليل ثم قال ره ويعضد ذلك في الجملة
من جهة الاعتبار ان الماء الكثير اذا استولى على النجاسة وان كانت بغلظة بحيث اقتضى شيوع اجزائها فيه واستهلاكها اسقط حكمها شرعا
وصار وجودها كعدمها فاذا وقع المتنجس في الكثير واستولى الماء على اثار النجاسة فبالحرى ان يسقط حكمها ويجعل وجودها كعدمها والا
لكان الاثر اقوى من العين ويؤيده من جهة النص ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سئلت الصادق ع عن الثوب يصيبه

البول قال اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة انتهى وقوله ان الماء الكثير اذا استولى على النجاسة امحق فان حين النجاسة الشايعة في الكثير بحيث لا يرى منها في الماء جزء محسوس مميز لا يوجب نجاسة ذلك الماء وان كانت مخالطة لجميع اجزائه وقد ادعى على ذلك العفو البهي طهارة اتفاق اصحابنا في طي بعض المسائل المتقدمة ويعضده السيرة المستمرة في جميع الاعصار قطعا ويظهر اثر ذلك فيما لو عزل عن ذلك الماء الكثير جزء ينقص عن مقدار الكر سواء كان بالاغتراف باليد او باناء ام بقي بعد الاخذ منه في محله شيء ينقص عن مقدار الكر فان ذلك لا يحكم بنجاسته ويحكم بكونه طاهرا مطهرا قطعا مع اضمحلال اجزاء النجاسة فيه ولكن يبقي بعد ذلك شيء وهو ان الاولوية القطعية ممنوعة والظنية لا تجدي في التعبديات وما ذكره من الصحيح نقض على ما ادعاه من كون المتعارف منحصرا في القليل لان التفصيل فيه يكشف عن تعارف غيره ايضا نعم يمكن توجيه الصحيح المذكور على وجه يقتضي سقوط التعدد في الجاري فيما نحن فيه بان يقال انه لا يوجب فانه ليس للبول طبيعتين من جهة غلظ النجاسة وخفتها بحيث يظهر عند غسله بالقليل احديهما وعند غسله في الجاري الاخرى لامتناع تبدل ما هو ذاتي لشيء بواسطة عروض العوارض فيتعين ان يكون ذلك من جهة قوة استعداد الجاري فيزيل عملا فانه مرة واحدة النجاسة التي يزيلها القليل بالمرتين وقد ذكرنا فيما تقدم ان الكر بمنزلة الجاري في كفاية الغسل به مرتين نظرا الى ان قوله ع فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة يفهم منه عرفا انه تصريح ببعض افراد مفهوم الجملة الشرطية ثم انا نقول ان ما افاده صحيحة محمد بن مسلم يكون قرينة على ان المراد بصحيحة الفضل انما هو بيان حكم الغسل بما هو اضعف المياه واقلها قوة كما ان عمار حيث سئل الصادق ع عن كيفية غسل الكوز او الاناء اذا كان قذرا بين ع طريق الغسل بما هو اضعف المياه واقلها قوة ثم انه على تقدير عدم سقوط عدد غسلات الولوغ في الكثير والجاري ولو وقع الاناء في الماء الجاري ومرت عليه جريات فقد وقع الخلاف في حصول العدد بذلك قال في المعتبر ولو وقع في جار ومر عليه جريات قال في ط لم يحكم بالثلث وفي قوله اشكال وربما كان ما ذكره حقا ان لم يتقدم غسله بالتراب لكن لو غسل مرة بالتراب وتعاقبت عليه جريات كانت الطهارة اشبه انتهى ونسج على منواله في المنتهى فقال ولو وقع في ماء جار ومرت عليه جريات متعددة احتسب كل جرية غسلة خلافا للشيخ ره اذ القصد غير معتبر فيجري مجرى ما لو وضعه تحت المطر ثم قال ولو خضخض في الماء وحركه بحيث يخرج تلك الاجزاء الملاقية عن حكم الملاقاة ويلاقيه غيرها احتسب بذلك غسلة ثانية كالجريات ولو طرح فيه ما لم يحتسب به غسلة حتى يفرغ منه سواء كان كبيرا بحيث يسع الكرام لم يكن خلافا لبعض الجمهور فانه قال في الكبير انه ان وسع قلتين لو طرح فيه ماء وخضخض احتسب به غسلة ثانية والوجه انه لا يكون غسلة الا بتفريغه منه مراعاة للعرف ولو كان المغسول مما يفتقر الى العصر لم يحتسب له غسلة الا بعد عصره ثم قال والاقرب عندي بعد ذلك كله ان العدد انما يعتبر لو صب الماء فيه اما لو وقع الاناء في ماء كثير او ماء جار وزالت النجاسة طهر انتهى ويقع البحث عما ذكره في مواضع الاول ان تعليل احتساب كل جرية بغسلة بعدم اعتبار القصد ان كان مجديا لزم منه الاكتفاء بالخضخضة ايضا ضرورة انفصال اجزاء من الماء عن كل محل من المغسول وجريان غيرها عليه فلا بد من الرجوع الى العرف ونحن نعلم قطعا ان توالي جريات الجاري على المغسول لا يعد غسلا متعددا عند اهل العرف الا بعد اخراجه من الماء ووضعه فيه ثانيا الثاني ان تقيا الجريات عليه بوضعه تحت المطر مما لا مجال له لان الكلام انما هو على تقدير عدم سقوط التعدد بالغسل بغير القليل وح يتجه المنع من حصول تعدد الغسل بوضعه تحت المطر وان طال الزمان الا ان يرفع عن محل اصابة المطر ويعاد اليه بعد ذلك او يحال بينه وبين المطر بجسم مانع من وصول المطر اليه فليس الحال في المقيس عليه واضحا مسلما حتى يجعل وسيلة الى توضيح الحال فيما يشابهه الثالث ان ما ذكره من انه لو كان المغسول مما يفتقر الى العصر لم يحتسب له غسلة الا بعد عصره مبني على اعتبار العصر في مفهوم الغسل وهو ممنوع نعم لا يتحقق تعدد الغسل الا بعد اخراج الماء المغسول به لانه لا يتحقق وصول الماء الى ما وصل اليه النجاسة من المحل مع بقاء الماء الاول في مسائل الثاني عشر في بيان الحكم فيما اذا اصاب ماء الولوغ شيئا من بدن الانسان او ثوبه او اناء اخر غير الاناء الذي ولغ فيه الكلب ويختلف الحكم المبحوث عنه باعتبار المحل الذي اصابه فيقع البحث فيما عدا الاخير عن وجوب تعدد الغسل وعدم تعدده وفيه عنه وعن لزوم التعفير وعدمه والكلام يقع في جهتين اما الاولى فقد وقع الخلاف فيها من جهة وجوب العدد لان انتفاء التعفير في غير الاناء من قبيل المسلمات عندهم فقال الشيخ ره في ف اذا ولغ الكلب في اناء نجس الماء الذي فيه فان وقع ذلك الماء على بدن الانسان وثوبه وجب غسله ولا يراعى فيه العدد واستدل على ذلك بان غسله معلوم بالاتفاق لنجاسة الماء واعتبار العدد يحتاج الى دليل وحمله على الولوغ قياس لا نقول به ووافقه المصنف ره في المعتبر والشهيد ره في الذكرى والسيد ره في ك فاختاروا ما صار اليه واستندوا

ن الاقتصار في الحكم على موضع النص وتبعهم المحقق البهبهاني فيما حكي عن شرح المفاتيح وذهب بعض الأصحاب فيما حكاه الشيخ ره
في [illegible] الى وجوب غسل الموضع الذي اصابه ذلك الماء بقدر العدد المعتبر في الاناء وحكي عن العلامة ره في النهاية الحاق هذا الماء بماء
الولوغ وانه علله بوجود الرطوبة اللعابية ولا يخفى ان امثال هذا الوجه مما لا يسوغ الاستناد اليه في اثبات الحكم الشرعي فالأولى الا
الاستناد في المصير الى استصحاب بقاء الحكم الذي هو تعدد الغسل واستصحاب بقاء النجاسة بعد غسله مرة واما الجهة الثانية فقد وقع
الخلاف فيها من جهة لزوم التعفير وعدمه وكذا من جهة العدد قال في المعتبر لو اصاب الثوب والجسد والاناء ماء الولوغ لم يعتبر فيه العدد
اقتصارا في الحكم على موضع النص انتهى وقال في الذكرى ولا يعتبر التراب فيما نجس بماء الولوغ ولا الجفاف انتهى وقال في ك لو اصاب
الثوب والجسد او الاناء ماء الولوغ او ماء غسالة الولوغ لم يعتبر فيه العدد ولا التراب اقتصارا بالحكم على موضع النص انتهى وحكي
عن العلامة ره في النهاية انه استقرب الحاق هذا الماء بالولوغ معللا بوجود الرطوبة اللعابية فيه وقد اشرنا الى ضعفه وسلك المحقق
البهبهاني فيما حكي عن شرح المفاتيح في اختيار هذا القول مسلكا اخر قال ره ماء سؤر ماء الولوغ لو اصاب الثوب والجسد يكون حكمه
حكم سائر النجاسات غير البول وقد ظهر واذا اصاب الاناء فهل يكون حكمه حكم سائر النجاسات غير الخمر والمسكر والميتة والولوغ ام
يكون حكمه حكم الولوغ اختار المحقق ره الاول لعدم الدليل على ازيد منه والعلامة ره في النهاية الثاني معللا بوجود الرطوبة اللعابية و
في صحيحة البقباق السابقة وقع السؤال عن فضل الحيوانات فقال لا بأس الى ان انتهى الى الكلب يعني فضل الكلب وسؤره فقال رجس
نجس الخ يعني ذلك الفضل والسؤر فالحكم دائر معه سيما اذا اصبت جميع الماء الذي في الاناء في الاناء الثاني اذ مدخلية كونه في الاناء
الاول في الحكم المذكور فيه ما فيه انتهى الثالث عشر انه هل يجري على غسالة الولوغ حكم المحل الذي انفصلت منه ام يجري عليه حكم سائر
النجاسات المعروف بين المتعرضين لهذا الفرع هو الثاني قال في المنتهى ليس حكم الماء الذي يغسل به اناء الولوغ حكم الولوغ في انه متى
لاقى جسما يجب غسله بالتراب لانها نجاسة فلا يعتبر فيها حكم المحل الذي انفصلت منه ثم نقل اقوال العامة ثم قال وهذا كله ضعيف والوجه
انه يساوي غيره من النجاسات لاختصاص النص بالولوغ انتهى وقال في الذخيرة وكذا لو اصاب غسالة الولوغ جسما ليس حكمه حكم الولوغ
في وجوب التراب بل تساوي سائر النجاسات على القول بنجاستها كما ذكره المصنف ره في المنتهى بل القول بطهارتها غير بعيد كما قاله الشيخ ره
في [illegible] لعدم العموم في الادلة على نجاسة القليل بالملاقاة على وجه يشمله ونقل عن الشيخ علي ره انه قال لو اصاب غسالة الاناء قبل التعفير
اناء وجب تعفيره لانها نجاسة الولوغ وهو ضعيف لانه ان اراد انها مسببة عن نجاسة الولوغ فمسلم لا يجدي نفعا وان اراد انه يصدق
عليها الاسم الذي هو العنوان في الحكم فممنوع والمستند ظاهر انتهى وما ذكره جيد الرابع عشر ان حكم الولوغ هل يعم جميع المايعات
او يختص بالماء قال في المستند ظاهر اطلاق اكثر الفتاوى هو الاول ولكن الروايتين المتضمنتين للتعفير مختصان بالماء والعاميان
وان كانا مطلقين لتحقق الولوغ في كل مايع يشربه الكلب بلسانه ولكنهما خاليان عن ذكر التعفير وكون احدى الثلث فيهما هو التعفير
لا يفيد لدوران الامر بين التخصيص بغير الماء وابقاء الغسل على حقيقته او التجوز في الغسل ولا مرجح وعلى هذا فان ثبت الاجماع
على التعميم والا فيكون حكم غير الماء حكم النجاسات الغير المنصوصة والاحتياط جمع الحكمين المتداخلين انتهى والظاهر انه ره اراد بالروايتين
المتضمنتين للتعفير صحيحة الفضل والفقه الرضوي والوجه في اختصاص الثاني انه قال فيه ان وقع الكلب في الماء او شرب منه
اهريق الماء وغسل الاناء ثلث مرات مرة بالتراب ومرتين بالماء وفي اختصاص الاولى انه قال فيها لا تتوضأ بفضله واصبب
ذلك الماء واغسله يعني موضع الماء واراده بدوران الامر بين التخصيص بغير الماء وابقاء الغسل على حقيقته او التجوز في الغسل
[illegible] في العاميين بين ان يكون المراد مما لو كان الموجود في الاناء هو غير الماء واتفاق وقوع الولوغ فيه فيبقى الغسل ثلثا
المأمور به فيهما على حقيقته وهي اجراء الماء فلا يجب التعفير وبين ان يراد به ما هو اعم مما لو كان الموجود في الاناء مطلق المايع وولغ
فيه الكلب حتى يكون المراد بالغسل ثلثا معنى مجازي يناسب التعفير الذي هو احد الغسلات الثلث ولا مرجح لكنك خبير بوجود المرجح للتجوز
في الغسل لان العاميين انما يصح الاستناد اليهما من جهة الانجبار بالشهرة لانا علمنا ان الاكثر استندوا في اطلاق القول بان
الاناء يغسل من الولوغ ثلثا مقيدين بقولهم اوليهن بالتراب الى العاميين وجعلوهما دليلين في الحكم بذلك وعلمنا بانهم لم يفرقوا
بين الولوغ في الماء وغيره من المايعات ولا اقل من ظهور عباراتهم في الاطلاق وعدم الفرق على وجه معتبر فلا يكون الجابر لهما
الا هذه الشهرة الواقعة بهذه الكيفية المخصوصة فتكون كاشفة عن قيام قرينة معتبرة على ان المراد بالولوغ الواقع فيهما هو المعنى الاعم

الصالح للتعلق بالماء وبالتراب او عن قيام قرينة معتبرة على ان المراد بالماء في صحيحة الفضل انما هو مثال لسائر المايعات الخامس عشر انه لا يلحق بولوغ الكلب ولوغ الخنزير خلافا للشيخ ره في ف فانه قال فيه اذا ولغ الخنزير في الاناء كان حكمه حكم الكلب وهو مذهب جميع الفقهاء ونقل ابن العاص عن الشافعي ان العدد يختص بولوغ الكلب خطأه جميع اصحابه دليلنا امران احدهما ان الخنزير يسمى كلبا في اللغة فينبغي ان يتناوله الاخبار الواردة في ولوغ الكلب والثاني انا قد بينا ان في سائر النجاسات يغسل منها الاناء ثلث مرات والخنزير نجس بلا خلاف انتهى وحكى ما يضاهيه عن ط ايضا وعن المصباح ومختصره والمهذب وقال في لك بعد نقل دليل الشيخ ره وهما ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان الخنزير يسمى كلبا ولو سمي كان مجازا واللفظ انما ينصرف على الحقيقة واما الثاني فلمنع وجوب غسل الاناء من جميع النجاسات ثلثا ولو سلم لم يشترط التراب ثم قال والاجود غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا بالماء رواه الشيخ ره في الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال وسئلته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات ثم حكى عن المعتبر انه قال فيه ونحن نحمله على الاستحباب واورد عليه بانه مشكل لانتفاء المعارض انتهى و المصير الى ما دل عليه الصحيح متعين وحكى القول به عن لف والارشاد والقواعد والذكرى وجامع المقاصد وغيرها من كتب متأخري المتأخرين وانما قلنا بتعين العمل بالصحيح المذكور لانه لا معارض له سوى الاطلاق او ما في حكمه من القاعدة الثابتة في النجاسات من وجوب غسلها في الجملة ومعلوم ان المطلق يحمل على المقيد والمجمل يفسر بالمبين واما ما عرفت نقله عن المعتبر من حمل الصحيح على الاستحباب فهو ليس في محله اذ الخروج عن الظاهر يتوقف على معارض وهو غير موجود ووجه صاحب الجواهر ره حمله على الاستحباب بانه لعله لعدم عثور المعتبر ره على عامل به قبله ثم رده بان ذلك غير شرط نعم لو تحقق الاعراض ربما يشكل العمل به ودعويه هنا بالنسبة الى سابق زمن المعتبر ره وان كانت ممكنة خصوصا بعد ما في كشف اللثام من ان ظاهر الاكثر كونه كساير النجاسات وعدم اشتهاره بين السلف لكن لا يجسر عليه الان بعد ما سمعت في عمل من عرفت به انتهى وهو وجيه ثم ان صاحب المستند ره استضعفه لان الصحيح المذكور على الوجوب وهو مبني على اصله الذي انفرد به فيما نعلم من ان الجملة الخبرية المستعملة في مقام الانشاء ليست ظاهرة الا في مجرد الرجحان ولهذا اختار القول بكون ولوغ الخنزير كسائر النجاسات الغير المنصوص عليها بالخصوص استنادا في الحكم الى الاصل وعدم الدليل فيه على وجوب عدد مخصوص وفيه ان القول بكون حمل الخنزير على الكلب يظهر ضعفه والقول بالسبع بعد دلالة الصحيح المذكور على الوجوب وقد عرفت مكررا ان الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء ظاهرة في الوجوب ومعلوم ان العمل بالرواية الصحيحة التي لم يتحقق الاعراض عنها واجب خصوصا مع فتوى جماعة من المتأخرين بمقتضاها فالمختار هو القول بالسبع قوله ره ومن الخمر والجرذ ثلثا بالماء والسبع افضل هذه العبارة تضمنت مسئلتين احديهما غسل اناء الخمر والاخرى حكم غسل الاناء الذي مات فيه الجرذ اما المسئلة الاولى ففيها اقوال احدها القول بوجوب غسل الاناء سبعا وحكاه في الحدائق عن جمع من الاصحاب منهم المفيد ره والشيخ في الجمل وسلار والشهيد في اكثر كتبه والمحقق الثاني وجمع من المتأخرين ثانيها القول بوجوب غسله ثلثا وهو مذهب المعتبر ره هنا وفي النافع والعلامة ره في القواعد وحكاه في الحدائق عن الشيخ ره في ف لكن لا من حيث الخصوصية كما ذهب اليه الفاضلان بل من حيث وجوب الثلث عنده في ساير النجاسات كما يأتي نقله ثالثها القول بوجوب غسله مرتين لا يجابهما في غسل الاناء مطلقا رابعها القول بالاكتفاء بالمرة واختلف اهل هذا القول الى قولين فمنهم من اكتفى بالمرة بعد ازالة العين كغيره من النجاسات سوى الولوغ وهو مذهب المعتبر ره في المعتبر والعلامة ره في لف ومنهم من اكتفى بالمرة المزيلة للعين حكاه في الذخيرة عن عدة من كتب العلامة وعن الشهيد الثاني ره في روض الجنان وصاحب المعالم ره قلت وهو ظاهر عبارة الارشاد على ما فسره فيما حكي عن روض الجنان ايضا فانه قال العلامة ره فيه ويغسل الاناء من الخمر وغيره حتى يزول العين وزاد الشارح عطف الاثر على العين ثم قال ولا يعتبر التعدد على اصح القولين بل ما يحصل به الانقاء وان كان بالاولى كما تقتضيه العبارة انتهى حجة القول الاول موثقة عمار عن ابي عبد الله ع في الاناء يشرب فيه النبيذ قال يغسل سبع مرات قال في المستند ويجاب عنها بعدم دلالتها على الوجوب لمكان الاخبار انتهى لكن قد عرفت ضعف اصل القاعدة التي اتخذها مذهبا في موارد عديدة حجة القول الثاني امور احدها ما في الجواهر من اصالة البرائة وعدمها في الناقص ثانيها ما تمسك به الشيخ ره في ف حيث قال يغسل الاناء من ساير النجاسات سوى الولوغ ثلث مرات الى ان قال دليلنا طريقة الاحتياط فانه اذا غسل ثلث مرات فقد علمنا طهارته وان غسل ثلث مرات باجماع الفرقة وكذلك عند الشافعي وما زاد عليه يحتاج الى دليل ثالثها ما تمسك به هو ره ايضا من رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات الحديث رابعها قول الصادق ع في موثقة اخرى رواها عمار ايضا حيث سئل عن قدح او اناء يشرب فيه الخمر فقال يغسله ثلث مرات وسئل ايجزيه

ان يصيبه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلث مرات وفي المستند بعد ذكرها انها موثقة دلت على عدم الاجزاء لو اغفل احد الامرين
فيكون لازمين وجعل الواو في قوله فيغسله مستانفة خلاف الحقيقة والظاهر انتهى ويبقى في تتميم الاستدلال شيء ننبه عليه الذخيرة
فقال والذاهبون الى الثلث حملوا رواية السبع على الاستحباب جمعا بين الروايتين ثم قال واما الذاهبون الى السبع فوجه اطراحهم لرواية
الثلث مع تساويهما في السند غير معلوم في الصدر المتقدم حجة القول الثالث التعدي مما ورد في الثوب من غسله من البول مرتين وما ورد
في البدن من غسله كذلك ولهذا علل هذا القول بالقياس على الثوب والبدن وقال جمال المحققين ره في حاشية الروضة قوله وكذا الاناء
اى يصب عليه مرتين في غير الكثير والجاري بناء على القول بالمرتين في البول وغيره كما اختاره المصنف ره ثم قال لكن في تعدي الحكم الى الاناء
اشكال لاختصاص الصحيحة من الاخبار الدالة على المرتين في البول بالثوب وورود بعض الاخبار وغير الصحيحة في البدن فقياس الاناء عليهما
لا يخلو عن اشكال انتهى حجة القول الرابع موثقة عمار عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او ماء
او كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا باس وعن الابريق وغيره يكون فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس واورد عليه
بوجوب تقييد المطلق بثنتين من موثقتي عمار الناطق احدهما بالسبع والاخرى بالثلث لكن صاحب المدارك استضعف الروايات المقيدة لانفراد
الفطحية بروايتها ويتجه عليه ان الراوي للاطلاق ايضا هو عمار لكن يمكن دفعه بانه قال بعد ذلك في شرح قول المصنف ره ومن غير ذلك
مرة واحدة بعد استضعاف رواية غسل الكوز او الاناء ثلثا ما لفظه ومع ذلك فهي معارضة بما رواه عمار ايضا عن الصادق ع من
الاكتفاء بالمرة وهي اولى لانها مطابقة لمقتضى البراءة الاصلية انتهى والاصل في الايراد على الاستدلال بالموثقة المذكورة انه
قد صح فيها بلا فاصل عما ذكرنا من متنه وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر يغسله ثلث مرات سئل ايجزيه ان يصب فيه الماء قال لا
يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلث مرات فكيف يؤخذ بصدرها ويترك ذيلها مع صلاحية كون الثاني بيانا للاول دون العكس
ثم انه يبقى الكلام على هذا القول في ان المرة الواحدة هل يجب ان تكون بعد زوال عين النجاسة او يكفي المرة المزيلة للعين وقد عرفت
ان فيه قولين ومما يقال ان الثاني لازم كلام المصنف ره في المعتبر فانه قال في اخر كلامه ويقوى عندي الاقتصار في اعتبار العدد على
الولوغ وفيما عداه على ازالة النجاسة في غسل الاناء بعد ذلك مرة واحدة لحصول الغرض من الازالة فانه قال في الذخيرة ما لفظه و
احتج المحقق في المعتبر على ما اختاره فيه بحصول الغرض من الازالة وقريب منه احتجاج المصنف قلت وهذا الدليل لا يقتضي اكثر من اعتبار
الغسل المزيل وقد يوجه بان سبب التنجيس اذا كان موجودا لم يظهر للثاني الوارد معه اثر ورد بان الباقي من البلل وغيره في المحل عين نجاسة
فيأتي الكلام والحاصل انه لو تم لاقتضى عدم حصول الطهارة بالغسل مرة بعد زوال العين ايضا والتفرقة بين النجس والمتنجس في هذا الحكم
مما لا يساعده دليل فظهر مما ذكرنا ان القول بالاكتفاء بالمرة المزيلة للعين لا يخلو عن قوة انتهى ومن هذا الكلام يستفاد مستند القولين
ويمكن الاستدلال على كفاية المرة المزيلة بما دل على الامر بالغسل مطلقا لان الاطلاق يقتضي كفاية ما يحصل به الازالة لكونه من جملة افراد
المطلق والتقييد بكون المرة بعد الازالة يحتاج الى دليل لكن هذا موقوف على كون الدليل الوارد بصورة المطلق مسوقا لبيان الاطلاق
وستعرف المناقشة فيه انشاء الله تع ثم انه قال في الذخيرة ان اكثر القائلين بالمرة هنا ذكروا استحباب الثلث وان المستند فيه هو الجمع بين الدليلين
ويمكن ان يكون الوجه ذلك بترجيح رواية الثلث بالشهرة كما عرفت الاشارة اليه وعن بعضهم فيطرح رواية السبع لكن تحمل على
الاستحباب من باب التسامح في ادلة السنن هذا وتحقيق المقام انه لا اشكال من جهة التنافي بين ما نطق بالامر بالغسل من دون تقييد وبين
ما نطق بالثلث لانهما اجتمعا في حديث واحد فان موثقة عمار المذكورة في حجة القول هي التي جمعتهما وقد حكم ابو عبد الله ع بنفي الباس
عن استعمال الدن اذا غسل ثم حكم باستعمال الابريق اذا غسل ثم حكم بغسل قدح او اناء يشرب فيه الخمر ثلث مرات ثم صرح بنفي الاجزاء
الا ان يدلكه ويغسله بيده ثلث مرات فمقول كل من صدر الكلام وذيله نحو بيان مجرى التشريع والابلاغ ووجوب الغسل على سبيل الابلاغ ثم بين في ذيل
كلامه ما اهمله في صدره نظرا الى عدم الفرق بين القدح والدن في الحكم وهذا نظير اجمال الطبيب المريض بشرب الدواء في اول كلامه
وتفصيله في ذيله فلا منافرة بين الاطلاق على الوجه المذكور وبين التقييد بالثلث انما الاشكال في الجمع بين روايتي الثلث والسبع
او طرح الثانية والاخذ بالاولى نظرا الى ان كلا من اللفظين موضوع لمرتبة معينة من العدد وايجاب احدهما ينافي ايجاب الاخرى فتصدى
جماعة بحمل رواية السبع على الندب وابقاء رواية الثلث على ظاهرها الذي هو الوجوب دعما للجمع بين الدليلين ويشكل بان مجرد الجمع و
لو كان اقرا حاجما لا يتوجه على اعتباره المنع الا ان يكون مثل هذين الدليلين اذا عرضا على اهل اللسان فهموا بانضمام احدهما الى الاخر

يستحب الزائد وقال في الرياض ولا يجب السبع وان ورد به الموثق الآخر في الاناء يشرب فيه النبيذ قال يغسله سبع مرات للاصل وعمل معاشر الطائفة
بالنص الثاني وكلاهما محتمل لامرين احدهما ان الثلث هو القدر المتيقن بالنسبة الى السبع لكن هذا يمنع منه ان التعبير عن القدر المتيقن بالنص
خلاف المتعارف في كلماتهم لان مرتبة النصوصية مرتبة الدلالة التي هي ما فوق مرتبة الظهور والاخذ بالمتيقن ليس من تعيين اللفظ للمعنى الا
ان يعتذر بان تعيين اللفظ للقدر المتيقن مما لا اشكال فيه والاشكال انما هو فيما زاد على ذلك وثانيهما انه قد صرح ابو عبد الله ع في رواية
الثلث اولا بانه يغسله ثلث مرات وحيث سئل الراوي عن ان كلا من الثلث هل يحصل بمجرد صب الماء بان يصب فيه الماء ويفرغ ثم يصب
فيه الماء ويفرغ وهكذا او لا بد من زيادة فصل الجواب بانه لا يجزيه حتى يدلكه بيده واعاد ع الامر بالغسل مقيدا بكونه ثلث مرات فان
اعادته انما كان لدفع توهم كون الدلك بعد الغسل لو قال ع لا يجزيه حتى يدلكه كان يكفيه ان يقول يدلكه بيده ويغسله بدون التقييد بقوله
ثلث مرات اكتفاء بما اسلف ذكره فلا بد وان يكون اعادته للاهتمام والتاكيد ح نقول انه ع قيد عدم الاجزاء بالغاية التي هي اقوى المغيا
فيكون مفهومه ان دلكه وغسله ثلث مرات اجزئه فيكون الكلام بحكم منطوقه ومفهومه نصا في اجزاء الثلث وهذا بخلاف رواية
السبع فانها ظاهرة في اجزاء السبع وليست نصا فيحمل على الاستحباب بعد معارضة رواية الثلث وهذا مضافا الى انا لو سلمنا كون اعادة
التقييد بالثلث لاجل دفع توهم كون الدلك بعد الغسل لم يكن ذلك مانعا من دخول التقييد في جملة الغاية المفيدة لما عرفت من المفهوم
والحاصل ان افادة المفهوم لاجزاء الثلث خصوصا بعد الامر بالغسل ثلثا صريحة في المطلوب فيكون الموثقة الدالة عليها نصا في كفايتها
بخلاف رواية السبع فانها تحتمل الندب وغاية ما هناك ان اصالة الحقيقة تقضي بالوجوب فتكون من الظواهر وكانه الى ما بينا اشار
بعض المحققين ره حيث قال بعد ذكر موثقة الثلث وهذه صريحة في كفاية الثلث فيحمل رواية السبع على الاستحباب هذا وقد تمسك
من اختار منهم ترجيح موثقة السبع على موثقة الثلث وذلك من وجهين احدهما ما في جامع المقاصد من الترجيح بالشهرة قال ره بعد
الاستدلال على وجوب السبع بموثقة عمار الدالة عليها ما نصه ولا يضر المعارضة بخبره الدال على الثلث لان الشهرة مرجحة انتهى وفي
ايراده اولا ان الترجيح بالنصوصية والظهور مقدم على الترجيح بالشهرة ما لم يبلغ الشهرة مرتبة يسقط معها المخالف كما قاله بعض المحققين
ره وكان القيد الاخير مبني على اعتبار الوثوق والاطمينان وبدونه الخبر المخالف لا يتاتى منه ذلك الاطمينان بالطرف الذي يخالفه وثانيا ان
شهرة السبع غير محققة وقد نقل عن الروض شهرة القول بالثلث وثانيهما ما حكي عن بعضهم من ان موثقة الثلث تعطي نفي ما زاد عليه
من السبع وغيره من المراتب بمفهوم العدد في قوله ع يغسله ثلث مرات فيدور الامر بين تقييد مفهومه بان يقال ان السبع مخرجة عن
المراتب المنفية وبين حمل الامر بالسبع على الندب لا ريب ان التقييد اولى وفيه ان الثلث بمنطوقه تحديد للمرتبة الخاصة والامر بها يعطي
كفايتها فلا حاجة الى مفهوم العدد ونفي ما زاد عليها يحصل بمفهوم الغاية المتضمن لمنطوق الثلث ايضا لانك قد عرفت ان مفهومها
هو انه ان دلكه وغسله ثلث مرات اجزئه ثم انه بقي في المقام نكتة ينبغي التنبيه عليها وهي انه لو فرض التكافؤ بين روايتي الثلث لم يرجع
الى الاصول العملية بل يرجع في المقام الى ما هو اقرب منها وهو اطلاق قول ابي عبد الله ع في موثقة عمار الساباطي عنه ع في الكوز والاناء يكون قذرا
قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ الخ ومعلوم ان القذر يصدق على الخمر وغيرها لكن لو فرضنا الاغماض عن وجوده
كان اللازم هو الرجوع الى استصحاب بقاء النجاسة بعد الغسل ثلثا لانه قد حصل العلم بتنجس الاناء بمباشرة الخمر وقد شك في
طهارته لو وجدا عقيب الغسل ثلثا فالاصل بقاء النجاسة لكن هذا مبني على ما نراه من كون كل من الطهارة والنجاسة وصفا واقعيا
لم يجعله المصنف ره واما بناء على مذهب الشهيد ره وجملة ممن تبعه من ان النجاسة امر منتزع للامر بالغسل كالطهارة فمقتضى الاصل هو
البراءة عن وجوب الغسل بما زاد على الثلث نظرا الى دوران الامر بين الاقل والاكثر اللذين هما الثلث والسبع فتبين من جميع ما
حررناه ان الاقوى هو القول بوجوب غسله ثلثا دون غيره **اكمال** هل يلحق بالخمر فيما ذكر من الحكم ساير المسكرات ام لا
قال المحقق الثاني في جامع المقاصد بعد اختيار القول بالسبع ما صورته وليس الحكم مقصورا على الخمر بل المسكر المايع كله كذلك ولا
يبعد الحاق الفقاع بها انتهى وقال في الذخيرة واعلم انه نص الشيخان وجماعة ممن قال بوجوب السبع على انسحاب الحكم في غير الخمر من
ساير المسكرات وبعضهم لم يتعرض لذلك والرواية بلفظ النبيذ فالتعدية الى غيره مشكل انتهى وفي ان لازم هذا المقال هو الحكم بالثلث
في النبيذ ان لم يطعن في رواية النبيذ بكون الراوي لها فطحيا لكن الظاهر انه لا يرتضي العمل بروايات عمار كما يكشف عنه تقويته
للقول بالمرة في اصل الخمر فيكون قوله فالتعدية الى غيره مشكل ناظرا الى مذاق من يرتضي العمل بها فهو في قوة التقييد بقوله على تقدير

العمل

العمل بها ولكن الظاهر تسالمهم على اتحاد حكم المسكرات كما يكشف عنه استدلال قول القائلين بالسبع في الخمر بالرواية المذكورة مع اشتمالها على لفظ النبيذ وان القائلين بالثلث لم يردّوا عليهم بان تلك الرواية لا دخل لها بالخمر لورودها في النبيذ بل تمسك الفريقان لعلاج التعارض بينها وبين رواية الثلث ولا تعارض الا مع اتحاد الموضوع ولا يحصل فيهما الا بالالتزام بعدم الفرق بين النبيذ وبين الخمر ولا مفصل بينهما وبين سائر المسكرات، وقال في الحدائق اذا عرفت هذا فاعلم ان بعض من صرح بالسبع كالشيخين في المقنعة والنهاية وط جعلوا حكم سائر المسكرات كالخمر في ذلك وبعض اقتصر على ذكر الخمر خاصة ومورد الرواية انما هو النبيذ ومقتضاها تخصيص الحكم بما يصدق عليه هذا اللفظ كما مرّ تحقيقه من صدق الخمر على الجميع من انه لا منافاة بين التعبير بالخمر وحده وبين ضم سائر الاشربة لصدق الخمر على الجميع نعم لفظ الخمر ورد بالنبيذ وهو اخص من الخمر ولعلهم فهموا منه ان المراد به مطلق الخمر كما صرحت به الرواية الثانية نعم يأتي على قول من خص اسم الخمر بعصير العنب كما قدمنا عن جملة منهم الاشكال في المقام انتهى وقال بعض المحققين ره فهل يلحق بالخمر سائر المسكرات النجسة صرح بالالحاق بعض القائلين بالسبع في الخمر وهو كذلك لصدق الخمر عليها في الاخبار وانتهى ولا يخفى ان رواية السبع لم تتضمن الا لفظ النبيذ فتعليل تصديق الحاق سائر المسكرات بالخمر بصدق لفظ الخمر عليها في غير محله ثم حكى عن اللوامع انه نقل فيها موثقة اخرى لعمار عن الصادق ع انه يغسل من الخمر سبعا لكن المحقق المذكور ره لم يذكرها في مقالة الدالة على ذلك القول وذلك يورث الريب في اطلاعه كما يؤيد عدم اطلاع عليها اصحاب الجواهر ره صرح بانه لم يجد تلك الموثقة المسئلة الثانية في حكم الجرذ والمراد بنجاسته المستند الى موته في الاناء وينبغي التعرض لموضوعه اولا فاقول في كشف اللثام وهو كما في العين والمحيط ذكر الفار و في النهاية الاثيرية انه الذكر الكبير من الفار وفي الصحاح والمغرب انه ضرب من الفار وعن ابن سيده ضرب منها اعظم من اليربوع اكدر في ذنبه سواد وعن الجاحظ ان الفرق بين الجرذ والفار كالفرق ما بين الجواميس والبقر والبخاتي والعراب انتهى وقال في المصباح المنير الجرذ وزان عمر وطب قال ابن الانباري والازهري هو الذكر من الفار وقال بعضهم هو الضخم من الفيران ويكون في الفلوات ولا يألف البيوت و الجمع الجرذان بالكسر مثل صرد وصردان وبالجمع كني نوع من التمر فقيل ام جرذان انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في حكمه على اقوال احدها ما عن الشيخ ره في النهاية وعن الوسيلة من ايجاب غسل الاناء سبعا اذا مات فيه الفاره وكذا عن الشهيد ره في الدروس وقال في جامع المقاصد بعد الحكم بوجوب السبع في الجرذ ما لفظه واما الجرذ فهو بضم الجيم وفتح الراء المهملة والذال المعجمة اخيرا ضرب من الفاره و هل الغسل من غير هذا الضرب من الفار كذلك الظاهر عدم التفاوت نظرا الى اطلاق اسم الفار على الجميع وقد صرح به جمع من الاصحاب وان توقف فيه صاحب المعتبر انتهى ثانيها الاكتفاء بالغسل ثلثا ونسب اختيار هذا القول الى الشيخ ره في قول من حكم بايجاب الغسل ثلثا في جميع النجاسات وقال المصنف ره في المعتبر يغسل لموت الجرذ ثلثا والسبع افضل وكذا الفارة انتهى ثالثها الغسل مرتين وهو اختيار الشهيد ره رابعها الاكتفاء بالمرة وهو الذي عدل اليه المصنف ره في اخر كلامه في المعتبر ووافقه العلامة ره في كتب حجة القول الاول رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال يغسل الاناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات وردها المصنف ره بضعف السند مع كون مدلولها غير متفق عليه فان الشيخ في قد يقتصر على الثلث في جميع النجاسات عدا الولوغ واستحسنه في الذخيرة ثم قال مع ان ايجاب السبع بالرواية يقتضي قصر الحكم على موردها وهو الجرذ وهو اخص من الفاره فتعميم الحكم في مطلق الفاره يحتاج الى دليل اخر فما يقال من ان الحكم منسحب في غير هذا النوع من الفارة نظرا الى اطلاق اسم الفارة على الجميع غريب انتهى ولا يخفى ان الرواية موثقة معتبرة على القول اللاحق وما ذكره من كون مدلولها غير متفق عليه كانه اشارة الى انه يعتبر في حجية الرواية عمل الطائفة بها وح نقول ان اراد اعتبار عمل الجميع فانه يستلزم طرح جميع الاخبار الواردة في المسائل التي وقع الخلاف فيها وان اراد اعتبار عمل الطائفة في الجملة فخلاف الشيخ ره لا ينافيه لمكان وجود من عمل بها من الطائفة واما ما ذكره صاحب الذخيرة ره من ان ايجاب السبع بالرواية يقتضي قصر الحكم على موردها وهو الجرذ فهو حق واما استغرابه لما نقله من الاستناد الى اطلاق اسم الفارة فهو في محله ضرورة انه لم يرد حكم السبع معلقا باسم الفار حتى يؤخذ باطلاقه الشامل وانما ورد معلقا باسم الجرذ الذي هو اخص منه فتعديته منه الى ما عداه غير سديد حجة القول الثاني ما اشار اليه المصنف ره في المعتبر بعد استضعاف رواية السبع من ان الامتثال بالغسل يحصل بالثلث فلا يجب ما زاد وانه يحتمل ان يكون هذا الحكم يختص بالجرذ فلا يتناول الفارة وزاد توهين القول بالسبع بان ميتة الفارة والجرذ فلا يتناول الفارة وزاد توهين بان لا يكون اعظم من ميتة الكلب والخنزير اقول الظاهر انه اراد من الغسل الذي يحصل الامتثال به بالثلث ما ورد مجردا عن التقييد كما هو مقتضى ظاهر لفظه فيكون عبارة عن بعض العمومات النوعية مثل ما رواه الشيخ

(١) والثاني لا يخلو عن غموض لاحتمال كون المراد

في الصحيح عن حريز قال قال الصادق عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيض والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وحج بحجر عليه ان الدليل اعم من المدعى فلا يستلزمه لان الامتثال بمطلق الامر بالغسل يتحقق بما دون الثلث وما فوقها فلا يفيد تعيينها بخصوصها ولا يحتمل بعيدا انه اراد موثقة عمار الواردة في الكوز والاناء يكون قذرا قال يغسل ثلث مرات الحديث لكنه لا يلائم التعبير عنه بالغسل مطلقا غير مقيد بالثلث مضافا الى ان الراوي هو عمار وقد عرفت انه ره استضعف رواياته ويحتمل انه اراد ما ذكره الشيخ ره في ط بعد حكمه بوجوب الغسل ثلثا في باقي النجاسات بقوله وقد روي غسلة واحدة انتهى فيكون ما نحن فيه بعد استضعافه ما ورد فيه بخصوصه في حكم تلك النجاسات واما ما ذكره من ان ميتة الفارة والجرذ لا يكون اعظم من ميتة الكلب والخنزير فهو مجرد امر اعتباري لا عبرة به في الاحكام الشرعية نعم ما ذكره من اختصاص الحكم بالجرذ وانه لا يتناول الفارة محله فالاقوى اختصاصه به ونحوه الفارة بساير النجاسات فيجري عليه حكمها الا ان الاتم نعم هذا ولكن يبقى الكلام ههنا في شيء وهو ان الموثقة المذكورة التي هي مستند الحكم في المسئلة صارت من قبيل المجمل من جهة الاجمال في موضوع حكم الله الكلي وهو الجرذ مع العلم بحكمه الذي هو وجوب الغسل وذلك لما عرفت من اختلاف اهل اللغة فيه فان تحقق منه قدر متيقن عمل فيه بوجوب الغسل سبعا ويكون ما عداه مما اختلف فيه من الجيفة المذكورة **قوله ره ومن غيره للمرة واحدة والثلث احوط** اختلفوا في المسئلة على اقوال احدها انه يجب غسل ما عدا ما ذكر من النجاسات عدا الولوغ ثلث مرات وحكي هذا القول عن ابن الجنيد ره و الشيخ في كتبه الا المبسوط والشهيد في الذكرى والدروس والمحقق الثاني في جامع المقاصد وصاحب الحدائق والمحقق البهبهاني ره وصاحب الرياض بل في الحدائق حكاية الشهرة في هذا القول عن غير واحد لانه قال بعد ذكر موثقة عمار الاتية المتضمنة لغسل الاناء او الكوز ثلثا وحكاية استضعاف سندها ما لفظه والاظهر القول بما دلت عليه الرواية المذكورة عند من لا يرى العمل بهذا الاصطلاح او يراه ولكن يحكم بجبر ضعف هذه الرواية بالشهرة كما صرح به غير واحد في هذا المقام انتهى ثانيها القول بوجوب المرتين وهو مذهب الشهيد ره في اللمعة و حكي عن الالفية ثالثها كفاية الغسل مرة واحدة وهو خيرة المصنف ره هنا وفي النافع وعن العلامة ره في اكثر كتبه واول الشهيدين في البيان وثانيهما في الروض والمسالك والمحقق الاردبيلي ره وصاحب المعالم وصاحب المدارك وصاحب الذخيرة ره بل في كشف اللثام انه يغسل الانية من باقي النجاسات ثلثا بالماء استحبابا والواجب الانقاء وازالة العين والاثر ولو بغسلة واحدة وفاقا للاكثر انتهى وفي الرياض و يغسل الاناء من غير ذلك مرة واحدة على الاشهر بين الطائفة كما ذكره بعض الاجلة انتهى رابعها ما عن ابن حمزة من ايجاب مرة في مباشرة الحيوانات النجسة بغير الولوغ وهي الكلب والخنزير والكافر والثعلب والارنب والفارة والوزغ وايجاب الثلث في غيرها وغير الخمر وموت الفارة وولوغ الكلب حجة القول الاول وجهان تمسك بهما الشيخ ره في الخلاف حيث قال يغسل الاناء من باقي النجاسات سوى الولوغ ثلث مرات ثم نقل اقوال العامة ثم قال دليلنا طريقة الاحتياط فانه اذا غسله ثلث مرات فقد علمنا طهارته وبه يغسل ثلث مرات باجماع الفرقة وروى عمار الساباطي عن ابي عبد الله قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات الحديث ثم نقل موثقة عمار المتضمنة للامر بالغسل ثلثا في قدح او اناء يشرب فيه الخمر لكن قد وقع في كلام الشيخ ره اشتباه ينبغي الاشارة اليه قال في الذخيرة ونقل المحقق ره عن الشيخ ره الاحتجاج بالاجماع واجاب بان احتجاجه بالاجماع بعيد مع روايته المرة ثم قال انا نطالبه بتحقق الاجماع قال صاحب الذخيرة واشار بقوله وروايته المرة الى ما قاله الشيخ في ط بعد حكمه بوجوب الغسل ثلثا وقد روي غسله واحدة ثم قال وقال المصنف في المنتهى وقد توهم بعض الناس ان الشيخ ره استدل هنا بالاجماع واستبعده مع روايته للمرة والشيخ ره لم يستدل بالاجماع هنا بل بالاحتياط ولا ريب فيه انتهى ثم قال صاحب الذخيرة وكان المحقق ره توهم نقل الاجماع من كلام الشيخ ره في ف فانه موهم لذلك والصحيح ما فهمه المصنف ره انتهى وحيث قد تحقق مراده ره فاعلم انه اورد عليه بان الاحتجاج بالاحتياط ضعيف لعدم قيام الدليل على وجوبه وان الرواية غير صحيحة معارضة برواية المرة وستعرف الكلام عليها الاتم نعم حجة القول الثاني يشبه ان يكون ما ذكره في الحدائق حيث قال واما الحجة القول بالمرتين كما ذهب اليه في اللمعة من وجوبهما في ازالة جميع النجاسات في ثوب او بدن او انية او غير ذلك فالظاهر ان الوجه فيه عنده ورود التعدد في ازالة البول عن الثوب والبدن وان اعتباره في البول بدليل فهو الموافق على اعتباره في غيره من النجاسات كما تقدم ذكره في مسئلة ازالة نجاسة البول وان غير الثوب مثله في الحكم بالتقريب لشابوت يؤيده ورود الاخبار بالتعدد في خصوص الاناء كما ينبه عليه حكم الولوغين والفارة والخمر وينضاف الى ذلك اصالة البرائة عما زاد على المرتين اللتين ورد بهما الاخبار انتهى

ضعيف بل عن الذخيرة ان القول بالمرتين لم يعرف به قائل سوى الشهيد في اللمعة
ما حكاه في الحدائق عن المحقق من الاجماع على وجوب المرتين فيما اختلف فيه

واستضعاف الاخبار الدالة على الزيادة ثم قال صاحب الحدائق ره وهذا اقصى ما يمكن ان يتكلف لتوجيه الحجة لذلك في المقام ولا يخفى ما فيه على ذوي
الافهام فان الحاق ما عدا الثوب والبدن بهما لا يخرج عن القياس سواء سمي مفهوم موافقة واولوية او لم يسم سيما مع ورود الاخبار في تطهير الاواني
باعداد مخصوصة تباين ما ذكره انتهى وما ذكره في رد الاحتجاج وجيه الا انه لو كان قد قرب الاستدلال بالقطع بعدم الفرق بين النجاسات نظرا
الى كونها النجاسة مرتبة واحدة وهي ما يقتضي وجوب الغسل وكذا بين المتنجسات من الاواني وغيرها لكونها جميعا مما تقبل التنجيس كان اقرب
من دعوى اولوية غير البول بالتعدد منه ودعوى اولوية الاواني من الثياب اذ لو اعتبر هناك اولوية وجب ان تعتبر على خلاف الوجه الذي
ذكره وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال لم نعرف دليلا للقائلين بالمرتين بعد الاصل في نفي الزائد على المرتين واثبات الزائد على المرة الا
دعوى المساواة بعد الغاء خصوصية الثوب والجسد بل والبول بشهادة ما في بعض الاخبار من تعليل الغسلتين بان احديهما للازالة و
الاخرى للانقاء ولهذا قال بوجوب المرتين مطلقا في النجاسة والمتنجس لكنه ضعيف جدا بل يمكن دعوى الاجماع المركب على خلافه انتهى حجة القول
الثالث امران احدهما ما تمسك به في كشف اللثام من اصالة البراءة عن ما زاد على المرة واما استحباب الثلث فقد تمسك فيه بموثقة عمار الواردة
في الكوز والاناء الدالة عليه ثانيهما ما تمسك به في الرياض من الاطلاق وسبقه اليه غيره قال هو ره ويغسل الاناء من غير ذلك مرة واحدة
على الاشهر بين الطائفة كما ذكره بعض الاجلة عملا فيها بالاطلاق ونفي الزائد بالاصل وعدم المعارض سوى استصحاب النجاسة المعارض بمثله
في الملاقي كما مر ثم قال نعم في الموثق عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات الحديث وحمله على الاستحباب
ممكن لاعتضاد الاطلاق بالاصل والشهرة وما عن ط من الرواية بالاكتفاء بالمرة انتهى ولا يخفى ان اصالة البراءة ترتفع بالموثقة الواردة
في الكوز والاناء وحكمه فيهما بوجوب الثلث والموثق عندنا حجة وحملها على الاستحباب كما صدر عن كاشف اللثام لا وجه له واما الاطلاق فا
لظاهر ان المراد به الاطلاقات الضعيفة الواردة في كل صنف من النجاسات او الظاهر انه للاشارة الى هذا عبر عنه في المستند بمطلقات
الغسل ورده بمنع وجود مطلق يشمل الاناء نظرا الى ان ما ورد منها انما ورد في الثوب والبدن مثلا واوضح من ذلك كلام صاحب الذخيرة ره
حيث قال وحجة القول بالمرة بعد استضعاف الاحتجاج للزائد حصول الامتثال بالغسل لكن يتم ذلك فيما كان مستند الحكم بالنجاسة اجماعا
فانه يتجه هنالك عدم الحكم بالنجاسة بعد حصول الغسل مرة بناء على ما عرفت من ضعف التمسك بالاستصحاب في موضع النزاع الا ان الحكم
بالطهارة يحتاج الى دليل اللهم الا ان يتمسك بعدم القائل بالفصل بين الموضعين او يتمسك بالعمومات الدالة على طهارة المياه بالتقريب
الذي اشرنا اليه مرارا انتهى والوجه في ذلك ان التزامه بتمامية التمسك بالاطلاق فيما كان مستند الحكم بالنجاسة هو الامر بالغسل واستشكاله
فيما كان مستنده الاجماع يشير الى اصناف النجاسات والادلة الواردة واذ قد عرفت ذلك يتضح لك ان الموثقة الواردة في الكوز والاناء
تصير مقيدة للاطلاقات المذكورة فلا عبرة بها واما ما ذكره صاحب الرياض من نفي الزائد بالاصل بعد الاطلاق فهو بظاهره من كون
نفي الزائد بعد ملاحظة الاطلاق كما هو مقتضى تاخير نفي الزائد بالاصل عن الاطلاق فيتجه عليه ان الاطلاق بنفسه كاف في نفي الزائد
واما ما ذكره من معارضة استصحاب النجاسة باستصحاب الملاقي فهو غير سديد عندنا بناء على ما حققناه في محله من تقديم الاستصحاب السببي
على المسببي واما ما ذكره من حمل موثقة الكوز والاناء على الاستحباب لاعتضاد الاطلاق بالاصل فيتجه عليه اولا ان اعتضاد الدليل بالاصل
مبني على القول باعتباره من باب الظن ونحن مضربون وثانيا ان الشهرة من المرجح بحسب المضمون ولا وجه لاعمالها بين المطلق والمقيد لان ا
لجمع بينهما بالتقييد مما يساعد عليه التعارف بحسب الاستعمال فيرتفع موضوع التعارض فلا يبقى مجال للرجوع الى الترجيح بحسب المضمون واما
ما ذكره صاحب الذخيرة ره في ذيل كلامه من التمسك بعموم طهارة المياه فهو مما لا يخفى ضعفه لورودها في مقام بيان شرعية طهارة الماء و
مطهريته فهي من قبيل ما سيق للاهمال دون الاطلاق فلا نظر لها الى حصول الطهارة بالمرة او المرات فتدبر حجة القول الرابع لم نقف
عليها مشروحة محكية نعم قال في كشف اللثام بعد حكايته عن ابن حمزة ولعله اخرج مباشرتها يعني الحيوانات النجسة عن مفهوم كون الاناء
قذرا ولم نفهم له محصلا لان غاية ما هناك الا ان يقال ان كون الاناء قذرا ظاهر في تلطخه بالقذارة وهو لا يتم في موت الفارة في الماء الذي
في الاناء لعدم الفرق بينه وبين مباشرة رجل الكلب للماء الذي في الاناء لعدم الفرق بينه وبين مباشرة رجل الكلب الماء الذي في الاناء تنبيه
حكى في الذخيرة عن كثير من الاصحاب انه يكفي في غسل الاناء بالقليل ان يصب فيه الماء ثم يحرك حتى يستوعب ما نجس منه ثم يفرغ ونقاه ا
الشيخ ره في الموثق عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات يصب
فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك الماء الحديث وتوضيح المقام يتم بالتعرض لامور الاول ان تحريك الماء في الاناء بل هو معتبر في حصول طهارته بالماء ا

القليل بمقتضى الجمود على ظاهر النص ذلك ولكن لما علم من الخارج ان التحريك للماء ليس في حد ذاته مقصودا بنفسه وانما هو مقدمة لوصول الماء الى المكان الذي تنجس من الاناء وقد نبهوا على هذا في العبارة التي حكي عنهم بقولهم ثم يحركه حتى يستوعب النجس واظهر منه في التنبيه على ذلك قول الشهيد الثاني ره في الروضة انه يكفي صب الماء بحيث يصيب النجس وافراغه منه انتهى وعلى هذا يبتني ما حكاه في الذخيرة والحدائق عن جماعة من الاصحاب انه لو ملأ الاناء ماء كفى افراغه عن تحريكه ويتفرع على ما ذكروه انه لو كان المتنجس نصف الاناء من طرفه الفوقاني فصب فيه الماء حتى استوعب ذلك النصف لم يحتج الى تحريكه كفى الثاني ان ظاهر الموثق المذكور ايجاب الافراغ في التطهير لانه عقب الافراغ الثالث بقوله وقد طهر وبه صرح فيما حكي عن المنتهى بل المحكي عنه انه لم يحتسب غسله عرفا حتى يفرغ منه وتنظر فيه صاحب الجواهر بامكان توقف الصدق العرفي على ذلك ثم قال فالاولى تعليله بالخبر ثم قال مع ان العمل به ايضا فيما لو اريد تطهير غير مقر الماء من الاناء كالطرف الاعلى منه فيدعى توقف طهارته على الافراغ لا يخلو عن اشكال ايضا لتحقق اسم الغسل عرفا بدونه ونحو ذلك ان الامر بالافراغ في الموثق مجرى الغالب يعني ان دعوى العمل بمقتضى الخبر وهو توقف الطهارة على الافراغ فيما لو اريد تطهير غير المحل الذي من شانه ان يستقر الماء فيه من الاناء اذا صب فيه كالطرف الاعلى بان يصب الماء على ذلك الطرف الاعلى فنزل الى المحل الذي من شانه ان يستقر فيه غير خالية عن الا الاشكال لان طهارة الطرف الاعلى الذي صب عليه الماء يحصل بدون توقف على افراغ الاناء من الماء الذي نزل على المحل الذي من شانه ان يستقر فيه الماء ووجه الاشكال صدق اسم الغسل عرفا بدون الافراغ وكون الامر به في الحديث مبنيا على الغالب المتعارف دون الشرطية في حصول الطهارة ثم انه زاد على هذه الجملة فقال بل قد يقال بامكان تطهير محل القرار منه ايضا لو اريد قبل الافراغ بان يمال الاناء مثلا ليستقر الماء في غير المحل المعتاد له بناء على عدم نجاسة المغسول بماء الغسالة ان قلنا بنجاستها قبل انفصالها عنه ولهذا لا ينجس ما يمر عليه منه بالافراغ فيحصل التثليث حينئذ لجميع الاناء من غير فصل بالافراغ ثم يفرغ من الجميع دفعة الا ان الاحوط هو الاول انتهى يعني انه بعد صب الماء على الاعلى وتطهيره بذلك في الفرض المذكور لو اريد تطهير ذلك المحل الذي استقر فيه الماء الذي صب على الاعلى لو اميل الماء فزوال الماء السابق عن ذلك المحل ثم صب عليه الماء ثلاث مرات ثم افرغ الاناء من الماء المجتمع من جميع الغسلات طهر جميع اجزاء الاناء من دون فصل بالافراغ ويتم الفرض الذي ذكره فيما لو كان جميع اجزاء الاناء نجسا وقدم الصب على الاعلى على الصب على محل القرار والا فلو فرض كون محل القرار طاهرا لم ينجس بالماء النازل اليه لانه مبني الامر على عدم تنجيس الغسالة للمغسول فتدبر الثالث ان الظاهر في بادئ النظر من الافراغ المامور به انما هو اكفاء الاناء ولكن المحكي في الذخيرة والحدائق عن جماعة من الاصحاب انه يكفي في التفريغ مطلقا وقوعه ولو بالة وممن صرح بذلك الشهيد الثاني ره في الروضة حيث قال يكفي صب الماء فيه بحيث يصيب النجس وافراغه منه ولو بالة انتهى وهذا هو القول الفصل لان ظهور الافراغ في كونه باكفاء الاناء بدوي يزول بسرعة فلا عبرة به لكن يبقى الكلام في امر اخر وهو انه حكي في الذخيرة عن الجماعة المعممين للافراغ اشتراط عدم اعادتها الى الاناء قبل تطهيرها ثم حكى عن بعضهم اشتراط كون الاناء مثبتا بحيث يشق قلعه ثم قال والشرط الثاني لا وجه له والاول مبني على نجاسة الغسالة انتهى وتبعه على ما ذكره بالنسبة الى الشرط الثاني في الحدائق فقال وما ذكروه من التقييد بكونه مثبتا لا وجه له لانه لا فرق في حصول الطهارة بين اخراج ماء الغسالة منه بان يكفيه او يخرجه بالالة بالشرط المذكور انتهى واراد بالشرط المذكور الشرط الاول ووجه في الجواهر اعتباره منهم بانه قد يشكل حصول التفريغ بالالة خصوصا مع مباشرتها المغسول بعد ثبوت العفو عن مثل نجاستها الحاصلة بمباشرة ماء الغسالة ثم قال ولعله لذا حكي في الحدائق عن بعضهم تقييد جواز التفريغ بالالة بكون الاناء مثبتا يشق قلعه بعد ان حكى عن جمع من الاصحاب الاطلاق اذ وجهه على الظاهر ما سمعته الا انه يعفى عنه بالنسبة الى المثبت للعسر ولزوم التعطيل ونحوهما وان قال فيها انه لا وجه له معللا بانه لا فرق في التفريغ بين الالة وغيرها مع الشرط المذكور ولكنك خبير بما فيه نعم كان المتجه في الرد عليه منع ثبوت العفو عنه حرج فيما يشق قلعه لمنع العسر بل والتعطيل وجدواه

واقول قد عرفت ما حكينا عن الذخيرة ومقتضاه هو ان جميع المعممين يعتبرون طهارة الالة عند عودها الى الاناء وان بعضهم يعتبر كون الاناء مثبتا فيكون هذا البعض ايضا ممن يشترط طهارتها عند اعادتها الى الاناء وح لا يستقيم ما ذكره في الجواهر من التوجيه بعد ثبوت العفو عن نجاستها الحاصلة من ملاقاة الماء لان ذلك البعض ايضا يقول بعدم العفو ولهذا يقول باشتراط تطهيرها فاستثناء المثبت عن عدم العفو من جهة المشقة وتعطيل الاناء لا يبقى له وجه نعم لو كان مشترط كونه مثبتا غير مشترط التطهير تم التوجيه ولعله ره اطلع على ذلك ولم يحضرني كلماتهم على انهما لا يثبتان كيفية شرعية التطهير انتهى واما الشرط الاول فقد عرفت حكايته عن جماعة وممن عثرنا على كلامه

الشهيد الثاني ره حيث قال في الروضة ويصب على البدن مرتين في غيرهما اي الجاري والكثير ثم اعتبار التعدد مطلقا وكذا ما اشبه البدن مما
ينفصل عنه الغسالة بسهولة كالحجر والخشب وكذا الاناء ويزيد انه يكفي صب الماء فيه بحيث يصيب النجس وافراغه منه ولو باليد لا تعود اليه
ثانيا الا طاهرة سواء في ذلك المثبت وغيره وما يشق قلعه وغيره انتهى وقال سلطان العلماء ره في الحاشية والظاهر العفو في المرة الثانية
من الغسلتين لئلا يختلط المنفصل بالغسالة الاولى بالثانية وان كان ظاهر عبارة بعض الاصحاب يفيد التطهير كما عود انه كان يتكرر في
احدى الغسلتين ويمكن توجيهه بان الالة انما يلاقي في كل مرة بالغسالة المنفصلة ولا ريب ان الغسالة المنفصلة اشد نجاسة من المحل
لانها كالمحل قبلها انتهى ولا يخفى ان كلام الشهيد الثاني ره مطلق فيقيده بما وجهه سلطان العلماء ره من كون ذلك فيما اذا كان ا
العود في المرة الثانية من الغسلتين خلاف الظاهر ولهذا قال في الجواهر بعد الاشارة اليه انه على اطلاقه مبني على القول بكون الغسالة مطلقا
كالمحل قبلها دون القول بكونها مط كالمحل بعدها بل ودون القول بكون الاخيرة منها لكن ربما يناقش في اشتراط تطهير الالة مع ا
العود على القول الاول ايضا باطلاق الموثق وبعد تنجيس المغسول بما غسالته والا كان مقتضيا النجاسة لو فرض التقاطر من تلك الادلة
واجاب عنها في الجواهر بعد سوق الاطلاق لذلك ومنع عدم تنجس المغسول بما غسالته مط بل ينبغي القطع بالنجاسة مع الانفصال نعم قضا
للقواعد ومن ذلك مسئلة التقاطر اذ هي ليس من المعلوم حكمها باجماع ونحوه حتى يصلح الاستشهاد بها فلا فرق ح في عود الالة بين
الغسلتين او الغسلة الواحدة كما حكاه في الحاشية المذكورة عن ظاهر بعض الاصحاب بل لو فرض مباشرة الالة حال العود للماء المستقر في
جوف ذلك الاناء خاصة من غير مباشرة الاناء نفسه امكن الاشكال في حصول الطهارة ايضا مع فرض عدم تجديد طهارتها وقلنا
بطهارة ما الغسالة قبل الانفصال باستلزام ذلك النجاسة للماء والاناء بل وكذا لو لم نقل بان اقصى ما ثبت العفو عنه نجاسة ما
الغسالة نفسها قبل ان تنفصل دون ما لو اصابتها نجاسة خارجية وان كانت ما تنجس بها شرطها كما يومي اليه اشكالهم في الصحيح المتقدم
الامر بغسل الثوب في المركن انتهى وهو جيد واف بتحقيق المقام فان قلت كيف تلتزم بما افاده ره وقد اعترفت بان الافراغ مطلق
شامل لما اذا كان بالاكفاء وما اذا كان بالة وبعد شموله للثاني ينفتح باب لي ثبوت العفو عن اعادة الاناء الى الماء قبل تطهيرها نظرا
الى كون الالة من جملة التوابع كما في دلو النزح عند تنجس البئر والالات المستعملة في العصير بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه فانها تطهر عند طهارتها
المتبوع قلت اطلاق الافراغ وان كان مسلما الا انه مقتضيا عدم الفرق فيه بين كونه بالة وبين كونه بغيرها او ما انه يجوز اعادة تلك الالة
الى الاناء مطلقا سواء كانت بعد تطهيرها ام قبله فهو ساكت من هذه الجهة وليس الالة من اللوازم الدائمة او الغالبة للافراغ المامور به
على وجه الاطلاق لامكان الامتثال به في ضمن فرده الاخر وهو ما لو كان بالاكفاء وقد اشار هو ره الى هذا بقوله عدم سوق الاطلاق
لذلك الرابع انه هل يجب في التعفير الخضخضة الفورية بعد صب الماء في الاناء ام قال في الجواهر قضية اطلاق الموثق هو الثاني وقضية
الاقتصار على المتيقن من تطهير الماء القليل هو الاول انتهى وانت خبير بان مقابلة الاطلاق بالاخذ بالقدر المتيقن غير سديد لان الثاني
انما يتحقق له مجال اذا لم يكن للدليل لسان وظهور والمطلق من قبيل الظواهر فالوجه هو الالتزام بالثاني الخامس انه استظهر في الجواهر من
كلامهم انه لا يشترط في التطهير عدم استقرار ما الغسالة في الاناء بل يكفي فيه افراغه ولو في زمان متاخر عن التحريك ونحوه مما يتحقق
به الغسل ثم قال ولعله لظاهر الموثق السابق ثم قال وفيه تامل اذ لعل الموثق وارد على ما هو المتعارف في ايدي الناس من كيفية التطهير
التي لا يتراخى فيها بل قد يستلزم ذلك الحكم بطهارة ما يستبعد على الفقيه التزامه انتهى ولا يخفى ان كيفية التطهير امر شرعي يجب ان
يتلقى من اهل العصمة سلام الله تعالى عليهم وليس لها متعارف لولا بيانهم وقد تعرض ابو عبد الله ع لبيانها والمتبع انما هو بيانه من جهة الا
الاطلاق والتقييد وغيرهما السادس انه هل يلحق بالاواني في جميع الاحكام تطهير الحياض ونحوها مما يشابهها
في الصورة والانتفاع ولا يصدق عليه اسمها ام لا وجهان يقوى في النفس الاول وظاهر الاصحاب
هو الثاني انتهى وفيما قواه تامل اذ لم نقف فيه على دليل ومقتضى الاصل عدم
الحاق شيء بما بيناه فالاقوى ما استظهره من الاصحاب ولكن
هذا اخر الكلام في كتاب الطهارة ويتلوه الكلام
في الصلوة انشاء الله تعالى قد فرغت من تسويد
هذه النسخة المباركة في
يوم الاحد العشرين
من شهر رجب
١٣١٩



هو

الله تعالی شأنه العزیز

بر ارباب نظر و صاحبان بصیرت پوشیده و مستور نیست که کتاب مستطاب ذریعة الأحلام فی شرح شرایع الأسلام از مصنفات حضرت مستطاب مرجع الخاص و العام و مروج شرع سیدنا الأنام علیه و آله الصلوة الله الملک العلام و ملاذ الاسلام شمس الفقهاء المجتهدین طاهر الملة و الدین حجة الاسلام و المسلمین آیة الله فی العالمین العالم الربانی و المحقق الصمدانی الزاهد السبحانی و العابد الذی لیس له ثانی آقا شیخ محمد حسن مامقانی الأصل غروی المسکن ادام الله ظلاله العالی علی رؤس الأعالی و الأدانی تاکنون بحلیه طبع محلی نگشته و علمای اعلام کثر الله امثالهم از فیض مطالعه بقیه علیا محروم بودند اکنون این صبح امید مشرق اقبال دمیده و چهره دلارا خوشتر از طالبان علم گشوده از برکت اقدامات خیریه و همت های عالیه جناب جلالتمآب اجل اکرم حاجی اسدالله خان معتمد همایون لقوائی الأصل تبریزی المسکن دام اقباله که در ترویج شرع مبین و اعلاء کلمات حقه علمای مرز کثر الله امثالهم و از انجا که بانی در نگارش و تنقیح و تصحیح نسخه سعی بذل جهد نموده حتی المقدور سعی و اهتمام را فرو نگذاشته و مبلغ گزاف مصرف داشته امید است دعا برادران دینی [illegible]

